

† Petroniu Florea

LITERATURA PATROLOGICĂ
ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL XX
VOLUME III

Editura Episcopiei Sălajului
„Credință și viață în Hristos”
Zalău, 2015

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

PETRONIU FLOREA, episcop al Sălajului

Literatura patrologică românească în secolul XX

/ Petroniu Florea. - Zalău : Editura Episcopiei Sălajului

„Credință și viață în Hristos”, 2015-

3 vol.

ISBN 978-606-93297-0-2

Vol. 3. - 2015. - ISBN 978-606-93297-3-3

821.135.1.09

Teofan Savu: *La divino-humanite du Christ
et la deification de l'homme
selon Saint Maxime le Confesseur¹
(Divino-umanitatea lui Hristos
și îndumnezeirea omului în viziunea
Sfântului Maxim Mărturisitorul)*
(teză de doctorat susținută în anul 1990,
la Institutul Teologic Saint Serge din Paris)

Primul capitol al tezei de doctorat a lui Teofan Savu este intitulat: „Precursorii Sfântului Maxim Mărturisitorul despre subiectul divino-umanității lui Hristos”.

„Pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, Biserica mărturisește că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, este Dumnezeu-Omul, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, de o ființă cu Tatăl prin dumnezeirea Sa și de o ființă cu oamenii prin natura Sa omenească”².

În Noul Testament, taina Fiului lui Dumnezeu întrupat este prezentată cu mare claritate. Pe de o parte, citim despre Cuvântul făcut trup (Ioan 1,14) că este Dumnezeu (Ioan 10,33), mare Dumnezeu (Tit 2,13), Dumnezeu adevărat (I Ioan. 5,20), chipul lui Dumnezeu și întocmai cu El (Filipeni 2,6), Creatorul a toate (Coloseni 1,16-17 și Evrei 1,10). În El locuiește toată plinătatea dumnezeirii (Coloseni 2,9), pentru că S-a pogorât din cer (Ioan 3,13). El este de o ființă cu Tatăl (Ioan 10,30), are aceeași lucrare ca și Tatăl (Ioan 5,17), este dătător de viață ca

¹ **Teofan Savu**, *La divino-humanite du Christ et la deification de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1990.

² **Ibidem**, p. 10.

și Tatăl (Ioan 5,21 și 5,26). Deține aceleași atribute ca și Tatăl: omniprezența (Ioan 3,13), veșnicia (Ioan 8,58), atotputernicia (Ioan 10,28-29), cunoașterea dumnezeiască (Matei 11,27 și Ioan 10,15) și I se cuvine aceeași cinste ca și Tatălui (Ioan 5,23). Pe de altă parte, firea omenească a Domnului Hristos este evidențiată în genealogia Sa (Matei 1,1-17 și Luca 3,23-38), în numirea de „Fiu al omului” (Matei 8,20; Marcu 9,12 etc.) și în toate descrierile vieții Sale pământești. El este om întreg, având trup (Matei 27,58 și Marcu 14,8) și suflet omenesc adevărat (Matei 26,38 și Luca 23,46). El sporea cu „înțelepciunea și cu vârsta” (Luca 2,52), a flămânzit (Matei 4,2), a însetat (Ioan 19,28), S-a temut (Matei 26,39 și 26,42), a lăcrimat (Ioan 11,35), S-a întristat de moarte (Matei 26,38). Domnul Hristos a fost în toate om adevărat, în afară de păcat (Ioan 8,46 și I Petru 2,22), ceea ce nu afectează deplinătatea naturii Sale omenești. Unirea ipostatică a firilor dumnezeiască și omenească în persoana Domnului Hristos o întâlnim în textele care vorbesc despre întruparea Sa: „Cuvântul”, care „era Dumnezeu”, „S-a făcut trup” (Ioan 1,1 și 1,14). „Zămislirea Pruncului Iisus de la Duhul Sfânt arată, pe lângă fecioria Mariei, dubla origine, dumnezeiască și omenească, a Domnului Hristos (Matei 1,18 și Luca 1,35)”¹. Aceași realitate divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat o întâlnim și în epistolele pauline, unde citim că Domnul Hristos este chipul lui Dumnezeu și chipul robului (Filipeni 2,6-7).

„Aceste învățături ale Noului Testament sunt suficiente pentru a ne face cunoscută dumnezeirea și omenitatea Cuvântului întrupat, formând premisele propovăduirii Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți asupra tainei persoanei unice a Domnului Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, fiind adânc lămuritoare de-a lungul secolelor asupra dogmei hristologice”².

¹ **Ibidem**, p. 12.

² **Ibidem**, pp. 13-14.

Autorul tezei de doctorat prezintă pe scurt hristologia anteniceeană în Orient, la Sfântul Ignatie al Antiohiei, Tațian Asirianul, Atenagora, Teofil al Antiohiei, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Irineu de Lyon, Origen și Metodiul de Olimp, iar în Occident la Hipolit, Novațian, Tertulian, Sfântul Ilarie de Pictavium, Fericitul Augustin și Sfântul Leon.

Un subcapitol al cărții a fost dedicat de Teofan Savu dezbaterei hristologice din secolul al IV-lea, când arienii învățau că Domnul Hristos este o simplă creatură, în consecință, activitatea Lui nu poate fi mântuitoare, de vreme ce El nu are două firi, ci una singură, compusă. Pe de altă parte, Apolinarie, Episcopul Laodiceii, „afirma prin formulări contradictorii că Hristos este de o ființă cu oamenii, însă nu în chip deplin, deoarece cu toate că El este om desăvârșit, compus din trup și suflet, locul rațiunii Sale l-a luat dumnezeirea. Hristos este alcătuit din trup omenesc, suflet, rațiune și duh, care nu sunt altceva decât Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, căci, spune el, dacă din punct de vedere ontologic omenitatea lui Hristos este perfectă (trup, suflet și rațiune umană), prin unirea cu Cuvântul lui Dumnezeu (care și El este înzestrat cu rațiune), ar rezulta două rațiuni în Hristos și, prin urmare, două ființe. Neacceptând omenitatea deplină a Domnului Hristos, Apolinarie afirmă că în Acesta nu pot exista decât o singură fire și o singură lucrare, pentru că omenitatea fără rațiune nu este decât un simplu instrument. Dumnezeu, asumându-Și acest instrument, Se manifestă ca Dumnezeu atunci când lucrează și ca om prin intermediul instrumentului folosit. Instrumentul și cauza acestuia au, în chip firesc, o singură lucrare. Dacă lucrarea este una singură, atunci și firea este una singură, în consecință, există o singură fire a Cuvântului și a instrumentului. Această singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat este un amestec, o compoziție, un fel de natură nouă, compusă. Această natură intermediară între

Dumnezeu și om este rezultatul unirii «fizice» dintre Cuvântul lui Dumnezeu și trupul Său. Astfel, Dumnezeu și omul nu sunt două firi, ci una singură, conform amestecului lui Dumnezeu cu un trup omenesc, nici om întreg, nici Dumnezeu întreg, ci un amestec între Dumnezeu și om. Dacă ideile apolinariste asupra absenței rațiunii omenеști în Domnul Hristos au fost condamnate de către două sinoade locale, la Alexandria, în 362 și la Roma, în 377 și de către cel de-al doilea Sinod Ecumenic, implicațiile sale monofizite vor avea aceeași soartă mult mai târziu, la cel de-al patrulea Sinod Ecumenic”¹.

„Scopul Sfinților Părinți, în cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, a fost acela de a apăra, pe de o parte, deplinătatea dumnezeirii Domnului Hristos și deofinițimea Sa cu Tatăl împotriva arienilor și a semiarienilor și, pe de altă parte, deplinătatea umanității Sale împotriva apolinaristilor”².

Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare „afirmă foarte limpede dumnezeirea Domnului Hristos, al Cărui trup a fost din aceeași materie cu cel al tuturor oamenilor”³.

„Sfântul Grigorie de Nazianz, opunându-se apolinarismului, afirmă că sufletul omenesc este un element esențial în Cuvântul întrupat, pentru că numai prin intermediul sufletului Cuvântul se unește cu trupul. El neagă, de asemenea, ideea apolinaristă a unei singure firi, pentru că, zice el, în Hristos sunt două firi”⁴.

„Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă împotriva monofizitismului lui Apolinarie că dumnezeirea și omenitatea Cuvântului întrupat sunt naturi diferite. Unirea celor două este exprimată prin termenul de amestec, asemenea unei picături de vin în mare”⁵.

¹ **Ibidem**, pp. 26-27.

² **Ibidem**, p. 28.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 30.

⁵ **Ibidem**, p. 31.

„Sfântul Amfilohie de Iconiu înlocuiește unirea prin amestec cu unirea în interiorul persoanei, cele două naturi fiind unite într-o singură persoană. Această formulă exprimă pentru prima dată, într-un mod deosebit de limpede, deplinătatea omenității lui Hristos, care are voință și lucrare liberă. Contrazicând ideile monotelite și monofizite ale lui Apolinarie, Sfântul Amfilohie afirmă că Domnul Hristos are voință liberă și lucrare conform celor două elemente din care este alcătuit”¹.

„În Alexandria, unde utilizarea metodei alegorice permitea interpretarea faptelor istorice în sens simbolic, Iisus Cel istoric al Evangheliei și realitatea vieții Sale pământești își pierdeau din importanță. Aici Cuvântul lui Dumnezeu și plinătatea dumnezeirii Sale erau contemplate fără a se insista asupra integralității și consistenței condiției Sale umane. De aici rezultă accentul pus pe unitatea lui Hristos, în care natura omenească nu se regăsește în integralitatea și neschimbabilitatea care îi sunt esențiale. Pe de altă parte, în Antiohia, unde aspectul istoric al Evangheliei era ținut la mare cinste, exegeții evidențiau fără reticență deplina omenitate a lui Iisus Cel istoric și importanța experiențelor Sale umane și anume că nu a învățat carte, că era pătimitor, muritor, El nefiind decât Fiul Mariei. Firea Sa omenească era înțeleasă nu doar ca distinctă de cea dumnezeiască, ci chiar autonomă și personalizată, ceea ce puna în pericol unitatea ipostasului”².

„Sfântul Chiril al Alexandriei a fost primul care a sesizat pericolul dualismului în gândirea unor reprezentanți ai școlii antiohiene. În confruntarea cu diofizismul extrem, reprezentat în special de către Nestorie, Sfântul Părinte a simțit nevoia de a dovedi cu tărie unitatea Cuvântului întrupat. Însă în lipsa unui vocabular foarte precis și poate din pricina spiritului său prea polemic anti-nestorian, Sfântul Chiril nu a reușit să-i

¹ **Ibidem**, p. 32.

² **Ibidem**, pp. 33-34.

mulțumească pe cei care refuzau să accepte că în monofizitism Cuvântul întrupat are o singură fire, cea dumnezeiască. El avea aversiune față de separarea firilor, iar adversarii săi antiohieni față de amestecul acestora. Cu toate acestea, deși hristologia sa poate fi interpretată în sens monofizit, ceea ce s-a și întâmplat, prin Eutihie și urmașii săi, nu se poate afirma că înțelegerea tainei hristologice în gândirea sa este de factură monofizită, de vreme ce Sfântul Părinte i-a spus lui Nestorie «că deosebirea firilor nu este suprimată prin unirea lor». Din punct de vedere ontologic, în Hristos coexistă două realități diferite. Cu toate că și-a însușit formula apolinaristă «o singură fire a Cuvântului întrupat» și vorbește despre o unire naturală a firilor, Sfântul Chiril utilizează arareori această expresie și în special în primele sale scrieri. În anul 433, însă Sfântul Chiril a acceptat formula «unirii celor două firi» propusă de Ioan al Antiohiei”¹.

Dintre reprezentanții școlii din Antiohia, „Teodor de Mopsuetia și Teodoret al Cirului s-au văzut chemați să apere dubla natură a Mântuitorului. Învățătura lor este pronunțat diofizită, recunoscând două firi depline, distincte, neamestecate. Ei admit în Hristos o natură omenească ontologic desăvârșită, completată prin consistența și lucrările Sale. În același timp, teologii antiohieni separă noțiunile de «amestec» și «unire naturală» atunci când explică unitatea lui Hristos”².

„Teodor de Mopsuetia acceptă numirea de «Născătoare de Dumnezeu» pentru Maica Domnului, vorbind întotdeauna de două firi ale lui Hristos și de o singură persoană sau ipostas. Teodoret al Cirului menționează, de asemenea, noțiunea de unitate a persoanei. Pentru el cele două firi sunt deosebite în acțiunile lor, însă sunt unite în persoană, prin care se manifestă Fiul Cel Unul. Cu toate acestea hristologia lui Teodoret și, cu precădere, cea a

¹ *Ibidem*, pp. 35-36.

² *Ibidem*, p. 37.

lui Teodor de Mopsuetia, au carențele lor, dintre care amintim: legătura desăvârșită dintre dumnezeirea și umanitatea lui Hristos este întotdeauna definită prin termenul de «sălășluire». Cuvântul S-a întrupat într-un om sau într-o natură omenească, locuind într-Însul sau înveșmântându-L pe omul Iisus. Între «Cel ce își asumă» și «cel asumat», între «unul» și «celălalt» există o distincție evidentă. Unirea celor două firi nu se realizează de bună-voie, prin bunăvoință sau de comun acord, iar firile mai degrabă sălășluiesc împreună decât sunt unite”¹.

„În anul 428, Nestorie a ajuns Patriarh al Constantinopolului. Fiind îngrijorat de pericolul confuziei firilor Mântuitorului și al proprietăților acestora și temându-se că s-ar putea amesteca ceea ce nu se cuvine să fie amestecat, a supus discuției nu doar noțiunea de amestec, ci și învățătura devenită tradițională, conform căreia Cuvântul nepătimitor Și-a însușit patimile firii umane, că S-a născut din Fecioara Maria, că a suferit și a murit. Nestorie nu accepta nici îndumnezeirea umanității lui Hristos, pentru că aceasta favoriza, în concepția sa, confuzia dintre firi. Limbajul său prea dualist, care trimitea la distincția dintre persoane, deși nu aceasta a fost învățătura exactă a lui Nestorie, dar mai ales acuzația de apolinarism monofizit adusă Sfântului Chiril, Patriarhul Alexandriei, au declanșat un scandal, care i-a atras atenția asupra lui chiar și Papei Celestin. Un sinod reunit la Roma, în anul 430, i-a cerut lui Nestorie să-și retracteze afirmațiile, însă acesta, punându-și nădejdea în Sinodul Ecumenic de la Efes, care era deja anunțat pentru anul 431, a refuzat să o facă. În pofida așteptărilor sale, Nestorie a fost condamnat ca eretic și depus din treaptă la Sinodul Ecumenic de la Efes”².

„Flavian, noul Patriarh al Constantinopolului, a prezentat la Sinodul de la Constantinopol din 448 formula: «Mărturisim că

¹ **Ibidem**, pp. 37-38.

² **Ibidem**, pp. 39-40.

după întrupare Hristos are două firi într-un singur ipostas». La acest sinod a fost condamnat arhimandritul Eutihie, care învăța că «Domnul nostru a avut două firi înainte de a se uni, dar după unire eu mărturisesc o singură fire». Condamnarea lui Eutihie nu a fost însă acceptată de către împăratul Teodosie, iar Patriarhul Dioscor al Alexandriei nu a luat-o în seamă, organizând în anul 449, un sinod la Efes (celebrul sinod tâlhăresc), care, raportându-se strict la anatematismele Sfântului Chiril, l-a reabilitat pe Eutihie, impunând învățătura despre un singur ipostas și o singură fire a Mântuitorului. Refuzul Romei, al Episcopilor antiohieni și a unei părți din clerul constantinopolitan de a recunoaște sinodul din 449, dar mai ales urcarea Pulheriei pe tronul imperial, care era ostilă grupării Patriarhului Dioscor, a făcut posibilă convocarea celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic, care a avut loc la Calcedon, în luna octombrie a anului 451”¹.

„La cererea repetată a funcționarilor imperiali, o comisie alcătuită din Episcopi a stabilit o formulă precisă a credinței care a fost acceptată de către toți”². „Elementul cel mai original al definiției este afirmația că cele două firi ale Domnului Hristos sunt neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite, neamestecarea firilor reprezentând tendința antiohiană, iar nedespărțirea acestora tendința alexandrină. Caracterul particular al acestei formule constă în faptul căutării unității lui Hristos nu în planul firilor, ci în cel al ipostasului unic. Prin urmare, mărturisirii de credință asupra dublei naturi a lui Hristos, «Dumnezeu adevărat și Om adevărat» - premisă hristologică recunoscută de multă vreme - Sinodul de la Calcedon îi adaugă principiul ipostasului unic. Dualitatea firilor și unitatea ipostatică stabilită la Calcedon a devenit normă de credință, care a intrat în conștiința Bisericii, constituind un punct de referință permanent. Încununare inspirată

¹ **Ibidem**, pp. 42-43.

² **Ibidem**, p. 43.

și concluzie a tuturor eforturilor și progreselor hristologice ale secolelor anterioare, sinteza calcedoniană constituie, în consecință, expresia cea mai autentică a conținutului revelației dumnezeiești asupra persoanei lui Iisus Hristos, Cuvântul întrupat, Dumnezeu adevărat și Om adevărat. Considerată la încheierea Sinodului drept o mare reușită în vederea reconcilierii celor două tabere aflate în conflict, formula de la Calcedon nu a instaurat totuși pacea dorită. O reacție ostilă împotriva acesteia a luat naștere chiar a doua zi după Sinod, când reprezentanții școlii teologice din Alexandria, cu interpretările lor abuzive făcute operei Sfântului Chiril, au început un război interminabil împotriva definiției sinodale. În consecință, acest demers anti-sinodal, la care s-au adăugat interesele personale și presiunile imperiale, care vizau impunerea cu forța a învățăturii calcedoniene, a constituit prima schismă importantă și de lungă durată din sânul Bisericii”¹.

„După Sinodul de la Calcedon, ramura alexandrină monofizită a Imperiului Bizantin se raporta cu fermitate la teologia și terminologia Sfântului Chiril, neacceptând definiția calcedoniană «a unui ipostas în două firi», deoarece Sfântul Chiril nu o folosise niciodată. Acesta este cazul primilor monofiziți din secolele al V-lea și al VI-lea: Dioscor al Alexandriei, Filoxen de Mabug și Sever al Antiohiei”².

„Între susținătorii învățăturii de la Calcedon exista un grup de diofiziți stricți, care respingeau anumite formule ale Sfântului Chiril. Este vorba despre Teodoret al Cirului și Patriarhii Constantinopolului Ghenadie (458-471) și Macedonie (495-511). Polemica dintre cele două grupări a avut ca efect apariția unei așa-zise mișcări neo-calcedoniene, care a încercat să soluționeze criza. Această mișcare, al cărei scop principal era de a-i convinge pe monofiziți să accepte Sinodul de la Calcedon, s-a manifestat în

¹ **Ibidem**, pp. 44-45.

² **Ibidem**, pp. 45-46.

mod deosebit la cel de-al V-lea Sinod Ecumenic, care a interpretat formula calcedoniană într-un mod mai apropiat de gândirea Sfântului Chiril. Acest Sinod, care s-a ținut la Constantinopol în anul 553, din dorința de a proteja dogma hristologică de eventualele deviații nestoriene și, în special, pentru a oferi oarecare satisfacție tendinței monofizite, a luat unele decizii menite să pună bazele unei reconcilierii. Astfel, persoana și opera lui Teodor de Mopsuetia, împreună cu scrierile anti-chiriliene ale lui Teodoret al Cirului și ale lui Ibas din Edessa au fost condamnate. Sinodul a consacrat formula theopashită chiriliană: «Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup», care a fost introdusă în antifonul al doilea de la Sfânta Liturghie: «Unule-Născut...». În plus, Sinodul a acceptat anatematismele Sfântului Chiril împotriva lui Nestorie și a îngăduit utilizarea expresiei chiriliene «o fire întrupată», cu condiția ca prin «fire» să se înțeleagă «ipostas». În toate aceste «reformulări» ale hotărârilor Sinodului de la Calcedon, fără a-l trăda prin aceasta, monofiziții ar fi putut să se regăsească cu ușurință. Cu toate acestea, rivalitățile politice și ecleziastice, precum și ambițiile personale erau atât de înverșunate, încât unitatea religioasă a Imperiului nu a putut fi restaurată”¹.

„În această perioadă postcalcedoniană, caracterizată prin mari eforturi de soluționare a crizei monofizite, s-a impus cu mare autoritate Leonțiu de Bizanț, prin formula sa inedită «enipostaziat». Leonțiu a ajuns la concluzia că firea omenească a lui Hristos nu este nici «lipsită de ipostas», nici «ipostatică» (cu propriul său ipostas uman), ci «enipostaziată» sau «personalizată» în ipostasul preexistent al Cuvântului. Firea omenească și-a dobândit astfel ipostasul prin enipostazierea sa în persoana Fiului lui Dumnezeu, iar odată realizată această enipostaziere, ipostasul Cuvântului nu mai este simplu, ca și înainte, ci «compus» sau «amestecat»”².

¹ *Ibidem*, pp. 46-47.

² *Ibidem*, pp. 47-48.

„Această succintă privire de ansamblu asupra istoriei dogmei hristologice din primele șase veacuri creștine ne va fi foarte utilă în studiul nostru pentru a înțelege taina Fiului lui Dumnezeu întrupat în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Fiind nevoit să apere ortodoxia credinței în Hristos împotriva noilor erezii, marele Mărturisitor s-a sprijinit pe această teologie hristologică a Sfinților Părinți și a Sinoadelor pe care am prezentat-o pe scurt. În alcătuirea scrierilor sale, pe lângă autoritatea Sfintei Scripturi și a reflecțiilor sale personale, Sfântul Maxim a adăugat pecetea tradiției patristice anterioare, pe care o cunoștea în profunzime. El activa în același climat teologic ca și Părinții capadocieni, ca și Sfântul Chiril al Alexandriei sau Diadoh al Foticeii. Opera sa le poartă puternic amprenta prin multitudinea de citate, însă, cu toate că a făcut mereu referire la Părinții anteriori, totuși el nu a avut deplină încredere decât în formula de la Calcedon”¹.

„Nestorianismul și monofizitismul au atentat la adevăr tocmai prin faptul că au încercat să raționalizeze taina. Pentru Sfântul Maxim, unirea lumii cu Dumnezeu în Hristos este un paradox, o unire paradoxală și inexprimabilă. El a afirmat: «Dintre toate tainele dumnezeiești, taina lui Hristos este cea mai adâncă»”².

În cel de-al doilea capitol al tezei sale de doctorat, Teofan Savu vorbește despre perihoreza celor două firi ale Domnului Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat.

„După Sinodul de la Calcedon în sânul monofizitismului existau două tendințe. Prima era eutihianismul strict, care afirma o singură fire în Hristos, în sensul dispariției complete a omenescului în oceanul dumnezeirii atotputernice. Cea de-a doua ramură, mai moderată, numită ulterior monofizitism severian, credea că a găsit soluția pentru teoria «unei singure firi compuse». Conform

¹ **Ibidem**, pp. 49-50.

² **Ibidem**, pp. 53-54.

acesteia, dumnezeirea și umanitatea Cuvântului întrupat ar forma împreună, într-o unire naturală, o fire compusă. Felul în care se realizează această unire ar fi «amestecul» în care omenescul își găsește un loc anume, deși destul de nesemnificativ, alături de dumnezeirea preponderentă prin natură. Dacă erezia monofizită eutihiană era foarte evidentă, din pricină că atenta la realitatea întrupării Cuvântului, monofizismul severian era mai greu de remarcat. Având la bază instrumentarul terminologiei chiriliene și pretinzând că păstrează nealterată învățătura despre umanitatea lui Hristos, monofizitismul severian era foarte subtil și, prin urmare, mai greu de contracarat¹. „Pentru a combate ideea severiană a «amestecului» și a «naturii compuse», Sfântul Maxim a avansat noțiunea de întrepătrundere reciprocă a celor două firi în interiorul aceluiași ipostas al Mântuitorului². „În hristologie, perihoreza este înțeleasă în sensul de întrepătrundere reciprocă a firilor (a voințelor și a lucrărilor) una într-alta și una prin alta. Acest termen indică în același timp dualitatea firilor și unitatea persoanei³.

„Pentru Sfântul Maxim, perihoreza este cel mai bun termen care poate desemna raportul dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos, fără a se confunda firile. Pentru a se realiza această perihoreză reciprocă trebuie îndeplinite două condiții: a) existența a două firi unite liber într-un singur ipostas; b) unirea ipostatică a celor două firi trebuie să fie fără amestecare și fără schimbare. Cele două condiții ale perihorezei autentice a firilor dumnezeiască și omenească în Hristos sunt profund legate între ele⁴.

„Pentru a apăra învățătura despre cele două firi într-un singur ipostas împotriva pretențiilor monofizite, Sfântul Maxim Mărturisitorul a recurs mai întâi la concluziile teologiei trinitare,

¹ *Ibidem*, p. 57.

² *Ibidem*, p. 58.

³ *Ibidem*, p. 59.

⁴ *Ibidem*, p. 60.

unanim recunoscută în acea perioadă de către toate taberele aflate în dezbatere. El a folosit termenii trinitari pentru a fi mai bine înțeleasă taina hristologiei. În al doilea rând, Sfântul Maxim a trebuit să combată ideea «unirii naturale» a firii dumnezeiești și omenești în persoana lui Hristos, unire al cărei rezultat ar fi o singură fire, sau o a treia fire, rezultată din acestea două. În acest demers al său, Sfântul Părinte a trebuit să se ridice împotriva comparației reluate la nesfârșit de către tradiția patristică, conform căreia unirea sufletului și a trupului în persoana umană era folosită ca și imagine a unirii firii dumnezeiești și omenești în Hristos”¹.

„Întrebarea pusă de monofiziți Sfântului Maxim, care mărturisea două naturi unite ipostatic în persoana unică a lui Hristos, era următoarea: «Cum de acesta nu introduce o dată cu unitatea ipostasului și unitatea naturilor și dimpotrivă, cum de dualitatea naturilor nu introduce și dualitatea ipostasurilor?». Ca răspuns, Sfântul Maxim Mărturisitorul a expus taina Cuvântului întrupat cu ajutorul termenilor trinitari: «În Sfânta Treime ființa este una, iar ipostasurile sunt diferite, pe când în Hristos este invers: ipostasul este unul, iar firile sunt diferite»”². Sfântul Părinte a mai adăugat că „învățătura despre Sfânta Treime și cea despre Domnul Hristos se găsesc într-o legătură desăvârșită, căci Cuvântul întrupat este pentru totdeauna unul dintre cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi, El rămânând și după întrupare Fiul Tatălui, unul din Sfânta Treime. Astfel, o expresie hristologică nu anulează o expresie trinitară”³.

Vorbind despre unirea dintre sufletul și trupul omului ca imagine a unirii firii dumnezeiești și omenești în persoana Domnului Hristos, „Sfântul Maxim Mărturisitorul a afirmat că

¹ **Ibidem**, pp. 60-61.

² **Ibidem**, pp. 62-63.

³ **Ibidem**, p. 65.

sufletul și trupul formează împreună o «natură compusă», ceea ce nu se întâmplă în cazul unirii ipostatice a celor două firi ale lui Hristos. Omul, spune Sfântul Părinte, este «o persoană compusă», dar și «o natură compusă». Omul este o «compoziție naturală» a sufletului și a trupului, pentru că sufletul și trupul se condiționează reciproc, ceea ce implică ideea de necesitate. În lumea creată, părțile unui întreg sunt dependente unele de celelalte și se completează reciproc pentru a realiza întregul respectiv”¹. „Dar în cazul unirii ipostatice a celor două firi ale lui Hristos nu este loc nici pentru necesitate, nici pentru pasivitate. Firea omenească asumată de Fiul lui Dumnezeu nu este o completare firească a naturii Sale dumnezeiești. El nu a venit în lume pentru a forma cu aceasta un întreg specific. De asemenea, cele două firi nu există deodată, de vreme ce Cuvântul este din veșnicie, de aceea orice sinteză naturală a lor este exclusă”².

„Unirea divinului și a umanului în Hristos nu se realizează printr-un amestec natural, obținut prin preponderența elementului superior în cadrul unei dependențe ierarhice. Unirea celor două firi ale lui Hristos, spune Sfântul Maxim, se realizează în cadrul perihorezei uneia înspre cealaltă, într-o mișcare circulară și concentrică, iar nu verticală, în care divinitatea ar fi elementul cel mai puternic”³.

De asemenea, „desființarea păcatului și restaurarea lăuntrică a omului, care a constituit scopul întrupării, nu a fost înfăptuită de Hristos doar pentru că El este Dumnezeu, ci și datorită faptului că El este om, pentru că mântuirea lumii a fost dorită și realizată de Hristos atât ca Dumnezeu, cât și ca om, căci Iisus Hristos, în conformitate cu cele două firi ale Sale, dorește și înfăptuiește mântuirea noastră. Sfântul Maxim a arătat că unirea divinului și

¹ **Ibidem**, pp. 68-69.

² **Ibidem**, p. 70.

³ **Ibidem**, p. 72.

a umanului în Hristos nu este rezultatul unui proces natural în care conduce ideea de necesitate, ci ea are la bază voința liberă și de negrăit a ipostasului Cuvântului”¹. „Mesajul Sfântului Maxim este foarte clar: Fiul lui Dumnezeu întrupat nu are o fire compusă, ci un ipostas compus, al Cuvântului, Care și-a asumat din eternitate firea divină și Care «la plinirea vremii» (Galateni 4,4) Și-a împropriat și firea omenească”².

„Firea nu există niciodată fără ipostas, iar acesta nu se lipsește niciodată de ea. Nu există nici o fire lipsită de ipostas, spune Sfântul Maxim, pentru că ipostasul este forma firii, odată ce aceasta există în mod real. O fire reală, activă și lucrătoare, poate avea propriul său ipostas sau poate fi enipostaziată într-un ipostas deja existent. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul nu există un raport de necesitate între existența reală a unei firii și propriul său ipostas. O fire este la fel de reală și numai enipostaziată. Este cazul firii omenești enipostaziate de Cuvântul lui Dumnezeu în propriul Său ipostas divin”³. „Firea omenească a lui Hristos, chiar dacă este reală, activă și lucrătoare, nu are prin urmare propriul său ipostas uman, subzistând două naturi într-o persoană, din cauza absenței ipostasului propriu naturii umane. Aceasta se întâmplă pentru că venirea în existență a firii omenești a Cuvântului și enipostazierea acesteia de către El sunt deodată. Această fire nu exista înainte de întrupare ca să poată avea propriul său ipostas, ci ea începe să existe în persoana Cuvântului, încât de la zămislire și până în veac, firea omenească a Cuvântului întrupat există enipostaziată sau personalizată în ipostasul sau persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. În aceasta își găsește ea principiul ipostatic sau personal. Enipostaziind o a doua fire, ipostasul divin al Cuvântului nu a suferit în Sine nici

¹ **Ibidem**, pp. 72-73.

² **Ibidem**, p. 74.

³ **Ibidem**, pp. 74-75.

o schimbare. Persoana cea unică a Cuvântului lui Dumnezeu rămâne neschimbată înainte și după unire, chiar dacă înainte de aceasta era simplă și necompusă, iar după aceasta, deși neschimbată, a devenit în mod evident compusă”¹.

„Identitatea de natură și lipsa identității modului de subzistență în persoana dumnezeiască a Cuvântului, în care a fost asumată umanitatea, este de o importanță capitală în taina mântuirii omului. Hristos este om, asemenea nouă, și în același timp nu este numai om, ci și Dumnezeu, iar umanitatea întreagă este prezentă și participă, prin recapitulare, la natura umană enipostaziată de Dumnezeu întrupat în persoana Sa divină. După întruparea Fiului lui Dumnezeu, noi suntem în legătură directă cu Dumnezeu. Sfântul Maxim a spus: Trebuie să mărturisim un singur ipostas compus al lui Hristos și două firi, pentru ca Același să fie cunoscut de o ființă și de o natură cu Tatăl și recunoscut ca fiind de o ființă și de o natură cu noi după trup, încât Același să fie crezut că este alături de Tatăl și alături de noi, ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni”². „Acceptarea în Hristos a unui singur ipostas în două firi este una din condițiile cerute de perihoreza ipostatică a acestora, căci prin acest unic ipostas umanitatea lui Hristos participă la viața dumnezeiască și invers. Datorită ipostasului comun al celor două, fiecare fire a lui Hristos se raportează la cealaltă. Perihoreza lor se manifestă, deci, prin identitatea lor de ipostas și nu se poate produce decât în aceasta și prin aceasta. Prin ipostasul Său cu cele două firi, El Însuși își manifestă, fără osebire, puterea divinității Sale și lucrarea Sa în trup”³.

„Îndumnezeirea sau restaurarea naturii umane în Hristos nu afectează integritatea Sa esențială (rațiunea firii). După cum în chenoză, caracterul neschimbător al firii dumnezeiești nu

¹ **Ibidem**, pp. 75-76.

² **Ibidem**, p. 78.

³ **Ibidem**, p. 79.

este modificat, în același fel, în îndumnezeire, firea umană nu își pierde realitatea sa profundă, neschimbătoare. În întruparea Cuvântului, schimbarea suferită atât de divinitate cât și de umanitate privește numai modul noii subzistențe într-un ipostas compus, iar nu rațiunea conținutului lor esențial”¹.

„În planul ființei, orice comunicare a unor firi diferite este imposibilă. Niciodată o natură nu comunică cu o altă natură după firea sa. Ea nici nu poate participa la aceasta, pentru că prin ființa ei se deosebește de altă natură. Și totuși, divinitatea și umanitatea, în calitatea lor de firi esențial diferite, sunt unite în mod nedespărțit în unitatea ipostasului Fiului lui Dumnezeu întrupat. Ne aflăm, astfel, în fața a două realități paradoxale și aparent contradictorii: pe de o parte, imposibilitatea unirii naturale a firilor divină și umană și pe de altă parte, unirea lor ipostatică în persoana Cuvântului făcut trup, care, rămânând neschimbat în dumnezeirea Sa, enipostaziază firea omenească, iar aceasta, cu toate că este îndumnezeită, își păstrează propriile însușiri”².

În ceea ce privește ființele, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre două principii, aparent contradictorii între ele, primul este rațiunea acestora de a exista, iar al doilea este modul lor de a fi. „Rațiunea oricărei firi este elementul ei esențial sau principiul său natural. Prin această rațiune neschimbată, o fire nu își modifică ființa lăuntrică și nu se amestecă cu o altă fire. Ea își păstrează de-a lungul existenței sale stabilitatea ființei sale profunde, a rațiunii sale inițiale (iar o natură, odată ajunsă să ființeze, are existență veșnică, deoarece are la bază actul creator al lui Dumnezeu, Care nu creează lucrurile pentru ca acestea să se reîntoarcă, după un anumit timp, în neființă)”³.

¹ **Ibidem**, p. 80.

² **Ibidem**, pp. 81-82.

³ **Ibidem**, p. 83.

„Deci orice inovație sau restaurare i se aplică modului de existență, care poate fi într-un fel sau altul și nu rațiunii stabile a firii, pentru că orice inovație, în general vorbind, se referă la modul lucrului înnoit, iar nu la rațiunea firii sale. O rațiune reînnoită corupe firea, pentru că nu păstrează neschimbată rațiunea existenței sale, însă un mod de a fi reînnoit păstrează cu totul nealterată rațiunea firii și își manifestă minunata sa putere, pentru că face evidentă firea sa lucrătoare dincolo de ceea ce este prin ea însăși”¹.

„Pentru mântuirea omului, Fiul lui Dumnezeu își asumă firea omenească, iar unirea produce o noutate, atât în ipostasul divin, cât și în omenitatea asumată. Ipostasul Unuia din Sfânta Treime devine «compus», iar firea omenească subzistă dumnezeiește, fiind îndumnezeită. Totuși, această nouă realitate, neobișnuită, paradoxală, care devine inerentă atât vieții dumnezeiești a Fiului, cât și omenității enipostaziate, nu se referă la rațiunea naturală (care rămâne neclintită, neschimbată, incommunicabilă și veșnic aceeași) a firilor, ci la noul lor mod de subzistență comună în ipostasul cel unul al Cuvântului întrupat. Devenind Om, Cuvântul păstrează neschimbate, nemicșorate și neîmpărțite cele două firi, dumnezeiască și omenească, în diferența lor esențială”².

În următorul subcapitol al tezei sale de doctorat, Teofan Savu vorbește despre restaurarea sau îndumnezeirea firii omenești.

După ce a fost creată de Dumnezeu, „firea omenească era bună, nemuritoare și se bucura de o mare stabilitate în bine, iar omul se îndrepta spre Dumnezeu, conform rațiunii firii sale. Dar călcarea poruncii dumnezeiești a adus o schimbare în viața omului. Păcatul, în calitate de alegere liberă a sufletului, a pătruns în interiorul firii, pătând-o, asemenea unei culori care

¹ *Ibidem*, p. 86.

² *Ibidem*, pp. 86-87.

se răspândește peste tot. Dar cu toate acestea, legea păcatului a pătruns în firea omenească mai târziu, fiindu-i într-un fel supra-adăugată. Astfel, răul nu este ceva natural, pentru că nu face parte din legea firii, așa cum a fost creată de Dumnezeu. Răul produce o schimbare în viața firii, însă nu o schimbare a firii. Natura slăbește prin păcat, modul subzistenței acesteia este modificat, însă esența sa profundă, care a fost creată de Dumnezeu bună, nu este alterată. Modul voinței a fost abătut de la Dumnezeu, dar nu a putut corupe natura în rațiunea sa”¹.

„Răul nu are existență proprie și nici nu va avea vreodată. El nu are nicidecum nici esență, nici natură, nici ipostas, nici calitate, nici cantitate, nici loc, nici timp, nici mișcare și nu poate fi contemplat ca fiind natural în nicio ființă. El nu este nici început, nici mijloc, nici sfârșit. Definindu-l, am putea spune că răul nu este altceva decât o mișcare irațională a puterilor naturale care conduce ființele, prin judecăți false, spre altceva decât adevăratul lor scop, care este Creatorul a toate, către care tind, prin natura lor, toate ființele”².

„Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă cu tărie că scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu este mântuirea omului și, prin intermediul acestuia, a întregului univers. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin moartea și Învierea Sa, natura umană a fost smulsă de sub puterea păcatului și a morții, care erau urmarea căderii în păcat. Mișcarea prin care lumea se îndrepta spre pierzanie a fost oprită de Dumnezeu Însuși și întoarsă spre scopul său inițial. Firea omenească a fost ridicată din propria decădere și eliberată din robia păcatului. Ea a fost vindecată de rănilor cauzate de păcat și, prin enipostazierea ei în persoana Fiului lui Dumnezeu, a redevenit stăpână peste sine însăși”³.

¹ **Ibidem**, pp. 91-92.

² **Ibidem**, p. 94.

³ **Ibidem**, p. 96.

„Mântuirea adusă de Hristos s-a îndreptat în primul rând asupra redobândirii și restaurării stării lui Adam celui dintâi. Nu este vorba despre crearea unei firi umane noi, ci despre tămăduirea celei dintâi, păstrându-i-se propriul statut care, după cum am văzut, nu a fost distrus prin căderea în păcat. Astfel, firea omenească a fost întărită și ridicată la forma ei cea mai desăvârșită, păstrându-și, în același timp, specificul și calitățile ei esențiale”¹.

Prin opera Sa de răscumpărare a lumii, „Domnul Hristos a desființat păcatul și a readus omul la starea sa dintru început. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, omul a fost împăcat cu Tatăl, prin iubire, și-a regăsit echilibrul inițial și frumusețea nestricăciunii, pe care o pierduse. Cu toate acestea, lucrarea lui Hristos este mai mult decât o simplă restaurare a stării de dinaintea căderii în păcat, căci firea omenească, prin enipostazierea ei în persoana Fiului lui Dumnezeu, prin moartea și Învierea Acestuia, se naște la un nou mod de viață, se îmbogățește și se umple de slava nesfârșită a dumnezeirii. Odată cu crearea ei din nou în Hristos, omenirea ajunge la o stare pe care nu o cunoscuse la prima ei creare, este vorba despre îndumnezeire”².

„Îndumnezeirea firii omenești în Hristos constă în înălțarea acesteia, prin har, și pătrunderea ei de către energiile dumnezeiești necreate; ori în faptul că Duhul Sfânt, Care Se odihnește din veci asupra Fiului lui Dumnezeu, Se odihnește de acum și asupra omenității Sale”³. „Aceasta înseamnă că firea omenească, chiar îndumnezeită și transpusă cu totul într-un mod nou de subzistență, pe care nu l-a cunoscut mai înainte de întrupare, nu încetează să își păstreze neschimbate propriile însușiri”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 98.

² *Ibidem*, p. 99.

³ *Ibidem*, p. 100.

⁴ *Ibidem*, p. 101.

„În perihoreza îndumnezeitoare, împreună cu dumnezeirea, în interiorul ipostasului unic al lui Hristos, firea omenească este pătrunsă de plinătatea energiilor divine necreate, devenind astfel mediu al revelației depline a lui Dumnezeu, transparență a divinității. Omenitatea lui Hristos este luminătorul de unde (și prin care) izvorăște lumina dumnezeiască, iar trupul lui Hristos devine luminos datorită luminii divine de care este străbătut”¹.

„În scrierile sale, Sfântul Maxim Mărturisitorul face distincție între funcția generatoare și cea receptoare a firii umane, care primește sau experiază îndumnezeirea, dar nu o lucrează prin ea însăși, acest rol fiind îndeplinit de ipostasul divin al Fiului, în care ea este enipostaziată. Fiind îndumnezeită în mod deplin și, din punct de vedere funcțional, izvor de lumină dumnezeiască și sursă a minunilor, firea omenească a lui Hristos nu își depășește limitele sale firești, rămânând mereu în cadrul creatului și al finitului. Sfântul Maxim a găsit pentru aceasta o analogie din viața de zi cu zi: în contact cu focul, fierul primește o calitate nouă, pe care în mod firesc nu o are, aceea de a arde, însă rămâne neschimbat în proprietatea care îi revine prin firea sa: «O sabie înroșită în foc devine arzătoare și ceea ce arde va tăia, la rândul său, pentru că focul s-a unit cu fierul și în chip asemănător și capacitatea de ardere a focului cu forța de tăiere a fierului. Fierul a devenit arzător prin unirea sa cu focul, iar focul tăietor prin unirea sa cu fierul, fără ca vreunul dintre ele să sufere vreo schimbare în urma unirii, dar fiecare în parte, chiar după dobândirea proprietății celeilalte, prin unirea cu ea, rămâne neatinsă în proprietatea care îi revine după fire. În același chip, deși în taina dumnezeieștii întrupări dumnezeirea și omenitatea sunt unite după ipostas, niciuna dintre acestea nu își pierde prin faptul unirii lucrarea sa firească, nici nu domină, după unire, una asupra alteia, nici nu este separată de cea cu care este unită

¹ **Ibidem**, p. 102.

și cu care subzistă împreună». Acțiunea îndumnezeitoare a firii omenești a lui Hristos și menținerea însușirilor Sale umane este de o mare importanță pentru mântuirea îndumnezeitoare a oamenilor în procesul unirii lor, fără amestecare, cu Dumnezeu. După întruparea Fiului lui Dumnezeu, oamenii devin participanți virtuali la energiile divine necreate, care izvorăsc spre lume, pornind din ipostasul divin al Fiului, însă prin intermediul firii Sale umane îndumnezeite. Participarea oamenilor la energiile divine este cu atât mai reală și mai eficientă prin faptul că, prin intermediul firii Sale omenești îndumnezeite și nu dizolvate în dumnezeire, Hristos rămâne de o ființă cu noi. Fiind de o ființă cu omenitatea enipostaziată în persoana Fiului lui Dumnezeu, oamenii participă cu fermitate la plinătatea energiilor dumnezeiești destinate lumii și care sunt prezente în firea omenească a lui Hristos Cel înviat. Apoi, prin Taina Sfântului Botez și prin orice virtute dobândită în conlucrare cu Dumnezeu, această bogăție de viață și de lumină dumnezeiască devine participabilă prin lucrare, în măsura progresului nostru duhovnicesc”¹.

Cel de-al treilea capitol al tezei de doctorat a lui Teofan Savu este intitulat: „Perihoreza celor două lucrări ale lui Hristos”.

În prima jumătate a secolului al VII-lea, Imperiul Bizantin era frământat în interior de disputele dintre adepții învățăturii Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon și monofiziți, iar granițele sale erau mereu amenințate de atacurile avarilor, perșilor și ale arabilor. Fiind persecutați de către curtea imperială de la Constantinopol, monofiziții, locuitori majoritari ai provinciilor orientale ale Imperiului, au devenit aliații perșilor. „Acest fapt l-a determinat pe împăratul Heraclie (610-641) și pe colaboratorul său fidel, Patriarhul Serghie al Constantinopolului (610-638), să încerce prin orice mijloace să restabilească unitatea religioasă a

¹ *Ibidem*, pp. 103-104.

Imperiului. Patriarhul a pregătit, în acest scop, o nouă formulă hristologică: monoenergismul, conceput pe baza definiției Sinodului al IV-lea Ecumenic, a celor două firi ale Mântuitorului într-un singur ipostas, căreia i-a adăugat învățătura unei singure lucrări în Hristos. Monoenergismul era menit să se adreseze atât calcedonienilor cât și monofiziților moderați¹.

Împotriva acestei formule hristologice s-au ridicat călugărul Sofronie, viitorul Patriarh al Ierusalimului, și Sfântul Maxim Mărturisitorul, întrucât vedeau în ea o nouă formă a monofizitismului.

„Monoenergiștii admiteau o anumită dualitate imaginară în Hristos, pe când în realitate era vorba despre o singură fire. Textul definiției de la Calcedon despre cele două firi ale lui Hristos era acceptat, dar lucrarea firii umane era înlocuită cu lucrarea firii dumnezeiești. În această situație, monoenergismul golea în mod subtil dogma calcedoniană de întregul său conținut, pentru că omenitatea lui Hristos, care apărea lipsită de lucrarea sa firească proprie, nu era decât o formă pur și simplu inertă, manipulată de lucrarea dumnezeiască atotputernică. Având ca lucrare proprie lucrarea dumnezeiască, firea omenească a lui Hristos își pierde toate însușirile sale ontologice, devenind nimic mai mult decât o «anexă neînsuflețită a dumnezeirii». Pe parcursul scrierilor sale, Sfântul Maxim va afirma în mod foarte clar faptul că omenitatea adevărată, adică păstrată nealterată în forma sa deplină, nu există decât acolo unde activează și o lucrare sau o mișcare firească și reală².

Într-un subcapitol al tezei sale de doctorat, Teofan Savu arată rădăcinile origeniste ale monoenergismului, afirmând că „în sistemul origenist, cele create, corpul uman, lumea văzută în general nu sunt decât o consecință a căderii prin saturație a spiritelor preexistente. Materia și viața psihosomatică a omului primesc o valoare negativă la origeniști. Ei vorbesc despre acestea

¹ **Ibidem**, p. 107.

² **Ibidem**, pp. 116-117.

ca despre niște piedici sau dușmani care trebuie combătuți pentru a elibera spiritul din robia materiei. Destinul umanității nu este altul decât eliberarea de materie prin asceză și rugăciune pentru a redeveni spirit pur și a se reîntoarce la henada primordială, adică a redeveni ceea ce a fost cândva, de aceeași esență cu natura divină, singura natură care există în mod real. Firea omenească a lui Hristos se înscrie în aceeași logică a lucrurilor și chiar dacă trupul din decursul vieții Sale pământești a fost «mai dumnezeiesc» decât altele, după Înviere, firea Lui omenească a fost absorbită în dumnezeire. Astfel, este cât se poate de evident că insistența origenistă asupra caracterului negativ al celor create, asupra materiei, menite să dispară pur și simplu în fața singurei realități adevărate, divinul, a putut favoriza, deși în mod înconștient, apariția monofizitismului, întrucât și acesta, în același chip, desconsideră viața pământească și nu-i acordă cinstea cuvenită firii umane, care atât în Hristos, cât și la oamenii obișnuiți, nu are decât o durată limitată, finalitatea ei fiind contopirea în dumnezeirea preponderentă prin fire. Aici este punctul de legătură între cele două mari curente religioase: origenismul și monofizitismul”¹.

„Ceea ce am arătat până acum că au în comun origenismul și monofizitismul poate fi spus și în cazul monoenergismului”². „Pentru origeniști, termenul «mișcare» este sinonim cu păcatul și căderea, pentru că această mișcare păcătoasă a libertății a dus la crearea lumii materiale. Astfel, mișcarea are un caracter negativ, un statut contrar firii, care trebuie desființat pentru a recâștiga condiția primordială a stabilității și odihnei în Dumnezeu, unde este activă, deci reală, numai lucrarea divină. Dacă spiritele își pun în mișcare lucrarea lor liberă, nu o pot face decât spre

¹ *Ibidem*, pp. 120-121.

² *Ibidem*, p. 121.

propria lor pierzanie, căderea în lumea materială”¹. „De la această concepție origenistă până la teoria monoenergistă nu este o distanță prea mare, pentru că în unirea omului cu Dumnezeu nu acționează decât o singură realitate, lucrarea divină, afirmău monoenergiștii. Astfel, mântuirea este numai opera lui Dumnezeu, omul fiind redus la statutul unei marionete în mâna divinității. Monoenergismul îi nega firii omenești a lui Hristos propria lucrare sau mișcare omenească, socotind că mișcarea, din pricina caracterului său negativ, nu reprezintă firea omenească. Dacă nu o definește, atunci Cuvântul lui Dumnezeu nu Și-a asumat o fire capabilă de mișcare. Astfel, Fiul lui Dumnezeu nu a enipostaziat decât o fire omenească pasivă, goală, fără conținut, fără densitate naturală, adică fără mișcare-lucrare sau voință proprie”².

„Acestor idei origeniste și monoenergiste, Sfântul Maxim Mărturisitorul le opune conceptul de mișcare omenească înzestrată cu o pozitivitate înnăscută, aparținând ontologic naturii sale. Mișcarea nu mai este, pentru Sfântul Părinte, căderea spiritelor pure în materie, ci consecința creării lumii de către Dumnezeu Însuși. Sfântul Maxim disociază mișcarea de cădere, precum și materia de păcat. Sursa mișcării în creație nu mai este căderea, ci Dumnezeu este cauza lumii materiale și a mișcării creaturii. Aceasta din urmă a fost sădită în ființa creaturii de către Dumnezeu Însuși ca un mijloc de a evolua înspre odihna veșnică în comuniunea iubirii cu El”³.

„Dacă mișcarea sau lucrarea creaturii nu are nimic rău în sine și în plus, tocmai ea definește firea omenească, atunci a fost potrivit ca Fiul lui Dumnezeu, Care Și-a asumat-o în mod real în ipostasul Său, să-Și asume și realitatea care îi este definitorie. Dacă Fiul lui Dumnezeu Își asuma o fire omenească lipsită de

¹ **Ibidem**, pp. 122-123.

² **Ibidem**, pp. 123-124.

³ **Ibidem**, p. 124.

lucrarea care îi definește propria realitate, întruparea devenea o aparență și un spectacol lipsit de sens”¹.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă pretutindeni în scrierile sale că nu există nicio fire lipsită de lucrare, pentru că existența unei firi este manifestată de puterea, mișcarea sau lucrarea sa naturală. Nicio fire nu poate exista în afara lucrării sale, ea nu există decât în sau prin lucrarea sa constitutivă: «Acolo unde nu există o lucrare conformă firii, nici fire nu există». Motivul constă în faptul că lucrarea, prin creație, este imanentă firii, îi este intrinsecă și izvorăște din creația însăși. Lucrarea naturală este o caracteristică înăscută a firii, pe care o structurează, spune Sfântul Maxim. Lucrarea face parte din rațiunile pe care Dumnezeu le-a sădit în fire prin actul creator. Fiind rațiunea naturii, adică principiul esențial și constitutiv al ființei, lucrarea constituie, prin urmare, definiția ontologică a naturii. Firea se manifestă primordial și în mod direct prin lucrarea sa. Lipsa lucrării naturale a unei ființe postulează și inexistența acesteia, pentru că existența unei naturi implică existența unei lucrări care îi aparține în mod firesc. Firea nu poate exista, nici nu poate fi cunoscută în afara lucrării sale firești. O fire fără lucrare este contradictorie în sine, un nonsens”².

„Dacă mărturisim două firi în Hristos, trebuie să mărturisim și cele două lucrări naturale ale Sale, conform celor două firi al căror ipostas este, căci Hristos posedă două lucrări. Prin lucrarea Sa dumnezeiască, El săvârșește lucruri care țin în mod esențial de divinitate (ca de pildă minunile), iar prin lucrarea Sa omenească săvârșește cele ce țin esențial de partea omenească (de exemplu faptul de a respira, de a vorbi, de a vedea, de a auzi). Două firi cu proprietăți esențial diferite nu pot avea o singură și aceeași lucrare”³.

¹ *Ibidem*, p. 125.

² *Ibidem*, pp. 126-127.

³ *Ibidem*, p. 128.

„Pe parcursul demersului antimonofizit al Sfântului Maxim Mărturisitorul, am văzut că Hristos este recunoscut ca fiind de o ființă cu Dumnezeu și cu oamenii doar dacă sunt mărturisite în El două firi păstrate nealterate în integralitatea lor naturală. Același lucru se impune și în privința lucrărilor. Hristos este în mod real Dumnezeu adevărat și Om adevărat numai dacă recunoaștem în El două lucrări corespunzătoare celor două firi ale Sale. În caz contrar, Hristos ar fi sau numai Dumnezeu sau numai Om, iar lucrarea Sa ar trebui să fie sau necreată sau creată, pentru că nu se poate vorbi, în același timp, despre o lucrare naturală necreată și creată, despre o lucrare «necreată-creată» sau, după cum afirmă Sfântul Maxim, «despre o lucrare de mijloc între necreat și creat»¹.

„Monoenergiștii făceau obiecția că lucrarea unică a lui Hristos nu aparține firilor Sale, ci ipostasului Său unic”², „negând prin urmare existența unei lucrări omenești în Hristos, din pricină că această fire nu avea propriul său ipostas uman care să poată folosi această lucrare. Pentru ei două lucrări însemnau două ipostasuri. Sfântul Maxim le-a răspuns că nu există reciprocitate obligatorie între lucrarea umană și ipostasul uman, după cum nu există nici între firea omenească și propriul său ipostas. În afara ipostasului o fire nu are lucrare, însă enipostaziată într-un ipostas deja existent ea își menține lucrarea naturală”³. „Deci pentru faptul că firea omenească există în mod real, adică este înzestrată cu lucrare, nu trebuie să deducem că există un ipostas uman alături de cel divin. În Hristos nu există decât un singur ipostas, cel divin, care la plinirea vremii a enipostaziat firea omenească împreună cu lucrarea sa constitutivă. Acest ipostas unic al Fiului lui Dumnezeu întrupat este cel care săvârșește atât lucrurile

¹ **Ibidem**, p. 129.

² **Ibidem**, p. 130.

³ **Ibidem**, p. 131.

dumnezeiești, cât și cele omenești, neexistând decât un singur subiect făptuitor, Cuvântul întrupat, care săvârșește lucrurile conform celor două firi și celor două lucrări ale Sale, al căror ipostas este, atât în chip dumnezeiesc, cât și omenesc. Unicitatea săvârșitorului nu exclude nicidecum dualitatea lucrărilor Sale, după cum nu exclude nici dualitatea firilor”¹.

„Pentru a respinge teza lucrării unice ca lucrare ipostatică sau aparținând ipostasului unic al lui Hristos, Sfântul Maxim face de asemenea apel la teologia trinitară. Conceperea lucrării ca proprietate a ipostasului este imposibil de susținut pentru Sfântul Părinte, căci ea implică trei lucrări în Sfânta Treime, ori în vremea respectivă era recunoscut de toată lumea că lucrarea unică divină (precum și voința unică) este comună ipostasurilor trinitare, fiind lucrarea firii dumnezeiești unice. O lucrare divină distinctă de firea dumnezeiască ar separa ipostasurile de firea lor comună sau ipostasurile între ele. Această mărturisire de credință a unei singure firi și a unei singure lucrări divine era un fapt dogmatic încetățenit încă din vremea Părinților capadocieni”².

„Raționamentul Sfântului Maxim este foarte clar, de vreme ce în Sfânta Treime lucrarea este una, rezultă că lucrarea depinde de fire și nu de ipostas. Transpunând această realitate trinitară în context hristologic, Sfântul Părinte trage concluzia că, în conformitate cu cele două firi, al căror ipostas este, Hristos posedă și două lucrări”³. „Apoi, mărturisirea unei singure lucrări ipostatice Îl separă pe Hristos de omenitatea pe care a enipostaziat-o. Dacă lucrarea lui Hristos a aparținut ipostasului dumnezeiesc, opera de răscumpărare a lumii, pe care a realizat-o prin cheneză, nu este și omenească, firea Sa umană neluând parte, în mod efectiv, prin propria lucrare, la realizarea

¹ *Ibidem*, p. 132.

² *Ibidem*, p. 133.

³ *Ibidem*, p. 134.

răscumpărării. Neavând lucrare umană, Cuvântul întrupat nu săvârșește și ca om mântuirea oamenilor”¹.

„Înainte de a recunoaște incompatibilitatea evidentă a monoenergismului cu adevărata credință, Pyrrhus, fostul Patriarh al Constantinopolului, s-a declarat gata să recunoască două lucrări în Hristos, în sensul unei lucrări divine active și a unei lucrări umane pasive deoarece, spunea el, dacă recunoaștem realitatea dumnezeiască în calitate de lucrare (activitate, mișcare activă), trebuie să admitem, prin contrast, lucrarea umană ca și patimă (pasivitate)”². Sfântul Maxim i-a răspuns acestuia că „nicio ființă nu este cunoscută sau definită prin contrast, juxtapunere, paralelism sau comparație cu o alta, ci prin calitatea naturală specifică, prin rațiunea firii sale. Lucrarea omenească a lui Hristos, dacă într-adevăr există, trebuie recunoscută în ea însăși și nu prin contrast cu cea divină. În plus, continuă Sfântul Părinte, dacă în conformitate cu principiul contrastului, lucrarea omenească a lui Hristos este văzută ca și pasivă pentru faptul că lucrarea Sa dumnezeiască este activă, în baza aceluiași raționament, putem afirma, de asemenea, că firea omenească este rea, doar pentru că firea dumnezeiască este bună. Și invers, dacă pasivitatea lucrării umane determină activitatea lucrării dumnezeiești, Sfântul Maxim arată că se poate ajunge fără nici o împiedicare până la a afirma că negativitatea firii omenești determină bunătatea firii dumnezeiești”³.

„Mișcarea sau lucrarea creaturii este pasivă, în sensul că ființele nu sunt create sau mișcate prin ele-însele, ci prin lucrarea divină creatoare. Aceasta din urmă este activă pentru faptul că ea este cauza care a creat și susține universul, în timp ce lucrarea umană este pasivă prin faptul că depinde de actul

¹ **Ibidem**, p. 135.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, pp. 136-137.

divin creator. Sfântul Maxim folosește termenul «pasiv» pentru lucrarea omenească și în alt context, acela al îndumnezeirii firii omenești a lui Hristos și a omului în general, pentru că Sfântul Părinte face distincție între funcția generatoare și cea primitoare a firii omenești. Aceasta, prin faptul că este îndumnezeită (și prin urmare nu auto-îndumnezeită) este numită pasivă, în timp ce actul divin, ca sursă adevărată a îndumnezeirii, este numit lucrare. Îndumnezeirea umanului este o înălțare mai degrabă suportată decât săvârșită, căci înălțarea este pătimită de cel care este înălțat și lucrată de cel care înalță. În concluzie, lucrarea omenească este pasivă numai atunci când atât cauza sa primă, cât și existența sa ultimă sunt înrădăcinate în actul dumnezeiesc creator și îndumnezeitor. În orice alt context, ea este activă, asemenea lucrării dumnezeiești. Cele două se unesc în mod desăvârșit, deși fără amestecare, în interiorul unei perihoreze dinamice, în ipostasul divin al Cuvântului întrupat”¹.

„Pentru a afirma faptul că unirea celor două lucrări în Hristos nu se realizează prin preponderența naturală a activității divine asupra pasivității umane, ci că amândouă, păstrându-și diferențele specifice, subzistă într-o relație dinamică, Sfântul Maxim se sprijină pe noțiuni ca: întrepătrundere, perihoreză, comuniune, lucrare teandrică, comunicare, unire”². „Toți acești termeni semnifică faptul că cele două lucrări firești ale lui Hristos nu sunt unite una cu cealaltă în mod vertical, într-o supremație a divinului, în calitate de element conducător, asupra umanului pasiv, ci amândouă se întrepătrund orizontal într-o mișcare circulară dinamică”³.

„Răspunzând unei întrebări puse de monahul Gaius, la sfârșitul epistolei adresate acestuia, Sfântul Dionisie Areopagitul

¹ *Ibidem*, pp. 138-139.

² *Ibidem*, p. 139.

³ *Ibidem*, p. 140.

a scris că Fiul lui Dumnezeu întrupat «nu era om, cu siguranță că nu a fost om, căci fiind printre oameni, El le era superior. Cu adevărat S-a făcut Om, dar mai presus de om, pentru că săvârșea lucrurile dumnezeiești nu ca Dumnezeu, nici lucrurile omenești ca om, ci fiind Dumnezeu făcut om s-a manifestat printr-o anumită lucrare nouă, teandrică»¹. „Preluând expresia: «o anumită lucrare nouă, teandrică», monofiziții au înlocuit termenul «lucrare nouă» cu cel de «lucrare unică», dând expresiei Sfântului Dionisie un cu totul alt conținut teologic. Sfântul Sofronie al Ierusalimului a interpretat această expresie într-un sens dioenergist. Cu toate acestea, adevăratul răspuns la această problemă l-a dat Sfântul Maxim Mărturisitorul în capitolul al V-lea, din lucrarea sa «Ambigua», care a fost consacrat în întregime comentariului textului dionisian menționat².

Teofan Savu prezintă partea centrală a capitolului al V-lea din „Ambigua”, încheind cu concluzia trasă de Sfântul Maxim că „mântuirea omului a fost realizată de către Hristos în mod teandric, adică atât în chip dumnezeiesc cât și omenesc, prin întrepătrunderea ipostatică a puterilor sau energiilor dumnezeiești și omenești ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, în interiorul «noii lucrări teandrice»³.

În continuare, Teofan Savu face o analiză a comentariului Sfântului Maxim Mărturisitorul la textul dionisian utilizat de monoenergiști. Aici citim că „cele două lucrări ale lui Hristos rămân neatinse după rațiunea lor firească, dar ca mod de subzistență ele sunt unite într-o singură acțiune comună. Fiind enipostaziate în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, cele două lucrări manifestă o singură formă în activitatea lor. Hristos, spune Sfântul Maxim, săvârșea lucrurile printr-un singur

¹ **Ibidem**, pp. 140-141.

² **Ibidem**, pp. 141-142.

³ **Ibidem**, pp. 147-148.

mod de a acționa și Își manifesta felul de a fi nedespărțit al puterii Sale dumnezeiești și al lucrării propriului trup. Niciuna dintre lucrările Mântuitorului nu a fost numai dumnezeiască sau numai omenească, ci toate sunt săvârșite atât dumnezeiește, cât și omenește. Iar această acțiune comună celor două lucrări, întrepătrunderea lor ipostatică orientată spre același scop, iconomia mântuirii noastre, Sfântul Maxim o numește, urmându-l pe Sfântul Dionisie, ca fiind «noua lucrare teandrică»¹.

„Pentru a arăta că formula «noua lucrare teandrică» nu are sens monoenergist, Sfântul Maxim trece la interpretarea termenilor care formează expresia dionisiană. El analizează în două rânduri termenii «nou» și «teandric». Cuvântul «nou», spune el, nu desemnează lucrarea unică a monoenergiștilor, deoarece noutatea vizează calitatea - aceasta înseamnă că lucrarea dumnezeiască este umanizată, iar lucrarea umană îndumnezeită - și nu cantitatea, în sensul de număr. Cuvântul «nou» indică noutatea statutului Fiului lui Dumnezeu asumat prin întrupare, el desemnează caracterul străin și paradoxal al modului de viață al Fiului lui Dumnezeu întrupat, existența Sa teandrică realizată într-o manieră «nouă», necunoscută naturii ființelor»². „Lucrarea teandrică este deci «nouă» prin faptul că ea caracterizează taina cea nouă a întrepătrunderii umanului și divinului în Hristos, unire realizată într-un mod ce covârșește toată mintea. Pentru că cine poate înțelege cum Dumnezeu se face Om, rămânând totuși Dumnezeu? Cum de rămânând Dumnezeu adevărat, El este și Om adevărat? Cunoașterea acestor lucruri este de neînțeles și poate fi simțită numai de cei care se apropie cu evlavie de taina lui Hristos, în sinceritatea inimii lor»³.

¹ *Ibidem*, p. 150.

² *Ibidem*, p. 152.

³ *Ibidem*, p. 153.

„Pentru monoenergiști, termenul «teandric» desemnează lucrarea unică a lui Hristos, o lucrare compusă prin unirea naturală a divinității și a umanității. Sfântul Maxim răspunde că termenul «teandric» nu indică o realitate compusă, un atribut al firii compuse din două extreme, nici un termen de mijloc. Pentru a argumenta acest lucru, Sfântul Părinte face din nou apel la teologia trinitară, spunând că dacă unica lucrare a lui Hristos este desemnată prin termenul teandric¹, atunci înseamnă că în Sfânta Treime nu există decât o singură lucrare, iar lucrarea Tatălui și a Sfântului Duh trebuie să fie și ele teandrice, afirmație care presupune întruparea întregii Sfinte Treimi. Și dacă lucrarea teandrică nu este o lucrare compusă, niciun termen de mijloc între firea divină și cea umană a lui Hristos, nici singura lucrare a Sfinte Treimi, care este în cele din urmă sensul ei? Sfântul Maxim afirmă că Sfântul Dionisie a utilizat această expresie în scopul de a nega separarea divinului și a umanului, prin afirmarea unirii lor. În consecință, expresia Sfântului Dionisie este o perifrază care indică, printr-o formulă adecvată, dubla lucrare a lui Hristos”².

„Această dublă lucrare constituie modul întrepătrunderii celor două lucrări firești ale lui Hristos și anume faptul că lucrarea Sa omenească este îndumnezeită, iar lucrarea Sa dumnezeiască înomenită. Ea este teandrică prin faptul că aparține lui Dumnezeu Care nu este despărțit de trup, sau Omului care nu este separat de dumnezeire. Ea este teandrică pentru că nu desemnează nici numai dumnezeirea, nici simpla omenitate, ci ea corespunde lui Dumnezeu făcut Om,

¹ Termenul „teandric” este compus din cuvintele grecești „Teos” (Θεός), care înseamnă „Dumnezeu” și „andras” (άνδρας), adică „bărbat”, desemnând lucrarea divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat. În mod literal ar fi trebuit ca „teandric” să fie tradus prin „divino-bărbătesc”, însă cu toate că Fiul lui Dumnezeu a fost bărbat, El și-a asumat firea omenească întreagă.

² **Ibidem**, pp. 153-154.

adică înomenit în chip desăvârșit. Ea corespunde ipostasului Cuvântului dumnezeiesc, al Căruia mod de viață după întrupare este conform atât legii dumnezeiești, cât și celei omenești, care se întrepătrund fără amestecare”¹.

„Prin această comunicare, atributele naturale ale fiecărei firi a lui Hristos sunt comunicate reciproc celeilalte firi, fără schimbare sau amestecare. În Cuvântul întrupat toată puterea activă a dumnezeirii s-a întrepătruns, după unirea de nedespărțit, cu toată puterea pătimitoare a omenității Sale. Astfel, Dumnezeu fiind, El săvârșea minunile omenește, prin trupul Său pătimitor prin fire, iar om fiind, El simțea în chip dumnezeiesc pătimirile firii Sale și aceasta datorită libertății Sale dumnezeiești, sau mai degrabă le săvârșea pe amândouă în chip teandric, fiind, în același timp, Dumnezeu și Om. În virtutea acestei comunicări teandrice, I se atribuie Cuvântului dumnezeiesc calități proprii firii omenești (nașterea trupească, suferința, moartea), iar omenității Sale caracteristici proprii firii dumnezeiești (nemurirea, slava, atotputernicia). Este deci posibil să spunem că Dumnezeu S-a născut din femeie, că este pătimitor, că «Unul din Sfânta Treime a pătimit în trup», că «Domnul slavei a fost răstignit» (I Corinteni 2,8), iar aceasta pentru faptul că Hristos nu este numai Dumnezeu, ci și Om”².

„Posibilitatea atribuirii acestor caractere dumnezeiești omenității și a însușirilor omenești dumnezeirii subzistă în unicitatea ipostasului lui Hristos. Și tocmai prin acest fapt comunicarea proprietăților sau întrepătrunderea lucrărilor într-o «nouă lucrare teandrică» se realizează în interiorul ipostasului unic al lui Hristos și nu la nivelul firilor, iar amestecul dintre divin și uman nu are loc”³.

¹ *Ibidem*, p. 155.

² *Ibidem*, pp. 156-157.

³ *Ibidem*, p. 158.

„Cele două lucrări ale lui Hristos sunt în același timp incomunicabile și comunicabile una față de cealaltă. Ele sunt incomunicabile în rațiunea lor firească și comunicabile în ceea ce privește noul lor mod de subzistență în ipostasul Fiului lui Dumnezeu. Astfel, lucrarea omenească, luată în sine însăși, după firea sa, nu poate participa la lucrurile dumnezeiești, cum ar fi de pildă săvârșirea minunilor, dar privită din perspectiva noului mod de subzistență, care îi devine propriu, pentru că este îndumnezeită, prin unirea ipostatică cu lucrarea dumnezeiască, ea o poate face prin conlucrare cu aceasta. În același chip, lucrarea dumnezeiască, prin rațiunea sa, nu poate participa la lucrurile omenești, precum simțirea pătimirii firii omenești, dar privită din perspectiva noului mod de subzistență, care îi devine propriu prin întrupare, pentru că este înomenită, ea o poate face prin colaborare cu lucrarea omenească. Din acest motiv, Sfântul Maxim afirmă că lucrările lui Hristos, considerate după rațiunea lor, sunt firești, însă apreciate în noul lor mod de subzistență, cea dumnezeiască fiind înomenită, iar cea omenească îndumnezeită, amândouă împreună formează «noua lucrare teandrică». Și numai în acest sens, prin faptul că se întrepătrund în mod teandric, cele două lucrări ale lui Hristos pot participa reciproc la lucruri opuse firii lor, cum ar fi săvârșirea de minuni în chip omenesc, prin trupul pătimitor prin fire și simțirea în chip dumnezeiesc a patimilor, prin libertatea firii dumnezeiești. Sfântul Maxim afirmă foarte clar că lucrarea mântuirii noastre se săvârșește în mod teandric prin întrepătrunderea celor două lucrări, cea dumnezeiască fiind înomenită, iar cea omenească îndumnezeită”¹.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în negarea lucrării umane active în Hristos un atentat grav adus realității iconomiei mântuirii noastre, pentru că aceasta nu este săvârșită doar în

¹ **Ibidem**, pp. 159-160.

chip dumnezeiesc, prin faptul că Hristos este Dumnezeu adevărat, înzestrat cu lucrare divină, ci și omenește, prin faptul că Hristos este, în egală măsură, Om adevărat, înzestrat cu lucrare omenească. Înomenind lucrarea dumnezeiască prin întrepătrunderea cu lucrarea omenească, El a realizat iconomia mântuirii noastre în chip teandric. Aceasta vădește faptul că El săvârșea lucrurile dumnezeiești și omenești atât dumnezeiește, cât și omenește. În persoana lui Hristos cele două lucrări se întrepătrund ipostatic, opera mântuitoare fiind săvârșită atât în chip dumnezeiesc cât și omenesc. Mântuirea omului este obiectivul celor două lucrări cu care sunt înzestrate omenitatea și dumnezeirea lui Hristos”¹.

„Contribuția personală adusă de Sfântul Maxim Mărturisitorul la formularea învățăturii de credință a Bisericii constă în faptul că, pentru prima dată în istoria dogmelor, firea umană apare și ea menționată, în mod incontestabil, la temelia operei mântuitoare a lui Hristos”². „Această manifestare deplină a dumnezeirii în trup și a umanului prin intermediul ipostasului divin constituie garanția absolută a eficienței mântuirii săvârșite de către Fiul lui Dumnezeu întrupat și oferită neamului omenesc cu scopul îndumnezeirii”³. „Faptul că Hristos realizează iconomia mântuirii noastre dumnezeiește și omenește, prin cele două lucrări ale Sale, are o importanță primordială pentru Sfântul Maxim, fiindcă este pus în discuție scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu: depășirea stricăciunii și a morții, pe de o parte, și îndumnezeirea omului, pe de alta. Stricăciunea și moartea sunt depășite prin faptul că vremelnicia firii - în care s-au înrădăcinat stricăciunea și moartea - este trăită de Hristos într-un mod dumnezeiesc, lucrarea Sa umană fiind pătrunsă de lucrarea divină. Asumându-

¹ *Ibidem*, p. 164.

² *Ibidem*, pp. 165-166.

³ *Ibidem*, pp. 168-169.

și în mod liber pătimirile firii, Hristos le depășește din interior și ne redă pe noi nouă înșine, eliberându-ne din robia stricăciunii și a morții. Iar îndumnezeirea ne este oferită prin aceea că în Hristos lucrurile dumnezeiești sunt săvârșite omenește, lucrarea Sa divină fiind înomenită. Pătrunzând în inima lumii create sau întrupându-se prin cheneză, Hristos ne-a oferit puțința îndumnezeirii, redându-ne astfel și Lui Însuși, precum și Tatălui, prin har. Sfântul Maxim afirmă cu deosebită tărie că iconomia mântuirii este o lucrare teandrică. În realizarea acesteia, umanul și divinul conlucrează în mod dinamic, fără ca vreuna din părți să precumpănească asupra celeilalte. Și una și cealaltă lucrează împreună în mod liber, într-o sinergie perfectă”¹.

În cel de-al patrulea capitol al tezei sale de doctorat, Teofan Savu vorbește despre perihoreza celor două voințe ale lui Hristos, primul subcapitol de aici fiind intitulat: „Sfântul Maxim Mărturisitorul - apărător al credinței ortodoxe împotriva negației monotelite”.

În anul 634, Patriarhul Serghie al Constantinopolului a renunțat la mărturisirea unei singure lucrări în Hristos, introducând în locul acesteia în mod subtil o altă învățătură greșită, monotelismul, conform căreia Domnul Hristos avea o singură voință. În perioada respectivă, Sfântul Maxim Mărturisitorul se afla în Africa de Nord, unde „a scris un număr considerabil de tratate antimonotelite, încurajându-i pe Episcopii africani să se reunească în mai multe sinoade locale, pentru a combate această nouă erezie. În anul 645, la Cartagina, în prezența celor mai înalte autorități ecleziastice și politice din Africa, Sfântul Maxim a purtat o discuție cu Pyrrhus, fostul Patriarh monotelit al Constantinopolului, expunându-i, punct cu punct, greșelile ereziei monotelite. Recunoscând că a greșit, Pyrrhus a hotărât să-l însoțească pe Sfântul Maxim la Roma, pentru a-și renega

¹ **Ibidem**, pp. 170-171.

public greșeala. Cu toate acestea, la scurt timp, el a revenit la monotelism, fiind anatematizat de Papa Teodor I”¹.

„Sfântul Maxim a călătorit la Roma, unde a fost inspiratorul doctrinal al Sinodului de la Lateran, convocat de noul papă, Martin I, în anul 649. Sinodul a condamnat Typos-ul promulgat de Patriarhul Pavel al Constantinopolului și de Împăratul Constanțiu al II-lea, care interzicea atât mărturisirea unei singure voințe, cât și a două voințe în persoana lui Hristos. Papa Martin și Maxim Mărturisitorul au fost aduși cu forța la Constantinopol și acuzați de înaltă trădare. Papa a fost deportat în Crimeea, unde a murit în anul 655”². „În anul 662 un sinod monotelit l-a condamnat pe Maxim Mărturisitorul la exil. După ce i s-au tăiat limba și mâna dreaptă, acesta a fost deportat, împreună cu Anastasie, ucenicul său credincios, în ținutul lazilor (Georgia de astăzi), unde, în 13 august 662, s-a mutat la cele veșnice”³.

„Maxim Mărturisitorul a intuit faptul că monotelismul nu era de fapt decât un monoenergism deghizat. Termenii mono-energiști au fost înlocuiți cu noțiuni monotelite, dar conținutul lor a rămas același. Cu toate că în scrierile Sfântului Maxim nu putem identifica o diferență esențială între termenii «lucrare» și «voință», aceștia nu se confundă, amândoi exprimând aceeași realitate a firii, ale cărei principii esențiale și constitutive sunt. Atât lucrarea, cât și voința rezultă din fire, îi sunt imanente și o determină pe aceasta”⁴, „însă întotdeauna voința este menționată înaintea lucrării”⁵.

Monotelismul nu era o învățătură nouă, pentru că Arie, Eutihie, Apolinarie și Nestorie vorbeau și ei despre o singură

¹ **Ibidem**, p. 175.

² **Ibidem**, p. 176.

³ **Ibidem**, p. 180.

⁴ **Ibidem**, p. 182.

⁵ **Ibidem**, p. 184.

voință în Hristos. Sfântul Maxim afirmă că „o fire lipsită de voință, în calitate de atribut esențial sau de proprietate firească indispensabilă, își pierde calitatea sa de fire. Nu există fire omenească fără voință, pentru că aceasta este o însușire naturală care susține calitățile aparținătoare firii. Fire lipsită de voință nu există, cele două fiind inseparabile. Negarea unei voințe care aparține în mod esențial firii duce, în consecință, la dispariția sau cel puțin la diminuarea firii respective. Având două firi desăvârșite, nediminuate, Hristos, în funcție de acestea, este înzestrat cu două voințe, aceasta fiind condiția indispensabilă a realității condiției Sale divine și a condiției Sale umane”¹. „Asumându-Și firea omenească în ipostasul Său, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat și realitatea care definește această fire, adică voința. În caz contrar, El ar fi respins propria creație sau i-ar fi refuzat omenirii tămăduirea lăuntrică, privându-ne astfel de desăvârșirea mântuirii”².

„Monoteliții, asemenea monofiziților și monoenergiștilor, făceau voința (și lucrarea) dependentă de ipostasul unic al lui Hristos, iar nu de cele două firi, făcând o confuzie gravă între proprietățile aparținătoare firii și cele aparținătoare persoanei. Întrucât întreaga lor abordare era clădită pe această confuzie, Sfântul Maxim a insistat întotdeauna asupra faptului de a nu se confunda unele cu altele realitățile care sunt distincte”³.

„Monoteliții afirmău că voința divină și cea umană formează împreună o singură voință compusă, după chipul ipostasului unic al lui Hristos. Sfântul Maxim afirmă, în mod clar, că în Hristos nu poate exista o sinteză naturală a celor două voințe, după cum nu poate fi în El o fire compusă. O voință compusă caracterizează o fire compusă, fapt care rupe deofințimea dintre

¹ **Ibidem**, p. 187.

² **Ibidem**, p. 188.

³ **Ibidem**, pp. 189-190.

Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Tatăl, Acesta din urmă neavând, în mod sigur, o fire compusă. O voință compusă ar mai presupune și alte sinteze, care, în consecință, ar face confuzie între rațiunile specifice divinului și umanului, creatului și necreatului”¹. „Între voințele lui Hristos, continuă Sfântul Maxim, nu poate exista contradicție sau dezacord, deoarece amândouă urmăresc, în perfectă armonie, același scop: mântuirea lumii. Această armonie desăvârșită este posibilă prin faptul că voința omenească a lui Hristos nu subzistă într-un ipostas omenesc, ci dumnezeiește, în ipostasul Cuvântului. În interiorul ipostasului divin, firea omenească se supune de bunăvoie firii dumnezeiești. După întrupare, în ipostasul dumnezeiesc al Fiului se desfășoară, printr-o lucrare concretă, atât voința divină cât și cea umană. Urmărind în ipostasul unic același obiectiv - răscumpărarea omenirii - cele două voințe ale lui Hristos se unesc într-o singură voință, fiecare fiind păstrată nealterat în integralitatea și libertatea care îi sunt esențiale”².

„Una dintre caracteristicile specifice ale gândirii Sfântului Maxim este analiza pe care o face voinței umane în actele sale. Diferitele aspecte ale actului voinței au fost studiate amănunțit și în special distincția dintre voința firească și consimțământ sau între «a voi» și «modul de a voi». Voința firească - însușire fundamentală, ontologică a firii omenești - este capacitatea înnăscută a naturii omenești de a vrea. Ea este proprietatea esențială a firii umane, făcând parte din rațiunile pe care Dumnezeu le-a sădit în ființa ei prin creație”³. „Voința firească indică ființa autentică și de cea mai mare profunzime a firii umane, fiind definită de Sfântul Maxim nu doar ca dorința de a fi, de a trăi, de a se sustrage non-existenței, ci și ca o mișcare cu finalitate, ca un elan liber către

¹ *Ibidem*, p. 193.

² *Ibidem*, pp. 194-195.

³ *Ibidem*, p. 196.

Dumnezeu. În acest sens, voința firească denotă libertatea umană în general, deoarece omul este cu adevărat liber numai când acționează conform firii sale. Această putere intrinsecă a voinței omenești de a se orienta către Dumnezeu trebuie să fie dusă la bun sfârșit în viața concretă a persoanei umane. Aceasta pentru că numai în persoană se concretizează voința firească. Ceea ce în voința omenească se găsește doar în virtualitate, trebuie să devină act în persoană. Această punere în practică a voinței firești prin persoană este numită în opera Sfântului Maxim modul, felul voinței ori consimțământul. Capacitatea de a voi și voința efectivă nu sunt același lucru, precum capacitatea de a vorbi nu este același lucru cu vorbirea propriu-zisă, pentru că noi avem permanent capacitatea de a vorbi, însă nu vorbim continuu. În timp ce prima este proprie firii, sălășluind în esența acesteia, a doua ține de cugetul interior al omului, afirmându-se în urma cugetării celui ce vorbește. Tot astfel trebuie să ne imaginăm și posibilitatea de a voi și voința efectivă”¹.

„Voința firească poate să își realizeze dispoziția sa fundamentală, aceea de a fi în acord desăvârșit cu Creatorul, numai prin alegerea concretă luată în «sfatul» de taină al persoanei. În acest scop, voința personală sau consimțământul ar trebui să se identifice întotdeauna cu voința firească. Cu toate acestea, omul nu și-a urmat mișcarea firească a voinței sale și prin «iubirea de sine» (în care Sfântul Maxim vede sursa tuturor patimilor) a căzut în păcat și în moarte. Consimțământul sau modul transpunerii în act a voinței firești a omului s-a opus rațiunii firii și, prin urmare, lui Dumnezeu. În loc să își conformeze demersul personal la ceea ce Dumnezeu înscrisese în firea sa, omul a preferat contrariul și o dublă rivalitate a apărut în existența sa: față de Dumnezeu și față de sine însuși. Păcatul nu l-a așezat pe om doar în contradicție cu voința divină, ci și cu propria voință naturală, care structural este

¹ *Ibidem*, pp. 197-198.

în acord cu Dumnezeu. Astfel, omul păcătos este în contradicție cu sine însuși, altfel spus, nu mai este «om»¹.

„Din pricina acestei duble opoziții, față de Dumnezeu și față de sine însuși, care a fost introdusă în viața sa, omul nu mai duce o viață conformă cu firea, pentru că a rătăcit calea care ducea spre scopul său firesc. Afectat de păcat, consimțământul său se învâрте încoace și-ncolo, cugetă asupra contrariilor, caută ceea ce nu cunoaște și ia decizii în necunoștință de cauză. Consimțământul, impregnat de păcat, definește situația omului, care ia decizii în privința unor lucruri necunoscute, îndoielnice și potrivnice, fiind lipsit de cunoașterea absolută a obiectului dorit. Aceasta implică ezitarea, rătăcirea, suferința, libertatea de a alege, de a se revolta, de a acționa împotriva firii. Totuși voința firească nu a fost contaminată în esența sa, în rațiunea sa firească, ci numai modul de exercitare al acestei voințe a fost modificat și pervertit². „Nefiindu-i afectată de păcat rațiunea firească, omul are posibilitatea de a-și reorienta liberul său arbitru (consimțământul), de a abandona calea nefirească pe care s-a angajat prin păcat și să redevină din nou conform firii, adică conform voinței divine. Cu toate acestea, prin iubirea de sine, omul a insistat să rămână pe calea irațională a autodistrugerii și numai întruparea Fiului lui Dumnezeu a putut opri această tendință distructivă a omului. Asumându-și în ipostasul Său dumnezeiesc voința omenească și restaurând-o din interior, Fiul lui Dumnezeu ne-a redat puterea de a regăsi drumul pierdut, de a ne pune de acord consimțământul cu voința firească, de a înceta lupta cu noi înșine și de a ne opune voii lui Dumnezeu. Hristos a restituit ei însăși firea omenească și ne-a împăcat în El Însuși cu Dumnezeu Tatăl și unii cu alții, astfel încât liberul nostru arbitru (consimțământul) să nu se mai opună rațiunii firii, iar noi

¹ *Ibidem*, pp. 198-199.

² *Ibidem*, pp. 199-200.

să devenim de neclintit în libertatea noastră de a alege, după cum suntem în firea noastră”¹.

„Totuși, întrebarea care se pune este următoarea: cum poate Hristos să îi împace pe oameni cu Dumnezeu și să le dea posibilitatea de a-și conforma liberul arbitru cu rațiunea firii dacă nu Își asumă și voința de a consimți? Aceasta pentru că nu putem afirma că în Hristos există o voință oscilantă și care consimte. În acest caz, L-am prezenta pe Mântuitorul nu doar ca pe un simplu om, ci și schimbător și păcătos, pentru că liberul arbitru poate opta pentru lucruri contradictorii, căutând ceea ce nu cunoaște și luând decizii în necunoștință de cauză. Posibilitatea de a alege între bine și rău este un semn de slăbiciune, iar voința oscilantă nu I se potrivește în niciun chip lui Hristos, Care are ipostas dumnezeiesc. Într-adevăr, întrucât acesta este ipostasul unic al Cuvântului întrupat, în El nu este loc pentru o voință oscilantă. În noi, voința firească subzistând într-un ipostas uman, ia în acesta forma liberului arbitru. Cu toate acestea, în Hristos voința firească nu se manifestă printr-un ipostas uman, ci prin cel dumnezeiesc, încât voința oscilantă nu își află sălaș. Sfântul Maxim o spune aceasta foarte clar, când afirmă că voința oscilantă este o trăsătură distinctivă nu a firii, ci a persoanei și a ipostasului. O voință oscilantă în Hristos ar introduce o dedublare a persoanei Sale, ar face posibil păcatul și, în consecință, ar face imposibilă mântuirea”². „Unicitatea ipostasului lui Hristos exclude în mod categoric voința oscilantă în Acesta. Subzistând dumnezeiește într-un ipostas divin, care îi imprimă forma sa desăvârșită de a acționa, voința omenească a lui Hristos nu poate fi caracterizată prin căutări, prin ezitarea în fața unei opțiuni, prin îndoială sau prin posibilitatea de a alege în mod greșit. Deși desăvârșit omenească în rațiunea sa firească, voința omenească a lui Hristos

¹ **Ibidem**, pp. 200-201.

² **Ibidem**, pp. 201-202.

nu posedă un mod al libertății oscilante într-un ipostas uman, ci un mod divin de subzistență: acela al unirii ipostatice în persoana Unuia din Sfânta Treime Care s-a întrupat”¹.

„Revenind la întrebarea noastră: Dacă Hristos nu Și-ar fi asumat voința de a consimți, atunci cum a reușit să o tămăduiască? Și cum interpretăm cuvintele Sfântului Apostol Pavel: «De dragul nostru L-a făcut El păcat pe Cel ce n-a cunoscut păcatul» (II Corinteni 5,21)? Sfântul Maxim răspunde la aceasta prin învățătura despre asumare, care poate avea două sensuri: asumarea firească sau substanțială și asumarea relațională. Deosebirea dintre cele două feluri de asumare este prezentată de Sfântul Maxim în felul următor: asumarea substanțială - datorită firii se asumă ceea ce ține în mod natural de aceasta, iar asumarea relațională - datorită sentimentului de prietenie, noi ne asumăm și prețuim ceea ce aparține altora, fără a pătimi și fără a ni le împotriva. Conform asumării relaționale noi ne însușim lucrurile altora, fără a le și săvârși”².

„Prin asumarea substanțială, Fiul lui Dumnezeu Și-a însușit la întrupare firea și voința omenească, aceasta fiind o luare în posesie ontologică a rațiunii firii. Însă prin întrupare, Hristos nu este doar de o ființă cu oamenii, ci stabilește și o comuniune personală tainică, o legătură de iubire cu aceștia. Aceasta este ceea ce Sfântul Maxim numește asumare relațională, conform căreia Hristos Își însușește modul existenței noastre nesupuse sau condiția păcatului omenesc, fără ca El Însuși să îl săvârșească. Hristos nu doar Își însușește cu precădere partea pătimitoare a firii omenești, ci Își ia asupra-Și, din iconomie, ca un prieten al oamenilor, și capacitatea umană de a greși, împotrivirea și nesupunerea omului față de Dumnezeu, cu alte cuvinte voința de a consimți. Iar aceasta pentru a face să renască liberul arbitru

¹ *Ibidem*, pp. 202-203.

² *Ibidem*, pp. 203-204.

afectat de păcat al omului, de a-i împărtăși cele ale Sale, făcându-l potențial nepătimitor și nestricăcios încă din viața pământească. Cât despre cele de care omul se face vinovat (împotrivirea și nesupunerea față de Dumnezeu, spre exemplu) nu este incorect să le atribuim omenității lui Hristos. Însă dacă acestea nu se află în noi conform firii noastre, ci în contradicție cu rațiunea acesteia, o astfel de atribuire nu ar fi oare altceva decât o pură închipuire? Nicidecum, deoarece El o săvârșește numai prin asumare relațională, din iubire, după cum și capul simte suferința întregului trup ori asemenea medicului care își însușește durerile bolnavului, și aceasta până când vine izbăvirea de ele, pentru că Dumnezeu, Care S-a făcut Om pentru noi, le-a nimicit în întregime, prin puterea participării noastre la trupul Lui. Căci patimile se deosebesc în funcție de un dublu principiu: unul este cel al durerii, iar celălalt al greșelii. Primul caracterizează firea noastră, al doilea îi este total străin. Ca și Om, Cuvântul întrupat și L-a asumat în principal pe primul, în mod liber, garantând astfel particularitățile firii noastre și, în același timp, ștergând osânda noastră. Însă pentru apropierea sa de oameni El Și-a asumat prin iconomie și pe al doilea, care se arată în noi prin felul de a fi nesupuși, pe care nimicindu-l complet, după cum focul topește ceara și soarele risipește ceața, El ne-a comunicat ceea ce Îi era propriu și devenind nepătimitor, ne-a făcut nestricăcioși, după cum a făgăduit”¹.

„Prin această legătură a iubirii, de preluare a destinului personal al omului și al voinței sale de a consimți, Hristos acceptă moartea în locul păcătoșilor, omorând-o pe cruce (I Petru 2,24). Iubirea «ne bună», până la cruce, unde Hristos reunește omul în punctul cel mai de jos al condiției sale de rob, este singurul mod de a convinge libertatea umană fără a o constrânge. Nicio putere, nici măcar cea dumnezeiască, nu poate converti din exterior

¹ **Ibidem**, pp. 204-205.

liberul arbitru, ale cărui profunzimi comunică cu abisul iadului. Însă chenoza Fiului lui Dumnezeu a eliberat omul din infinitul negativ al liberului său arbitru, printr-o coborâre mai profundă decât acesta, făcând dovada unei libertăți mai puternice decât moartea, care este iubirea, căci din iubire de oameni «S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând» (Filipeni 2,7), chip pe care l-a unit cu El Însuși, fără schimbare, după ipostas, făcându-Se asemenea nouă, Unul dintre noi și pentru noi, Om adevărat, încât le-a părut necredincioșilor că nici nu este Dumnezeu”¹.

„Hristos, ca ipostas divin lipsit de păcat, nu-Și asumă în mod ontologic voința de a consimți sau liberul-arbitru al omului, ci îl convinge prin chenoza Sa, prin dovedirea până la cruce a iubirii Sale «nebune». Chenoza suferinței și a morții lui Hristos Dumnezeu este singura capabilă să convertească și să renască liberul arbitru al omului. Dacă Dumnezeu, Care prin fire mântuiește, nu a mântuit pe nimeni până nu S-a smerit de bunăvoie, cum ar putea omul, care prin fire este mântuit, să se mântuiască sau cum ar putea să-i izbăvească pe alții fără să se smerească? Dumnezeu și creștinul care are întipărită în profunzimile ființei sale pecetea smereniei nu se impun prin legea celui mai tare, ci recurg la cel mai înalt grad al iubirii spre a câștiga iubirea omului, exercitând asupra liberului arbitru al acestuia o putere de convertire mai puternică decât orice constrângere. În consecință, libertatea omului nu cedează decât sub influența unei chenoze extreme, manifestată de Hristos cu precădere în timpul agoniei din Grădina Ghetsimani”².

Analizând cuvintele rostite de Mântuitorul în Grădina Ghetsimani: „Părinte, de voiești, depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu voia Mea, ci voia Ta să se facă!” (Luca 22,42), Patriarhul Serghie a afirmat că aici a fost „manifestată voința

¹ **Ibidem**, pp. 205-206.

² **Ibidem**, pp. 206-207.

unică a lui Hristos, cea divină, pe care o are în comun cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Pentru Sfântul Maxim, atitudinea lui Hristos în fața morții are o cu totul altă semnificație. El descoperă aici actul liber prin excelență al voinței umane a lui Hristos aflată în acord perfect cu voința divină. Pentru Sfântul Părinte, atribuirea rugăciunii din Grădina Ghetsimani voinței omenești a lui Hristos este o realitate absolută. Aceasta rezultă evident din faptul că Hristos numai în calitate de Om putea accepta paharul morții pentru mântuirea lumii. Acceptarea Lui este un act de ascultare, ori ascultarea nu caracterizează raportul dintre Fiul și Tată după firea sau voința divină, care le sunt comune, ci după firea și voința umană, care există numai în Hristos. Rugăciunea din Ghetsimani, smerită și supusă în fața Tatălui, nu poate să exprime voința divină, căreia toate îi sunt cu putință și care nu poate manifesta ceva propriu, deosebit de Tatăl. Fiul, spune Sfântul Maxim, S-a făcut ascultător, iar aceasta nu a făcut-o ca Dumnezeu, ci ca Om, pentru că El era înzestrat cu voință și în calitate de Om. Din iubire față de om, Tatăl a hotărât ca Fiul să bea paharul pătimirii pentru mântuirea lumii. Aceasta este și dorința Fiului, prin unica și aceeași voință divină, comună celor trei persoane ale Sfintei Treimi, însă El dorește aceasta și prin angajarea voinței umane, care îi este proprie numai Lui. Mântuirea lumii devine astfel obiectul celor două voințe ale Cuvântului, unite într-un consimțământ suprem și într-o întrepătrundere desăvârșită¹.

„Teama lui Hristos la apropierea morții, afirmă Sfântul Maxim, este o temere a firii, făcând parte integrantă din firea și voința omenească. Este necesar să existe concordanță între fire și voință, iar firea să aibă dorința să nu moară, ci să opteze să rămână în viața prezentă. Nu este nimic reprobabil dacă trupul nu vrea să moară. Este ceva firesc. Teama în fața morții nu este rea în sine, pentru că ea aparține lucrurilor firești și ireproșabile, adică

¹ **Ibidem**, pp. 209-210.

rațiunilor firii, rațiuni pe care Dumnezeu le-a sădit în creație. Firea omenească, creată din nimic, posedă prin însăși creația sa puterea înăscută de a se alipi de existență și nu de non-existență. Din pricina acestei puteri, inerente ființei sale celei mai profunde, cele create tind spre ceea ce le menține în firea lor, spre ceea ce poate să le păstreze existența, respingând ceea ce le poate distruge. Dacă una dintre caracteristicile firii și voinței omenești este alipirea de viață și respingerea a tot ceea ce se opune acesteia, Fiul lui Dumnezeu, enipostaziind firea omenească cu toate proprietățile sale firești, Și-a asumat deplin și această voință de a fi, de a trăi, de a tinde spre propria desăvârșire. Confruntându-se cu moartea, care luptă împotriva tendinței omenești de a-și menține existența proprie, Hristos, în timpul patimilor Sale, a trăit sentimentul de aversiune sau respingere a acesteia”¹.

„În intenția de a nega caracterul firesc al acestei respingeri, adică apartenența acesteia la voința umană a lui Hristos, Pyrrhus a afirmat că dacă teama aparține, în mod firesc, umanității lui Hristos, fiindu-i inerentă, atunci și păcatul i-ar fi real și natural, pentru că păcatul este legat de teamă. Răspunzându-i, Sfântul Maxim face distincția între teama conformă firii (care are tendința de a se alipi de existență și a respinge neexistența) și teama împotriva firii (o angoasă lipsită de sens)”². „Sfântul Părinte arată în mod clar că nu există contradicție între cele două dorințe exprimate de Hristos ca om în timpul patimilor Sale. Atunci când cere în mod liber ca paharul să fie îndepărtat de la El, Hristos Își manifestă atașamentul față de existență, care nu poate fi în contradicție cu Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Însuși se află la originea acestei puteri firești de a respinge nonexistența. Nimic din cele firești nu este contrar lui Dumnezeu. Prin urmare, a respinge moartea ca om și a fi în acord cu Dumnezeu, nu sunt

¹ *Ibidem*, pp. 213-214.

² *Ibidem*, p. 214.

două lucruri contradictorii. Manifestarea deplină și voluntară a acestei respingeri a morții își află motivația, spune Sfântul Maxim, în confirmarea realității întrupării Fiului lui Dumnezeu. Ajungând să simtă teama de moarte, Hristos Și-a arătat, în mod clar, asumarea deplină a firii omenești, lipsită de orice aparență dochetistă”¹. „După ce Și-a manifestat deplinătatea firii Sale omenești prin teama în fața morții, Hristos o acceptă cu o însuflețire deosebită, pentru a săvârși un bine și mai mare, acela de a-Și oferi viața Sa oamenilor biruiți de păcat și pentru a realiza prin aceasta o nouă creație. Hristos depășește binele firii create pentru a oferi binele harului înfierii, în Duhul Sfânt”².

„Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat voința omenească, a cărei rațiune esențială s-a manifestat liber prin teama de moarte, însă aceeași voință s-a avântat, prin dăruirea de sine, până la moarte, de data aceasta nu conform rațiunii firii Sale, ci modului unirii ipostatice cu voința divină, care în același timp îi aparținea lui Hristos, dar și Tatălui și Duhului Sfânt. Manifestându-Și în același timp cu respingerea și elanul voinței Sale omenești, care era întrepătrunsă cu voința divină, Hristos, spune Sfântul Maxim, prin teama simțită în fața morții ne arată că este Om asemenea nouă, după rațiunea voinței Sale omenești, asumată deplin, dar în același timp și mai presus de noi, prin modul subzistenței ipostatice a aceleiași voințe, care se avântă înspre moarte pentru a o birui. Din acest motiv, Sfântul Maxim afirmă că deși cele două dorințe exprimate de Hristos ca Om, în Grădina Ghetsimani, sunt diferite în privința celor dorite - respingerea morții, pe de o parte, și acceptarea acesteia, pe de altă parte, - cu toate acestea nu poate exista o opoziție reală între ele, pentru că respingerea paharului, izvorâtă din voința omenească a lui Hristos, care manifestă realitatea firii Sale omenești,

¹ **Ibidem**, p. 215.

² **Ibidem**, p. 216.

este urmată îndată de acceptarea paharului, ca și act imediat al aceleiași voințe omenești”¹.

Din explicația Sfântului Maxim Mărturisitorul, înțelegem că „raportul dintre prima și a doua parte a rugăciunii din Ghetsimani este absolut fundamental. Aceasta pentru că dacă respingerea paharului nu preceda actul decisiv al acceptării, nu ar fi fost posibil să se dovedească faptul că această acceptare caracterizează voința omenească și s-ar fi făcut confuzie între voința divină și cea umană din Hristos, în numele mântuirii pe care o dorește și o săvârșește atât omenește cât și dumnezeiește. Pe de altă parte, s-ar fi introdus o separare între voința divină de a realiza mântuirea prin moartea Cuvântului întrupat și voința omenească a Acestuia, dacă acceptarea nu ar fi urmat imediat după respingerea morții”².

„Scopul activității lui Hristos în această lume a fost biruința asupra morții, consecință logică a slăbiciunii la care ajunsese firea omenească prin cădere. Pentru a birui moartea, Hristos a parcurs, în sens invers, același drum. Din adâncul cel mai profund al firii noastre, unde a coborât din iubire față om, Fiul lui Dumnezeu întrupat a întărit din interior omenirea căzută, printr-o acțiune statornică asupra acesteia, făcând-o capabilă să accepte prin sine, în chip omenesc, moartea, pentru a fi în cele din urmă încununată, la înviere, cu aureola nestricăciunii și cu viața veșnică. Încă de la crearea lui, Adam era înzestrat cu darul de a se împărtăși cu bucurie de realitățile spirituale și de a-L cunoaște pe Dumnezeu, însă diavolul, vrând să distrugă făpturile lui Dumnezeu și să arunce în neexistență cele aduse la viață, l-a îndemnat pe om să încalce, prin voia sa liberă, porunca dumnezeiască. Această încălcare voită a fost o abatere de la fericirea menită scopului său firesc - Dumnezeu - înspre

¹ *Ibidem*, pp. 217-218.

² *Ibidem*, pp. 218-219.

cele sensibile, un transfer al capacității lăuntrice de a se bucura, din planul spiritual spre cel biologic. Făcându-se stăpân peste făpturile lui Dumnezeu, fără Dumnezeu, în fața lui Dumnezeu și nu după Dumnezeu, omul a transformat bucuria duhovnicească în desfătare orientată exclusiv spre cele sensibile. Aceasta i-a adus firii umane, create pentru Dumnezeu, o hrană în principal sensibilă, trecătoare, pieritoare, fapt care a avut ca urmare slăbirea progresivă a omului până la stricăciune și, în final, la nimicirea trupului adusă de moarte”¹.

„În vederea mântuirii noastre, pentru ca omul creat să stea în unire cu Dumnezeu, să nu rămână, prin nebunia minții sale, unit numai cu cele sensibile, iar astfel să se autodistrugă, Dumnezeu, în înțelepciunea Sa și prin purtarea Sa de grijă, a îngăduit ca pătimirea sau durerea, a cărei supremă manifestare este teama în fața morții și moartea însăși, să pătrundă în firea omenească. Pătimirea a devenit astfel trăsătură firească a omului, lege necesară a firii pentru viața pământească, datorie care se cerea plătită de către toți cei care aparțin acestei firi. Rolul ei era acela de a opri influența distrugătoare a desfătărilor sensibile (la care omul s-a supus de bunăvoie prin cădere), de antidot împotriva păcatului sau de putere pedepsitoare a firii, în vederea întăririi și a restaurării ce vor urma. Omul, a cărui voință a fost slăbită și pervertită de păcat, nu putea totuși să pună singur capăt desfătărilor sensibile prin simțirea durerii, deoarece în prezența acesteia el caută refugiul sau uitarea în brațele sau în beția unei noi desfătări sensibile, cauzatoare a unei dureri și mai mari. Cel care caută desfătarea sensibilă, spune Sfântul Maxim, află prin ea durerea, iar cel ce fuge de durere, prin desfătarea sensibilă, ajunge mereu la durere, firea fiind înlănțuită prin libera alegere într-o grea robie, aceea a desfătărilor sensibile”².

¹ **Ibidem**, pp. 221-222.

² **Ibidem**, pp. 222-223.

„Omul nefiind capabil, din cauza slăbirii voinței sale în urma căderii, să zdrobească prin durere robia păcatului și să aibă o influență pozitivă asupra firii sale, era nevoie ca începutul restaurării firii omenești să fie făcut de un om a cărui voință să nu fie slăbită prin păcat. Trebuia să se nască cineva în a cărui existență omenească pătimirea sau durerea și moartea să fie fără pricină și nedrepte, adică ele să nu fie consecința unei vieți pătimășe. Aceasta a fost viața pământească a Fiului lui Dumnezeu întrupat, singurul Om fără de păcat. Pentru a reface firea omenească, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat pătimirea, mortalitatea și stricăciunea, adică urmările căderii voite ale omului. Iar dacă în Adam, din pricina libertății de alegere a răului, stricăciunea și moartea au pătruns în firea omenească, în același chip, în sens invers, nestricăciunea și nemurirea au revenit prin primirea de bunăvoie de către Hristos a celor trecătoare, împreună cu toate cele specifice lor și prin voința Sa omenească lipsită de păcat”¹.

„Pentru a ne elibera din robia stricăciunii și a morții, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat în mod desăvârșit omenitatea căzută, împreună cu toate neajunsurile pricinuite de cădere. Nu omenitatea neschimbătoare și nestricăcioasă de dinainte de cădere, ci cea rănită, slăbită, înrobită păcatului și divizată. Dumnezeu Și-a asumat grosimea trupului, adică pătimirea firii, identificându-Se cu viața noastră și devenind ceea ce suntem: nu ființe viețuitoare în rai, ci într-o lume care suferă consecințele căderii. Asumarea de bunăvoie a omenității căzute de către Fiul lui Dumnezeu constituie condiția indispensabilă a tămăduirii firii umane. Numai pentru că Și-a asumat bolile noastre, devenind Om întreg, asemenea nouă, oamenilor căzuți, noi putem fi restaurați în profunzimile firii și împăcați cu noi înșine și cu Dumnezeu”².

¹ *Ibidem*, p. 224.

² *Ibidem*, pp. 225-226.

Deci „pătimirea, cu tot ceea ce presupune ea: suferință, tristețe, agonie, moarte, stricăciune, nu poate fi depășită decât acceptând-o. Cu cât suferința acceptată de om este mai mare, cu atât el devine mai puternic, simțindu-și firea întărită din interior. Iar suferința lui Hristos a fost mai mare decât a tuturor oamenilor, căci El a simțit toate urmările păcatului, de la Adam, până la sfârșitul veacurilor. Prin simțirea Sa divină și profunda Sa iubire față de oameni, Hristos a trăit întreaga nefericire în care oamenii se află după cădere. Suferința lui Hristos a fost mai intensă și pentru că El era lipsit de păcat. Acolo unde se află păcatul sau posibilitatea păcătuirii există și o desfătare sensibilă sau cel puțin nădejdea unei astfel de desfătări, iar aceasta liniștește întrucâtva firea supusă suferinței. Hristos, în Care păcatul - pricinuitoarea desfătărilor sensibile - nu-și are loc, Și-a asumat suferința omenească în mod deplin, ca armă pentru biruirea păcatului și a morții. Astfel, El a restaurat din interior firea omenească, redându-i nepătimirea, viața veșnică și îndumnezeirea”¹. „Hristos a restaurat și a îndumnezeit omenitatea pătimitoare și stricăcioasă prin faptul că suferința și, în final, moartea Sa, nu au fost ale unui simplu om. Pătimirea firească, suferința și moartea acceptate de Hristos au fost ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, care rămânând nepătimitor și nemuritor prin dumnezeirea Sa, a devenit pătimitor și muritor prin enipostazierea firii omenești. Iar prin faptul că Fiul lui Dumnezeu întrupat a rămas nepătimitor și pătimitor, muritor și nemuritor prin fire, atât ca și Dumnezeu, cât și ca Om, pătimirea firească în El nu a devenit contrară firii, iar teama față de moarte nu s-a transformat în angoasă disperată și renunțare”².

„Cu toate acestea, firea umană a lui Hristos nu a primit din partea persoanei divine, în care fusese enipostaziată, o putere capabilă de a face nelucrător efortul voinței sale omenești. Ipostasul

¹ **Ibidem**, pp. 226-227.

² **Ibidem**, pp. 227-228.

divin i-a comunicat voinței sale omenești doar forța necesară pentru a se putea menține, prin ea însăși, din punct de vedere omenesc, în acord cu voința divină. Firea omenească a lui Hristos nu a fost absolvită de pătimirea sa firească printr-o acțiune divină atotputernică venită din exterior, ci printr-o biruință realizată omenește, din interiorul firii. Omenitatea lui Hristos nu a fost un instrument pasiv, lipsit de libertate reală sau o marionetă, ale cărei mișcări sunt dirijate în mod absolut de divinitate, ci o realitate vie, înzestrată atât cu lucrare, cât și cu voință proprie. De aici rezultă că depășirea pătimirii și biruința asupra morții au fost realizate de Hristos prin firea Sa omenească și aceasta stă în puterea tuturor oamenilor, printr-o acțiune asiduă asupra firii. Nestricăciunea și nemurirea sunt rezultatul luptei Cuvântului în trup. Cuvântul Însuși a coborât pe câmpul de luptă unde omul zăcea învins. Această luptă, în care Cuvântul Se implică și în care suntem și noi chemați să ne implicăm, ajutați de El, dobândește un caracter ascetic. Este izbânda activă a lui Hristos asupra slăbiciunii firii, biruința Sa necurmată asupra păcatului și a diavolului. Această luptă paradoxală pe care Noul Adam, în calitate de Om, o dă până la moarte pentru a-l restaura pe vechiul Adam, este evidențiată în mod special prin textele biblice care vorbesc despre ispitirea lui Hristos și despre rugăciunea din Grădina Ghetsimani”¹.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că Hristos, deși era fără de păcat, a suferit toate consecințele acestuia. El nu a cunoscut păcatul, însă a cunoscut ce înseamnă viețuirea într-o lume căzută și păcătoasă”². „Asumându-Și prin întrupare firea omenească supusă tentațiilor diavolului, Fiul lui Dumnezeu a trăit de bunăvoie experiența ispitelor noastre, fiind, după cum afirmă Sfântul Apostol Pavel: «Unul după asemănarea noastră întru toate ispitit, în afară de păcat» (Evrei 4,15). Aceste cuvinte

¹ *Ibidem*, pp. 229-230.

² *Ibidem*, p. 230.

evidențiază faptul că viclenia Satanei niciodată nu depășește în Hristos nivelul de simplă ispitire, pentru că nicidecum sugestiile strecurate de vrăjmașul nu sunt consimțite de El și nu se transformă în faptă. Aici trebuie să facem mereu distincție între firea și persoana lui Hristos sau între firea și voința Lui, pentru că în ceea ce privește firea, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat o omenitate păcătoasă, căzută, supusă ispitirilor diavolului, însă în ceea ce privește persoana, prin care se manifestă concret voința Sa omenească, El nu a căzut în nicio cursă a diavolului”¹.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că în încercarea sa zadarnică de a-L ispiți pe Hristos, demonul cădea în propria sa cursă, fiind lipsit de influența pe care o avea asupra omenirii. Lăsându-Se biruit de bunăvoie, Hristos l-a înfrânt pe cel ce conta pe biruința sa și a smuls lumea de sub stăpânirea acestuia. După ce a fost învins, demonul nu mai poate folosi pătimirea naturală ca pe un instrument prin care să își strecoare veninul stricăciunii în fire. Depășind biruitor toate încercările, Hristos a nimicit în firea Sa omenească posibilitatea ca pătimirea firească să fie transformată în pătimire contra firii. Iar în această imunitate adusă de Hristos omenității Sale și potențial întregii omeniri, constă rolul soteriologic al experienței ispitirii din pustia Carantaniei și din momentul morții Sale”².

„În momentul agoniei Sale din Grădina Ghetsimani, Hristos a simțit în sufletul Său frica omenească în fața morții, o suferință cel puțin la fel de intensă ca și cea simțită mai târziu în trupul Său”³, „însă El nu a fost stăpânit la nesfârșit de teama în fața morții. La început a respins moartea, dar apoi, printr-o mișcare inversă, S-a aruncat în brațele ei, într-o ascultare desăvârșită față

¹ **Ibidem**, pp. 231-232.

² **Ibidem**, pp. 232-233.

³ **Ibidem**, p. 234.

de voia Tatălui”¹. „Dar cu toate că omenitatea lui Hristos este restaurată din interior, prin acceptarea de bunăvoie a pătimirilor firești, precum: foamea, setea, ispitirea din Carantania, agonia din Grădina Ghetsimani, cu toate acestea, numai prin moartea pe cruce și prin Înviere, nepătimirea sau nestricăciunea ajung la starea lor desăvârșită. Deși Hristos, ca Om, a fost de la început fără de păcat, restaurarea desăvârșită a firii umane, purificată de orice urmă a pătimirii, se realizează prin moarte (ca ultimă consecință a căderii și ca supremă forță restauratoare a firii) în Înviere. Numai moartea lui Hristos pe cruce constituie suprema judecată, iar în momentul Învierii Sale, Hristos a desființat în noi ceea ce era pătimitor, muritor și stricăcios, eliberându-ne de acestea”². „Prin biruința asupra slăbiciunii firii și a morții, Hristos restaurează launtric omenitatea, așa cum era înainte de cădere. În firea Sa omenească restaurată și îndumnezeită, Hristos eliberează omenirea din robia patimilor. În Hristos și după venirea Sa, firea umană nu mai este supusă necesității, pentru că Fiul lui Dumnezeu întrupat a redat firea ei însăși, fără ca aceasta să fie în vreun fel afectată, iar prin pătimire ne-a redat pe noi nouă înșine. Aceasta constă în restaurarea chipului lui Dumnezeu din om sau prima condiție a mântuirii, deschizătoare a căii învierii și îndumnezeirii celor ce doresc să trăiască o viață în Hristos”³.

„În consecință, toți oamenii sunt frați de o ființă cu Hristos, după umanitate și sunt chemați să participe la nașterea Sa, la viața Sa pământească, la moartea și la învierea Sa. Adevărata vocație a tuturor oamenilor este să prindă rădăcină în omenitatea restaurată a lui Hristos, pârgă a omenirii întregi, căci pentru toți oamenii Hristos este Omul adevărat, restaurat

¹ *Ibidem*, p. 235.

² *Ibidem*, pp. 236-237.

³ *Ibidem*, pp. 237-238.

și îndumnezeit. În inima omenirii El este punctul de neclintit, în legătură cu care toți oamenii pot birui stricăciunea, păcatul și moartea, pentru că din omenitatea neschimbată a lui Hristos le este împărtășită tuturor oamenilor o putere nouă - fluxul existenței Sale teandrice - în calitate de participanți la aceeași fire omenească. Această putere restauratoare, care aparține vieții divino-umane a lui Hristos, devine un bun al omului în Taina Sfântului Botez, prin care acesta se naște din nou, din punct de vedere duhovnicesc, în baia renașterii prin Duhul Sfânt. Prin această a doua naștere omul renunță la nașterea din desfătarea trupească și se angajează să păstreze harul nepătimirii primit la botez și puterea neîmpuținată a înfierii tainice în Duhul, prin împlinirea poruncilor evanghelice. Făcând aceasta, omul își altoiește propria viață în omenitatea îndumnezeită a lui Hristos și primește forța necesară de a depăși, prin participare, patimile firii și moartea”¹. „Aceasta însă nu diminuează cu nimic efortul personal al omului, pentru că deși înrădăcinat în Hristos, prin cea de-a doua naștere din botez, omul continuă să-și păstreze rădăcina existenței sale fizice, după iconomia unei necesități a firii, în care a pătruns într-un tot cu voia sa, legea nașterii din desfătare trupească, intrată în lume prin neascultarea lui Adam. Cele două nașteri subzistă în om în chip potențial și amândouă tind să depășească această stare pentru a fi actualizate prin lucrare: prima, cea după Adam cel căzut, prin continuarea desfătărilor sensibile, în păcat, iar a doua, cea după Adam cel nou, prin împlinirea poruncilor, în numeroase încercări, în vederea bucuriei duhovnicești, primită de la Dumnezeu. De aici se vede caracterul de nevoință ascetică a vieții creștine, care are ca ultim eveniment, și într-un caz și într-altul, moartea, ca punct final al vieții pământești”².

¹ **Ibidem**, pp. 238-239.

² **Ibidem**, pp. 239-240.

„Însă aceeași moarte nu aduce același folos în cei care actualizează în viața lor prima naștere și în cei care o actualizează pe cea de-a doua. Moartea omului adamic condamnă firea din pricina păcatului, pe când moartea omului trăitor în Hristos condamnă păcatul din pricina dreptății, câștigată de Hristos mai întâi pentru firea Sa omenească, iar apoi pentru toți cei care, cu hotărâre deplină, actualizează harul primit la Sfântul Botez și acceptă să se folosească de moarte pentru a osândi păcatul. În consecință, pentru cei care își împlinesc făgăduințele făcute la Botez, suferința și moartea ca supremă suferință, nu mai sunt o datorie de plătit pentru păcat, ci mijloace de biruire a acestuia. Rolul suferinței și al morții este inversat de Hristos și de cei înrădăcinați prin libertate în El, din osânditoare a firii, moartea devenind osânditoare a păcatului și cale de acces în împărăția lui Dumnezeu. După venirea lui Hristos, moartea nu mai este decât un har oferit prin lucrarea lui Dumnezeu cu scopul de a birui păcatul. Dar dacă folosul adus de moarte este diferit în cei altoiți în omenitatea lui Hristos și în cei ce refuză să o facă, sfârșitul va fi același și pentru unii și pentru ceilalți, Dumnezeu fiind totul în toate. În ceea ce privește viața veșnică, Dumnezeu va fi în toți, pentru cei din prima categorie această prezență va fi resimțită ca existență veșnică fericită, iar pentru cei din urmă, ca existența veșnicelor chinuri”¹.

În cel de-al cincilea capitol al tezei sale de doctorat, Teofan Savu vorbește despre unirea nedespărțită și neamestecată a omului cu Dumnezeu.

„Taina acestei uniri nedespărțite și neamestecare a divinului și a umanului în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat se prelungește în chip tainic în viața fiecărei persoane umane care își împrăziată taina vieții lui Hristos. În urma întrupării Fiului lui Dumnezeu, a morții, a Învierii, a Înălțării Sale cu trupul la

¹ *Ibidem*, pp. 240-241.

cer și a șederii de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, unirea lumii cu Dumnezeu - scop dumnezeiesc pentru care au fost create toate - a fost realizat în persoana lui Hristos, Care a strigat pe cruce: «Săvârșitu-s-a!» (Ioan 19,30)¹. „Este adevărat că omenitatea enipostaziată de Fiul lui Dumnezeu nu a fost cea a unui singur ins, ci a omenirii întregi, universale, de la Adam și până la sfârșitul veacurilor. Unind cu Sine toată divizarea firii noastre în ansamblul ei, El a arătat că acționa potrivit sfatului de taină al lui Dumnezeu, recapitulând în Sine toate lucrurile cerești și pământești. Toată lumea, cosmosul întreg, a cărui sinteză este omul, se găsește astfel în ascultare față de Dumnezeu Tatăl prin omenitatea Fiului, care după înălțarea Sa la cer șade ca Om pe tronul Sfintei Treimi, de-a dreapta Tatălui. Astfel, întreaga creație este unită cu Dumnezeu prin Hristos, iar taina Sa de negrăit cuprinde toate timpurile și locurile”².

„Prima implicație profund existențială a perihorezei ipostatice pe care Hristos o stabilește în persoana Sa între firea, voința și lucrarea dumnezeiască pe de o parte și firea, voința și lucrarea omenească pe de altă parte, este constituită de taina conlucrării armonioase dintre om și harul lui Dumnezeu în lucrarea mântuirii, adică taina sinergie. Omul are două aripi: harul și libertatea, afirmă Sfântul Maxim. Omul este chemat să se unească cu Dumnezeu, să imprime o formă dumnezeiască ființei sale, nu doar printr-o acțiune pur omenească, nici numai printr-o influență unică a dumnezeirii atotputernice, care se impune în mod absolut asupra pasivității umane, ci printr-o reciprocitate reală între acțiunea harului dumnezeiesc și cea a libertății umane. Robia păcatului sau trufia trupului este ștearsă, pe de o parte, prin harul Sfântului Botez, iar pe de alta, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești. Harul Sfântului Duh și nevoința omenească a ascezei și a rugăciunii nu se

¹ **Ibidem**, pp. 242-243.

² **Ibidem**, pp. 243-244.

exclud reciproc în lucrarea mântuirii, pentru că harul nu distruge libertatea, ci o restaurează în funcția ei originală, iar efortul ascetic nu mai este lucrarea exclusivă a omului, de vreme ce esența tuturor virtuților este Domnul nostru Iisus Hristos. Iar această simbioză între har și libertate în lucrarea mântuirii are la bază, după cum am văzut, iconomia teandrică a lui Hristos, în care divinul și umanul conlucrează dinamic, fără ca vreunul să prevaleze”¹.

„În această situație se naște o întrebare: Perihoreza armonioasă a lucrărilor divine și umane realizată teandric în Hristos și prelungită în viața creștinilor, în interiorul sinergismului harului dumnezeiesc și al libertății omenești, se mai menține în omul îndumnezeit atunci când lumina divină îi va pătrunde întreaga ființă, iar Dumnezeu va fi totul în toate? Sau care va fi statutul celor care vor fi învredniciți să ajungă la desăvârșire în împărăția lui Dumnezeu? Va fi acolo progres și schimbare sau identitate neclintită?”².

„Starea omului îndumnezeit, afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul pe parcursul scrierilor sale, nu constă nici într-o identitate neclintită, în sensul absenței oricărei mișcări libere din cauza unirii prin amestecarea cu Dumnezeu, nici într-un progres sau schimbare, în sensul unei aspirații nemărginite a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, fără a atinge vreodată desăvârșirea, scopul atât de mult râvnit, ci într-o mișcare stabilă identică sau într-o stabilitate aflată veșnic în mișcare, într-o odihnă activă, într-o unire nedespărțită și neamestecată cu Dumnezeu”³.

„Crearea omului și a lumii în general, este un act gratuit al iubirii Sfintei Treimi. Creația este un har, un dar al libertății divine. La originea celor create stă hotărârea sfatului Sfintei Treimi ca Dumnezeu să intre într-o relație de iubire și libertate cu o realitate

¹ *Ibidem*, pp. 246-247.

² *Ibidem*, pp. 247-248.

³ *Ibidem*, pp. 249-250.

nouă. Scopul lumii, posibilitatea sa autentică de subzistență constă, prin urmare, în înrădăcinarea într-o relație trainică și continuă cu primul ei principiu al existenței: Dumnezeu Creatorul. În afara acestei relații, lumea, prin intermediul omului, cade într-o existență falsă, neautentică și în cele din urmă în neant, de unde a fost adusă în existență. Pentru a depăși primejdia recăderii în neexistență, omul trebuie să se unească în mod liber cu Dumnezeu, printr-o legătură de iubire. Căderea în păcat l-a îndepărtat, l-a separat deja pe om de Dumnezeu, căci prin iubirea de sine acesta a devenit tot mai autonom, trăind numai pentru sine, departe de sprijinul și de fundamentul autentic al existenței sale”¹.

„Pentru ca omul să nu se întoarcă în neantul inexistenței, Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare, a depășit în interiorul omenității asumate separarea lumii de Dumnezeu pricinuită de cădere și a realizat unirea desăvârșită a umanului și a divinului în ipostasul Său. Astfel, inexistența a fost din nou depășită, de această dată însă fără primejdia întoarcerii în neant, căci în urma venirii lui Hristos în lume cele create subzistă dumnezeiește și veșnic în ipostasul Său divin. Iar dacă iubirea a fost principiul creării lumii și creării ei din nou în Hristos, tot iubirea este esența realizării personale a unirii nedespărțite a oamenilor între ei și cu Dumnezeu. Sfântul Maxim vorbește despre legătura indisolubilă a iubirii, care îi unește pe toți oamenii în Duhul Sfânt. Condiția iubirii, manifestată prin actul creației și deplin realizată prin chenoza Fiului lui Dumnezeu, constituie fundamentul unirii strânse a oamenilor între ei și a tuturor cu Sfânta Treime. Scopul suprem al oamenilor este de a se uni cu Sfânta Treime, de a exprima și de a imita în ei unitatea Sfintei Treimi. Nu există decât o singură fire dumnezeiască și cele trei persoane care enipostaziază această fire unică, într-o perihoreză a iubirii. Și nu există decât o singură fire omenească și oamenii devin conștienți

¹ **Ibidem**, p. 250.

de această realitate inexprimabilă prin legea iubirii, pe care Dumnezeu a sădit-o în fiecare. Iubirea de sine a distrus această unitate a firii, creând separarea între oamenii de aceeași ființă. Din cauza iubirii de sine, discordia stăpânește firea, deoarece păcatul fărâmițează în mii de bucăți firea comună tuturor. Cu toate acestea, în Hristos, firea omenească restaurată și îndumnezeită își regăsește unitatea interioară. Oaia cea pierdută și regăsită, spune Sfântul Maxim, este firea omenească întreagă și comună tuturor. Iar prin această fire, comună tuturor oamenilor, care este de o ființă cu omenitatea lui Hristos, pe de o parte, și prin firea dumnezeiască a lui Hristos, care este de o ființă cu Dumnezeu Tatăl, pe de altă parte, lumea este deja unită cu Dumnezeu Tatăl în interiorul ipostasului unic al lui Hristos. Prin înălțarea Sa la cer, Hristos a unit cerul și pământul, căci intrând în cer cu acest trup pământesc, de aceeași natură și ființă cu al nostru, El a arătat că toată firea celor văzute este una și nedespărțită”¹.

„Această unire a omenirii întregi cu Tatăl, realizată potențial de Hristos, devine act personal prin înfierea botezului, în care orice deosebire omenească este înlăturată și prin împlinirea poruncii iubirii. Uniți în Hristos, în calitate de mădulare ale trupului Său, oamenii conștientizează această unire prin iubirea față de Dumnezeu și față de întreaga creație, pentru că nu există două iubiri, ci numai două aspecte ale unei singure iubiri desăvârșite, iar cel care Îl iubește pe Dumnezeu nu poate să nu-i iubească pe toți oamenii ca pe sine însuși, zice Sfântul Maxim, parafrazându-l pe Sfântul Ioan evanghelistul. Din iubire pentru toți și pentru toate omul devine o ființă universală, fiind conștient că firea omenească este una și comună tuturor. Astfel, el îi iubește pe toți oamenii la fel, făcând cunoscută în lume iubirea tainică a lui Dumnezeu, Care îi iubește pe toți oamenii la fel”².

¹ **Ibidem**, pp. 251-252.

² **Ibidem**, p. 253.

„Conștiința că nu există decât o singură fire omenească, în care unul este ca toți și toți ca unul și că toți oamenii au aceeași ființă, este de mare importanță în taina unirii nedespărțite a omului cu Dumnezeu, căci în interiorul acestei firi se stabilește comuniunea cea mai desăvârșită a omului cu Dumnezeu. Aceasta se datorează faptului că unica fire omenească este enipostaziată nu doar de toate persoanele omenești, ci și de persoana divină a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Oamenii sunt de o ființă unii cu alții, dar ei sunt de o ființă și cu Hristos, ca Om. Iar această deofințime constituie baza autentică a celei mai înalte comuniuni dintre divinitate și creație, adică a unirii lor de nedespărțit. În însăși inima omenirii, Hristos este izvorul harului divin care unește cele omenești și cele dumnezeiești. Prin omenitatea restaurată și îndumnezeită a lui Hristos, Dumnezeu este mereu prezent în lume. Ca Om, Hristos este plin de viața dumnezeiască și prin faptul că omenitatea Lui și oamenii sunt de o ființă, viața dumnezeiască îmbrățișează toată făptura. Prin omenitatea Sa înălțată în slavă și în sânul Sfintei Treimi, Hristos Dumnezeu este în relație vie cu toți oamenii, umplându-i de har, în măsura înaintării lor în iubire. Din Hristos, în calitate de Om îndumnezeit, se revarsă în omul altoit în El prin credință, virtute și contemplație, conținutul îndumnezeitor al harului dumnezeiesc”¹.

„Prin încorporarea omului în interiorul omenității lui Hristos sau în interiorul trupului Său, creația întregă se unește definitiv cu Dumnezeu Tatăl. În măsura împlinirii virtuților, oamenii completează în mod armonios omenitatea lui Hristos, trupul Său îndumnezeit, în care fiecare făptură își află locul. Această integrare a lumii în omenitatea lui Hristos, în vederea alcătuirii trupului Său care îmbrățișează întreg universul, se realizează prin lucrarea arhitectonică a Duhului Sfânt. Vedem aici fundamentul trinitar al unirii de nedespărțit dintre om și

¹ **Ibidem**, pp. 254-255.

Dumnezeu. Prin lucrarea Duhului, omul și prin el întreaga creație, este integrată în omenitatea îndumnezeită a Fiului și în Fiul se unește cu Dumnezeu Tatăl”¹.

„Hristos este capul membrelor umanității restaurate și îndumnezeite sau «sufletul sufletelor omenesti». În omenitatea Sa transpusă în planul trinitar transcendent, omul este unit în chip nedespărțit cu Dumnezeu Tatăl, prin acțiunea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt. Sufletul omenesc își află odihna desăvârșită și desfătarea netulburată de a fi veșnic cu Dumnezeu în împărăția cerurilor, scopul existenței sale este realizat, iar omul încetează să Îl mai caute pe Dumnezeu, pentru că este deja în El. Astfel, sufletul omenesc nu se mai află în căutarea veșnică a lui Dumnezeu, fără a ajunge vreodată în mod deplin la limanul dumnezeiesc râvnit cu atâta ardoare și nerăbdare, ci se bucură de odihna veșnică, de o desfătare de negrăit, aceea de a se afla în singura și adevărata viață, aceea a Duhului Sfânt, unit în chip nedespărțit cu iubirea nesfârșită și nețarmurită a lui Dumnezeu. Aflat într-un urcuș senin și precis, sufletul omenesc înaintează înspre o destinație sigură: desăvârșirea și limanul ceresc cel neînviforat. Această încheiere a călătoriei omului către Dumnezeu, intrarea sa finală în cămara de nuntă a Cuvântului, unde este copleșit de desfătarea dumnezeiască de a fi împreună cu Mirele, într-o atitudine de adorare în tăcere, constituie pentru Sfântul Maxim sabatul mistic, apariția luminii dumnezeiești care îmbrățișează și umple totul. Atunci mișcarea firească a universului încetează într-o tăcere de nedescris, iar omul, cufundându-se în veșnica odihnă a desfătării în Dumnezeu, descoperă sensul deplin și scopul final al existenței sale. Aceasta este taina sabatului, în care numai iubirea lui Dumnezeu lucrează în om”².

¹ *Ibidem*, p. 257.

² *Ibidem*, pp. 258-259.

„În interpretarea mistică a sabatului, Sfântul Maxim Mărturisitorul distinge trei etape: sabatul, sabaturile și sabatul sabaturilor sau zilele a șasea, a șaptea și a opta. Sabatul sau ziua a șasea semnifică starea de pace și de nepătimire în virtute, în urma dobândirii statorniciei împotriva pornirilor pătimase. Sabaturile sau ziua a șaptea desemnează contemplația naturală, care are ca obiect rațiunile celor create. După ce s-a eliberat din robia patimilor și a dobândit virtuțile, mintea umană este pregătită să contemple creația în esența sa, adică în legătura sa cu Creatorul. Sabatul sabaturilor sau ziua a opta simbolizează teologia mistică, harul teologiei sau starea rugăciunii curate, când mintea este ridicată dincolo de mișcarea spre sine însăși sau spre celelalte fapte și este umplută numai de Dumnezeu. Prin extazul iubirii omul se mișcă numai în cunoașterea lui Dumnezeu și rămâne neclintit în fața dumnezeirii celei binecuvântate și sfinte, care prin firea Sa este inexprimabilă, dincolo de orice cunoaștere și în mod infinit mai presus decât infinitul”¹.

„Însă dacă pentru Sfântul Maxim sabatul are trei etape, noi ne vom opri numai asupra celei din urmă dintre ele: odihna totală și definitivă a făpturii aflate în extazul divin, pentru că numai această stare, aceea de a fi întru totul în Dumnezeu, asigură unirea nedespărțită a omului cu Creatorul său, adică atingerea scopului absolut al existenței sale. Încă de la crearea ei, lumea are ca origine divinitatea transcendentă și numai în transcendent își află sensul deplin și scopul final al existenței sale. Prin rațiunea sa, înrădăcinată în Dumnezeu, creația are posibilitatea de a se transcende pe sine însăși dincolo de limitele spațiului și ale timpului, pentru a intra într-o nouă formă de existență, aceea a veșniciei și a infinității, categorii specifice prin fire lui Dumnezeu, dar la care creația poate participa prin har”².

¹ **Ibidem**, pp. 259-260.

² **Ibidem**, p. 261.

„Această ieșire din sine a lumii dincolo de ea însăși arată depășirea oricărei stări firești, pentru a deveni prin har sălaș al lui Dumnezeu în Duhul Sfânt. Este vorba despre venirea împărăției lui Dumnezeu, în care omul se odihnește de toată lucrarea cea trecătoare”¹. „Pentru a ajunge la scopul ultim al existenței sale și a primi odihna în împărăția lui Dumnezeu, mintea umană este golită de orice dimensiune temporală și spațială. Cele sensibile și cele inteligibile au nevoie de o cruce și de un mormânt. Crucea și mormântul lucrurilor sensibile și inteligibile indică neclintirea și nepătimirea minții omenești față de acestea. Cele sensibile și cele inteligibile trebuiesc răstignite și îngropate pentru ca numai Hristos singur să învieze în inima omului. Toate cele firești mor pentru ca numai Hristos singur să se arate minții umane, fără giulgiu, care indică rațiunile lucrurilor sensibile sau cunoașterea simplă și neschimbată a lucrurilor inteligibile. Toate lucrurile văzute au nevoie de cruce, de starea care produce în ele relația sensibilă. Însă toate cele inteligibile au nevoie de îngropare, de nemișcarea totală care se săvârșește în ele prin lucrarea minții. În consecință, când lucrarea și mișcarea firească de jur împrejur au încetat, împreună cu relația lor, Cuvântul, singurul Care există prin Sine, apare din nou, ca și înviat din morți, delimitând El Însuși tot ceea ce vine de la El, astfel ca nici o făptură să nu se unească cu El prin vreo legătură firească, pentru că mântuirea este prin har și nu prin fire”².

„Sfântul Maxim Mărturisitorul reliefează dimensiunea hristologică a vieții duhovnicești, căci pe parcursul progresului duhovnicesc, de la botez până la contemplarea luminii dumnezeiești, traseul spiritual este parcurs în Hristos și prin Hristos. Viața pământească a lui Hristos este de o permanentă actualitate, fiind repetată, în mod tainic, de fiecare creștin. Dumnezeu

¹ *Ibidem*, p. 262.

² *Ibidem*, pp. 262-263.

Cuvântul lucrează întotdeauna și în toți taina întrupării Sale. La începutul drumului, Hristos este ascuns în străfundurile ființei (aceasta reprezintă taina Sa din Betleem și viața necunoscută din Nazaret), apoi, prin virtute și contemplație firească, El devine tot mai prezent (aceasta reprezintă taina vieții Sale publice). Iar în cele din urmă, prin depășirea sau îngroparea tuturor elementelor sensibile și inteligibile, Hristos apare singur minții omenești, în lumina învierii. Există un timp în care Cuvântul se face cunoscut prin contemplarea rațiunilor lucrurilor sensibile și inteligibile. Această etapă a vieții duhovnicești, în care Cuvântul este cunoscut în mod indirect, fiind ca și înfășurat în lucrurile exterioare, trebuie depășită pentru a se ajunge la cunoașterea directă sau la harul teologiei. Specificul cunoașterii este de a-l conduce pe cel care se împărtășește de ea la rațiunile ființelor netrupești și trupești. Însă mintea umană primește harul teologiei atunci când, depășind pe aripile iubirii etapa despre care tocmai am vorbit și ajungând la contemplație, pătrunde prin Duhul rațiunea care Îl revelează pe Dumnezeu, atât cât îi este cu putință minții omenești”¹.

„Însă rațiunea care Îl revelează pe Dumnezeu nu poate fi pătrunsă de mintea omenească dacă aceasta nu este goală și curățită de imaginea tuturor celor materiale, până și de rațiunile cele mai dumnezeiești care există în ființe. Cunoașterea rațiunilor creaturilor ajută mintea să se apropie de Rațiunea supremă, însă odată ajunsă în contact direct cu Aceasta, contemplația naturală este lăsată în urmă. Mintea își îndreaptă acum privirea numai spre Dumnezeu. Depășind dualitatea și multiplicitatea, adică varietatea și caracterul compus al celor văzute și al celor inteligibile, mintea se stabilește, în mod neschimbat, în unitatea indivizibilă a lui Dumnezeu. Aceasta este starea de unitate regăsită a firii, simplitatea și tăcerea în fața inexprimabilului”².

¹ **Ibidem**, pp. 263-264.

² **Ibidem**, pp. 264-265.

„În această stare, omul este învrednicit de cunoașterea lui Dumnezeu prin experiența pe care o are mintea golită de orice element sensibil și inteligibil, de orice cuvânt sau părere teologică despre Dumnezeu. Aceasta este o stare de uimire, de rugăciune curată sau de extaz al iubirii, dincolo de orice cuvânt și concept. Este vorba despre o experiență, prin participare, a odihnei inexprimabile în tăcerea binecuvântată și mai presus de toată mintea, care nu poate fi redată în cuvinte. Nu este vorba despre o cunoaștere conceptuală, ci despre o structură a iubirii, experiența directă a deplinătății și a prezenței dumnezeiești. În această stare, rugăciunea nu mai este un efort, ci un har, pentru că Hristos Se roagă în om, El fiind adevăratul mijlocitor între Dumnezeu și oameni. Omul nu mai trăiește viața sa proprie, ci viața fericită a lui Dumnezeu, Cel Care în mod propriu este viața, singurul Care există prin Sine. Inima omului se purifică cu totul prin șederea în fața lui Dumnezeu, subțindu-se ca ceara imprimată cu semnele și caracterele lucrurilor dumnezeiești. Pe pânza unei astfel de inimi, devenită foaie bine netezită, Dumnezeu poate întipări, ca în filigran, propriile Sale legi, semnele prezenței Sale”¹.

„Omul câștigă, în sfârșit, tărâmul veșniciei, odihna și tihna împărăției cerurilor, care începe ca o prezență voalată și o pre-gustare eshatologică încă din viața aceasta. Puterile omenești se revarsă liber în prezența luminii dumnezeiești. Scopul pentru care a fost creat omul este realizat, universul transfigurat de focul dumnezeiesc se deșteaptă în zorii vieții în Hristos, iar Dumnezeu este totul în toate. În această ambianță a luminii dumnezeiești, care inundă toate cu strălucirea sa, unde numai lucrarea lui Dumnezeu săvârșește îndumnezeirea lumii, aici descoperă Sfântul Maxim mistica sabatului, marea odihnă eshatologică”².

¹ *Ibidem*, pp. 266-267.

² *Ibidem*, p. 268.

„Dar când are loc trecerea omului în împărăția infinității dumnezeiești, se mai poate oare vorbi despre păstrarea libertății omenești în integralitatea sa? Cum se poate omul deschide atât de radical infinitului divin fără a-și pierde trăsăturile proprii structurii sale fundamentale, inclusiv libertatea, tăria de a acționa și identitatea? Unirea nedespărțită a omului cu Dumnezeu nu ar fi în consecință o unire prin amestecare, în care omenescul nu își mai poate menține integritatea și caracteristicile care îi sunt specifice? La aceste întrebări Sfântul Maxim răspunde prin faptul că taina iubirii, prin care se realizează unirea nedespărțită a omului cu Dumnezeu în odihna finală, presupune următorul paradox: pe de o parte, iubirea unește inseparabil persoanele care se iubesc, iar pe de alta, necesită existența unui dialog între doi parteneri distincți, departe de orice amestec sau absență a libertății. Are loc următorul lucru: pe de o parte, intimitatea comuniunii prin unirea acestora, iar pe de alta, păstrarea specificității prin deosebirea lor. Unirea nedespărțită și unirea neamestecată nu sunt două categorii opuse, din contră, ele sunt complementare. Unirea, anulând separarea, nu alterează distincția, ci o afirmă cu mai multă tărie, iar în măsura în care deosebirile firești ale celor două părți sunt păstrate, atunci se săvârșește unirea cu adevărat. Cu cât suntem mai indisolubil legați de Dumnezeu, cu atât devenim mai conștienți de faptul că Dumnezeu este infinitul în mod infinit mai presus decât orice legătură și în măsura în care se descoperă infinitatea absolută a lui Dumnezeu, acest ocean de nestrăbătut, cu atât mai mult mintea omenească tânjește după o legătură cât mai strânsă de comuniune cu El. În consecință, fericirea veșnică a omului în Dumnezeu nu este doar o unire nedespărțită în iubire, ci și o unire fără amestecare, pentru a respecta libertatea umană”¹.

¹ **Ibidem**, pp. 268-269.

„În omul îndumnezeit, chiar dacă unirea divinului și a umanului este foarte strânsă, fără nicio despărțire și chiar dacă comuniunea cu Dumnezeu este directă, nemijlocită, nu este nicidecum vorba despre vreo identificare panteistă a firii, în care omul și-ar pierde particularitățile sale personale și libertatea”¹.

„În privința unirii fără amestecare a omului cu Dumnezeu, temeiul principal al acesteia se găsește atât în crearea din nimic, ca principiu al libertății divine în raport cu lumea, cât și în unirea neamestecată a lumii și a lui Dumnezeu în Hristos, care păstrează nealterată și neclintită esența fundamentală a firii umane și a libertății sale. Sfântul Maxim Mărturisitorul respinge ideea unirii panteiste dintre om și Dumnezeu, bazându-se mai întâi pe învățătura creației din nimic ca și act divin absolut liber. Toate creaturile au o trăsătură comună ca și principiu (rațiune) interior al ființei: realitatea lor creată sau începutul lor în timp, rațiunea unică, simplă și specifică a lumii fiind crearea ei din nimic. Pentru creație, nonexistența este mai veche decât existența. Lumea nu este, prin urmare, rezultatul unei mișcări imanentiste sau estetizante, ci darul libertății divine, un har”².

„În același fel în care în Hristos, omenitatea asumată în ipostasul Său este nu doar restaurată și îndumnezeită, ci și păstrată nealterat în integritatea și realitatea care îi sunt proprii, în același chip, îndumnezeirea omului și unirea sa de nedespărțit cu Dumnezeu nu este un amestec panteist sau o unire a firilor, ci o unire fără amestecare. În omul îndumnezeit, deși unirea omenescului cu divinul este foarte strânsă și chiar dacă omul poate simți mereu o evidență mistică mai puternică a prezenței lui Dumnezeu, putem totuși distinge foarte clar între ceea ce este omenesc și ceea ce este dumnezeiesc. Aceasta datorită faptului că Dumnezeu, în ființa Sa, rămâne cu totul

¹ *Ibidem*, p. 270.

² *Ibidem*, pp. 272-273.

transcendent. Sfântul Maxim insistă mult pe imposibilitatea omului de a-L circumscrie pe Dumnezeu în ființa Lui, pentru că Dumnezeu, în firea Lui, rămâne absolut inaccesibil în veci, atât creației văzute, cât și celei nevăzute”¹.

„Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că nicio distanță nu Îl va separa pe Dumnezeu de cei care sunt vrednici de El, adică de oamenii îndumnezeiți. Totuși, această unire directă sau această identitate între Dumnezeu și om nu se situează în planul firii, ca în panteism, ci în cel al harului. Omul poate deveni un singur trup și un singur suflet cu Dumnezeu, dar niciodată identic după fire. Între Dumnezeu și om nu poate fi identitate după rațiunea firii, ci identitate după voință, după asemănare. Este vorba despre o identitate în planul harului, omul primind de la Dumnezeu un nou mod de subzistență, dumnezeiesc, cel al harului. Firea umană rămâne aceeași în rațiunea sa, însă modul ei de existență este schimbat. Aceasta nu mai subzistă omenește, ci dumnezeiește, devenind prin har ceea ce Dumnezeu este prin fire. Diferențele ontologice persistă, însă ele nu mai sunt trăite ca și diferențe. Omul nu va fi niciodată ceea ce este Dumnezeu, dar va fi asemenea Lui”².

„Distincția dintre energiile necreate și firea dumnezeiască, fără ca Dumnezeu să fie compus și fără să existe vreo separație între cele două moduri diferite ale existenței divine, are o importanță covârșitoare pentru mistica unirii dintre om și Dumnezeu. În virtutea acestei distincții antinomice, este posibil să afirmăm unirea directă, nedespărțită, a omului cu Dumnezeu, Care este prezent în întregime în energiile Sale și să respingem, în același timp, orice identitate panteistă, Dumnezeu rămânând absolut inaccesibil și incomunicabil după fire”³.

¹ **Ibidem**, pp. 274-275.

² **Ibidem**, pp. 276-277.

³ **Ibidem**, p. 281.

„Sfântul Maxim afirmă că iubirea prin care se realizează legătura intimă a omului cu Dumnezeu este o sinteză între teamă și dorință sau sfială și dorință de unire. Această sinteză corespunde situației omului ca ființă destinată să se unească în mod nedespărțit cu Creatorul său, rămânând veșnic într-o dispoziție de teamă sau de sfială în fața măreției cutremurătoare a imensității dumnezeiești. Omul trebuie să vegheze ca echilibrul sintezei dintre dorința de unire cu Dumnezeu și teama în fața măreției dumnezeiești să fie bine menținut. Aceasta are o mare importanță pentru caracterul real al unirii nedespărțite și neamestecate a omului cu Dumnezeu. Dacă balanța înclină înspre partea temerii și a respectului față de transcendența divină, suntem pândiți de pericolul de a conștientiza numai distanța ontologică dintre Creator și făptura Sa, făcând astfel imposibilă unirea lor nedespărțită. Omul cade atunci în deznădejdea de a nu-și putea depăși vreodată statutul de rob în raport cu Stăpânul său și prin urmare Își «urăște» Creatorul care nu vrea să îl învrednicească de slava cerească printr-o unire nedespărțită. Din contră, dacă pune accentul numai pe dorința de a fi ca și Dumnezeu, într-o strânsă legătură cu El, fără a conștientiza că Dumnezeu rămâne, în același timp, inaccesibil în ființa Lui, omul își pierde respectul și evlavia în fața tainei firii dumnezeiești și se ivește pericolul desconsiderării lui Dumnezeu, Care atunci, nu ar fi cu nimic mai presus de om. Pornind de la teamă și afecțiune, trebuie să se dea curs unei singure iubiri, alcătuită din venerație și dorința de unire, în așa fel încât teama lipsită de afecțiune să nu devină ură, iar afecțiunea desprărită de teama prudentă să nu devină desconsiderare. Astfel, prin dorința unirii poate fi stăpânită ura, iar prin venerare îndepărtată desconsiderarea”¹.

„Nu este vorba aici despre frica izvorâtă din conștientizarea păcatelor comise sau din așteptarea unei pedepse, teamă care

¹ *Ibidem*, pp. 281-282.

dispare prin pocăință, ci de teama curată, ca manifestare a adevăratei smerenii. Această teamă nu va fi niciodată suprimată, deoarece ea este esențială, indicând abisul ontologic care Îl deosebește pentru totdeauna pe Creator de creatura Sa”¹.

„Pentru a desemna raportul real dintre om și Dumnezeu, în unirea lor nedespărțită, departe de orice confuzie sau amestec panteist, Sfântul Maxim utilizează termenul de perihoreză, spunând că omul întreg se află în mod integral într-o perihoreză cu Dumnezeu întreg, devenind tot ceea ce este Dumnezeu, în afara identității de fire. În hristologie, perihoreza semnifică întrepătrunderea celor două firi în unitatea ipostasului, iar în teologia trinitară întrepătrunderea celor trei ipostasuri în unitatea firii și, în ambele cazuri, perihoreza necesită unitate desăvârșită și distincție desăvârșită între cei care se întrepătrund. Astfel, Dumnezeu întreg Se întrepătrunde în bunătatea Sa cu cei aleși întregi. Dumnezeu și omul rămân unul în celălalt, își fac loc reciproc într-o unire și distincție desăvârșită, departe de orice deosebire sau amestecare. Cu siguranță că întrepătrunderea sau perihoreza reciprocă a omului cu Dumnezeu nu are la bază identitatea naturii, după cum este cazul persoanelor trinitare, sau identitatea ipostatică, după cum sunt cele două firi în Hristos, ci este o perihoreză a iubirii, o reciprocă dăruire și primire, o transformare reciprocă frumoasă, conform căreia omul este îndumnezeit prin pătrunderea energiilor dumnezeiești în profunzimea ființei sale, iar Dumnezeu este înomenit prin iubirea față de om și prin voința de a face mereu lucrătoare în toți oamenii taina întrupării Sale”².

„În Hristos, omenitatea este îndumnezeită ori umplută de viața dumnezeiască fără a deveni prin aceasta, în ceea ce privește propria sa rațiune, ceea ce nu este acum și ceea ce nu

¹ **Ibidem**, p. 283.

² **Ibidem**, pp. 284-285.

a fost dintotdeauna. În același sens vede Sfântul Maxim, în sens eshatologic, unirea de nedespărțit a Creatorului cu creația Sa, aceasta fiind deja unită potențial cu Dumnezeu prin prezența negrăită a întregii realități create, prin taina recapitulării, în omenitatea restaurată și îndumnezeită a lui Hristos. Unită în mod nedespărțit cu Dumnezeu, lumea se deschide domeniului divin infinit, fiind străbătută de energiile harului. Este vorba de o schimbare majoră, biruința vieții veșnice și instaurarea unei noi ordini a lumii. Este venirea Duhului care transfigurează lucrurile sensibile și inteligibile spre sporirea lor întru cele dumnezeiești”¹.

„Transformarea lumii sau apariția formei sale desăvârșite nu înseamnă totuși contopirea ei panteistă în dumnezeire. Sfântul Maxim Mărturisitorul este foarte preocupat de păstrarea esenței celor create în unirea lor cu Dumnezeu, aceasta pentru faptul că firea creată este bună în ea însăși și prin toate schimbările suferite, fie că este vorba de influența căderii sau de îndumnezeirea în Hristos, ea se păstrează nealterată în stabilitatea de neclintit și de neschimbat a rațiunii conform căreia a fost adusă în existență. Legea harului, afirmă Sfântul Maxim, transformă firea fără schimbare, spre a o îndumnezei. În consecință, îndumnezeirea nu înseamnă o schimbare a ființei celei mai profunde a omului într-o nouă fire, ci pătrunderea acesteia de puterea harului și a luminii dumnezeiești. Focul divin al energiilor necreate pune stăpânire pe om fără a-i afecta în vreun fel integritatea firii și fără a-l preface în cenușă. Unirea cu Dumnezeu, departe de a micșora sau a mistui omenescul, din contră, îl face pe acesta om în chip deplin. Omul creat după chipul lui Dumnezeu și pentru El, numai în Dumnezeu își găsește deplinătatea și vocația sa de persoană umană adevărată și numai în comuniune cu Dumnezeu se află în acord desăvârșit cu principiul existenței sale. Harul Sfântului Duh nu anulează nicidecum puterea firii, ci mai degrabă această putere fiind

¹ *Ibidem*, p. 286.

slăbită de folosirea ei împotriva firii, se fortifică printr-o folosință conformă cu firea, fiind astfel ridicată spre înțelegerea lucrurilor dumnezeiești. Sălașul pe care Hristos Și-l face în noi, spune Sfântul Maxim în comentariul său la textul paulin: «noi avem gândul lui Hristos» (I Corinteni 2,16), nu înseamnă nicio preponderență sau dominație a harului dumnezeiesc asupra puterilor firii omenești, nici o completare de natură adăugată minții umane spre întregirea acesteia, ori o absorbire a ei de către Cuvântul suprem, este vorba despre iluminarea și îndumnezeirea lucrărilor firești ale omului, în vederea realizării identității de gândire și de voință cu Hristos”¹.

Respingând immanentismul panteist al origeniștilor, conform căruia „«mințile» omenești subzistă din veșnicie în firea divină și sunt sortite să se dizolve în ea, Sfântul Maxim afirmă că ele sunt aduse în existență din nimic, prin puterea creatoare a Cuvântului, iar în unirea strânsă cu Dumnezeu, pe care sunt chemate să o realizeze, Acesta rămâne pentru totdeauna întru totul diferit după firea Sa”².

„Prin botez, afirmă Sfântul Maxim, Hristos pătrunde în cele mai adânci profunzimi ale ființei omului, într-o chenoză extremă. El este comoara ascunsă din inimă sau grăuntele de muștar semănat duhovnicește prin credință în inimile celor ce Îl primesc. Acest sanctuar interior al omului în care Hristos Își face sălaș prin harul Sfântului Botez este mintea, intelectul, care este definit de către Sfântul Maxim drept inima omului, adevăratul său sine sau ipostas. Acestea sunt străfundurile omului întreg, ale omului lăuntric, sediul persoanei, altarul cel mai intim al templului omenesc în care pătrunde Hristos prin Sfântul Botez. În adâncul minții, prezența lui Hristos se manifestă ca o voce puternică, învățându-l pe om tainele credinței și cerându-i să împlinească poruncile în vederea unirii prin iubire. Pentru ca

¹ **Ibidem**, pp. 287-288.

² **Ibidem**, p. 291.

această întâlnire-unire dintre om și Hristos să poată avea loc, sau mai bine zis ca omul să poată conștientiza prezența lui Hristos, Care Și-a făcut deja sălaș în sufletul său prin Taina Sfântului Botez, omul este chemat, în primul rând, să-și purifice mintea de orice legătură pătimasă față de cele materiale și apoi de orice cunoștință sensibilă și inteligibilă. Detașarea minții de orice legătură improprie în raport cu lucrurile și cu ființele se realizează prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților”¹.

„Este vorba despre drumul ascezei, aspru și sever, la capătul căruia are loc o primă formă de întâlnire cu Hristos, adaptată începătorilor și celor activi. Acesta este începutul vieții duhovnicești, de vreme ce prezența lui Hristos în profunzimile cele mai adânci ale omului nu este încă complet înstăpânită. Aceasta datorită faptului că mintea, purificată de gândurile pasionale, cugetând la lucruri și la ființe, nu a ajuns la statutul de a fi cu desăvârșire «goală», dincolo de contemplarea rațiunilor celor mai divine care sunt în ființe. În această stare de noviciat spiritual, Hristos Se arată neavând «nici chip, nici frumusețe» (Isaia 53,2), după felul primei Sale veniri. Întâlnirea nu este directă, ci mijlocită de rațiunile lucrurilor sensibile și de cunoașterea simplă și neschimbată a lucrurilor inteligibile. Cuvântul Se face cunoscut mai întâi prin aceste lucruri, iar în afara lor, înțelegerea Lui, Care le depășește, ne este absolut inaccesibilă. Ridicându-se apoi deasupra contemplării celor sensibile și a celor inteligibile, adică mai presus de tot ceea ce poate fi gândit și definit în categorii raționale și conceptuale, omul pătrunde în Sfânta Sfintelor a sufletului său, care este mintea, iar acolo este învrednicit să contemple ca într-o oglindă slava lui Dumnezeu. Aceasta este a doua formă a întâlnirii cu Hristos, tainică și accesibilă pentru puțini oameni, corespunzătoare celor care au devenit desăvârșiți în cunoaștere. Este

¹ *Ibidem*, pp. 292-293.

întâlnirea după chipul celei de-a doua veniri a lui Hristos, în slavă, o întâlnire directă, cu chipul descoperit”¹.

„Omul, după ce a depășit orice element sensibil și inteligibil, pătrunzând în Sfânta Sfintelor a minții sale, descoperă mai întâi partea lăuntrică a acesteia, însă drumul său nu se oprește aici, după felul misticii imanentiste, care nu ia în considerare distanța infinită care Îl desparte pe Dumnezeu după fire de mintea omenească. Aflarea lui Dumnezeu în interiorul minții nu presupune un parcurs spiritual, având ca scop atingerea profunzimii sau interiorității ființei, ci este un drum care trece prin aceasta, pentru a ajunge la nivelul cel mai sfânt, locul unde se petrece întâlnirea cu Dumnezeu transcendent. Pentru Sfântul Maxim, intrarea omului în profunzimea ființei sale, prin rugăciunea curată, nu înseamnă dezvăluirea divinității imanente minții sale. Mintea nu trăiește experiența unei autocontemplări, ci se deschide perspectivei infinite de a-L întâlni pe Dumnezeu, atât prezent, cât și dincolo de această experiență. Omul conștientizează faptul că realitatea pe care o contemplă nu este mintea sa proprie, ci prezența negrăită a lui Dumnezeu, realitatea dumnezeiască absolută și atotputernică cu care s-a unit și la care participă prin har și nu prin fire. Realitatea acestei uniri strânse a omului cu Dumnezeu, realizată prin har în străfundurile minții omenești, unire care exclude orice despărțire sau amestecare imanentistă ori panteistă, este evidențiată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care afirmă faptul că mintea umană poate deveni, prin voința proprie și prin harul lui Dumnezeu sălaș al Abisului, adică al înțelepciunii dumnezeiești, fiind ea însăși abis, fără ca prin aceasta să devină Abis după fire”².

„Conform acestui text există două abisuri: cel divin, care se numește așa din cauza profunzimii înțelepciunii Sale cu

¹ **Ibidem**, pp. 294-295.

² **Ibidem**, p. 296.

adevărat insondabile pentru cunoaștere, și abisul minții omenești, care poartă același nume, nu doar din pricina invizibilității sale firești, a profunzimii sale și a multitudinii gândurilor pe care este capabilă să le primească, ci mai ales pentru că poate deveni sălașul Abisului dumnezeiesc. Conform acestei ultime calități, mintea umană este numită abis. Totuși nu este vorba despre o identitate a firilor celor două abisuri, care ar indica un imanentism panteist. Sfântul Maxim Mărturisitorul este absolut categoric în această privință. Nu este același lucru a fi Abis după fire și abis prin voință, datorită capacității de a primi Abisul divin. Dumnezeu este din veșnicie singurul Abis prin fire. Mintea, din contră, este abis prin voia lui Dumnezeu (Care prin condescendența divină și negrăită binevoiește să Se coboare până la ea) și prin voința sa proprie se deschide Abisului înțelepciunii dumnezeiești pentru a-i fi sălaș. Ea este abis prin har sau prin participare la Abisul divin, iar nu prin fire”¹.

„Mintea omenească, prin actul creator dumnezeiesc, este înzestrată cu o năzuință firească înspre Dumnezeu. Iată de ce, neaflând desăvârșirea în realitatea creată și finită, ea cheamă însetată Abisul dumnezeiesc. Iar Dumnezeu, prin taina cea mare a condescendenței Sale, Își revarsă în valuri, ca și apele unei cascade, iubirea Sa, darurile Sale, viața Sa cea dumnezeiască în mintea curată care o cheamă și care se lasă, asemenea unei foi bine netezite, imprimată cu semnele și caracterele lucrurilor dumnezeiești. Nu Dumnezeu prin fire Se revarsă în mintea curată, ci harul Său, energiile Sale necreate, vuietul stăvilarelor dumnezeiești și nu stăvilarele însele. După ce a trecut dincolo de larma lucrurilor finite, mintea omenească, desprinsă de cele existente, simte infinitatea dumnezeiască și percepe doar murmurul unei adieri ușoare, care nu încetează să se audă”².

¹ **Ibidem**, pp. 297-298.

² **Ibidem**, p. 298.

„În consecință, nu există identitate a firilor, nici continuitate panteistă între profunzimea minții omenești și Dumnezeu. Distanța cea după fire care le separă este infinită, asemenea celei dintre Creator și creatură. Mintea posedă, prin actul creator, o anumită înrudire cu Dumnezeu, pentru că în minte pătrunde harul Sfântului Botez și la nivelul minții se realizează întoarcerea omului în vederea apropierii de Dumnezeu. Cu toate acestea, nu este vorba despre o înrudire după fire. Sfântul Maxim afirmă că absolut nimeni și nimic nu are înrudire după fire cu Dumnezeu, pentru că mântuirea este prin har și nu prin fire”¹.

„Există anumite texte ale Sfântului Maxim care par să afecteze libertatea omului îndumnezeit. De exemplu, mistica saba-tului ar putea admite o fire umană pasivă, lipsită de puterea de a acționa, deci de libertate. Dintre aceste texte vom prezenta două, care sunt mai expresive: În Dumnezeu se află principiul mișcării și felul cum ne mișcăm spre El ca scop. Dacă omul Îl iubește pe Dumnezeu, nu se va opri din această mișcare a iubirii până nu va ajunge întreg în Cel iubit, învăluit de Acesta întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere, circumscrierea dorită, pentru a fi cu totul străbătut de Cel care-l circumscrie, pentru a nu-i mai rămâne nimic de dorit prin sine însuși, de vreme ce Îl poate cunoaște întru totul pe Cel Care îl înconjoară, asemenea aerului luminat cu totul de razele soarelui și fierului înroșit întreg de foc. În felul acesta, nu mai există decât o singură și unică lucrare prin toate, a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu, ca Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întregi”². „Cei care nu au corupt, din neatenție, niciuna din rațiunile așezate de Creatorul lor, ci s-au păstrat mai degrabă cu chibzuială pe ei înșiși întregi și nealterați, știindu-se că sunt și vor fi organe ale firii

¹ **Ibidem**, pp. 299-300.

² **Ibidem**, pp. 300-301.

dumnezeiești, pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci făcându-se Stăpânului asemenea unor mădulare sănatoase și folositoare ale trupului, îi va cârmui cum va vrea și îi va umple de slava și de fericirea Sa proprie”¹.

„Sfântul Maxim afirmă foarte clar că sensul pe care îl dă acestei singure și unice lucrări a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, sau mai degrabă a lui Dumnezeu Însuși, lucrare prin care oamenii îndumnezeiți devin asemenea unor instrumente pe care Dumnezeu le folosește după cum voiește, nu este în măsură să afecteze libertatea umană. Adevăratul sens al acestor afirmații ar fi, pe de o parte, faptul că îndumnezeirea este numai acțiunea lucrării dumnezeiești a harului și nu o realizare a lucrării firești a omului, iar pe de altă parte, că omul îndumnezeit, depășind toate preocupările pământești și trecătoare, se mișcă numai în Dumnezeu, mișcare ce constituie, în mod paradoxal, o realizare a libertății sale. Această situație paradoxală, în care numai Dumnezeu lucrează în omul îndumnezeit, iar acesta rămâne, în același timp, persoană liberă și stăpână pe sine, este evidențiată și de ideea stabilității veșnic mișcătoare a omului în Dumnezeu”².

„În istorie există două momente care aparțin exclusiv lui Dumnezeu: crearea lumii și îndumnezeirea acesteia. Amândouă au o trăsătură comună, neavând originea într-o cauză imanentă. Este vorba despre două momente complementare, care aparțin aceluiași elan al iubirii creatoare a lui Dumnezeu, singurul Care există prin Sine, pentru că nicio creatură nu-și are scopul în ea însăși, căci nimic din cele create nu-și află cauza în sine însăși”³.

„Îndumnezeirea, ca experiență spirituală supremă, nu poate fi atribuită vreunei puteri firești a omului. Ea nu este, în mod

¹ **Ibidem**, p. 301.

² **Ibidem**, p. 302.

³ **Ibidem**.

necesar, rezultatul virtuții acestuia, omul negăsind în propria sa nevoie ascetică toate mijloacele pentru a atinge cel mai înalt grad al vieții spirituale. Dumnezeu nu este un obiect care poate fi descoperit sau cucerit printr-o incursiune omenească ori printr-o tactică bine elaborată. Dumnezeu este o persoană și fără inițiativa Lui nu poate fi cunoscut. Altfel cădem în imanentismul panteist sau în pelagianism. Omul nu are, prin firea sa, puterea de a fi sau de a se numi Dumnezeu, ci devine și se numește astfel prin puterea lui Dumnezeu și prin har. În firea omului nu există nici o putere capabilă să intre în relație firească cu harul, pentru că în acest caz harul nu ar mai fi har, ci manifestarea unei lucrări a puterii firești. Iar dacă îndumnezeirea este săvârșită de o putere firească, atunci ea este lucrarea firii și nu darul lui Dumnezeu. Un astfel de om ar fi Dumnezeu prin fire, însă îndumnezeirea este o înălțare mai degrabă suportată decât săvârșită, pentru că înălțarea este o pătimire pentru cel asumat și o lucrare pentru Cel care asumă. Așadar, îndumnezeirea nu este o realitate inter-umană, ci o trecere în transcendent, un dar divin, un har. După ce a parcurs etapa activă a vieții duhovnicești și perioada de conlucrare activă cu harul, omul se deschide acțiunii exclusive a lui Dumnezeu”¹. „De acum înainte, inițiativa aparține numai lui Dumnezeu, partea omului fiind acceptarea și consimțământul”².

„Încetarea acțiunii firești a puterilor omului nu înseamnă totuși pasivitate, în sensul negativ de inerție sau de absență a libertății. Este vorba doar de faptul că omul nu este cauza ultimă, sursa firească a îndumnezeirii. Activitatea sa de acum înainte nu va mai fi decât receptarea conștientă a harului dumnezeiesc, iar faptul că primește îndumnezeirea, receptând cu bucurie și recunoștință harul divin, arată tocmai faptul că omul rămâne veșnic liber. În această acceptare și primire a harului îndumnezeitor, omul se

¹ **Ibidem**, p. 303.

² **Ibidem**, p. 304.

manifestă ca și persoană activă, total liberă, deoarece poate să și refuze harul. În plus, îndumnezeirea sau fericirea acordată omului de Dumnezeu este după măsura capacității sale de a primi, capacitate în care el sporește prin har, dar și prin eforturi personale. Acțiunea dumnezeiască a harului nu anulează efortul omenesc anterior. Îndumnezeirea, act liber al bunătății dumnezeiești, este oferită numai celui ce se deschide de bunăvoie acțiunii unice a voinței lui Dumnezeu în el, această deschidere constituind piatra de temelie a libertății sale”¹.

„Prin har, omul îndumnezeit își însușește lucrarea și voința dumnezeiască, mișcându-se numai în Dumnezeu, Care este ultimul și singurul dorit. Prin dorința insașiabilă de Dumnezeu, omul depășește orice mișcare spre sine sau spre ceilalți, pentru a se mișca numai în Dumnezeu, trăind singura viață adevărată, în Duhul Sfânt. Despovărat de diversitatea și amestecul cu cele văzute, omul înaintează spre Dumnezeu, fiind eliberat și neavând nici o legătură cu cele existente, simplu în năzuința sa și necompus în voința sa liberă, el se fixează în Cel Care este simplu prin fire”². „Aceasta este statornicirea în bine, în care omului îi este imposibil să vrea ceea ce nu dorește Dumnezeu. În această stare, omul, ca și chip al lui Dumnezeu, se identifică prin har cu Arhetipul său. Această imposibilitate a omului de a vrea ceea ce nu este conform cu voința divină nu indică totuși absența libertății sau vreo constrângere. Din contră, aici ne aflăm în fața misterului adevăratei libertăți. Falsa libertate constă în a dori să trăim doar pentru noi înșine, prin propriile noastre forțe. Aceasta este viața omenească autonomă, independentă, făcând ceea ce vrem noi. Aceasta este o libertate neautentică, fiind o consecință a căderii. Din contră, adevărata libertate constă în deschiderea față de sfera acțiunii divine în noi, atunci

¹ *Ibidem*, pp. 304-305.

² *Ibidem*, p. 305.

când împlinim numai cele dorite de Dumnezeu. Iar această supunere față de voia lui Dumnezeu indică starea cu adevărat liberă și firească a omului”¹. „Dacă omul se lasă pătruns de viața lui Dumnezeu, fiindu-I supus întru totul, el își recâștigă adevărata libertate și intră în cursul firesc al existenței sale. Sfântul Maxim afirmă că mișcarea sufletului este conformă cu firea numai când se îndreaptă spre Dumnezeu. Altfel spus, omul nu este cu adevărat «om» (adică în acord cu principiul sau fundamentul existenței sale), decât atunci când se află în legătură cu Dumnezeu. Deschiderea spre puterea harului și supunerea față de voința divină constituie starea naturală a omului, realizarea profundă și proprie a persoanei sale. Omul este o persoană liberă și stăpână pe sine numai când se supune voinței dumnezeiești. Supunerea față de Dumnezeu, făcută întotdeauna după modelul Fiului, nu constituie nicidecum suprimarea libertății, ci întărirea acesteia. Omul nu devine stăpân pe sine însuși decât atunci când acceptă stăpânirea dumnezeiască”².

„Prin urmare, nu la libertate trebuie să renunțe omul pentru a fi supus lui Dumnezeu, ci la libertatea arbitrară, prin care vrea să se separe de izvorul existenței sale: Dumnezeu. Supunerea față de Dumnezeu nu înseamnă pierderea libertății, ci realizarea ei, statornicirea ei, prin care omul devine în totalitate robul neschimbător al binelui și libertatea sa se află fixată în afara ezitărilor liberului arbitru, prinzând rădăcini în libertatea divină. El învață să poarte jugul lui Hristos, dar această povară, departe de a-l priva de libertate, îi aduce o stăpânire lipsită de orice robie. Sufletul se odihnește de toată agitația sensibilă și își înrădăcinează întreaga sa putere în neclintita libertate dumnezeiască. Dorind să le-o dăruiască Apostolilor Săi, Mântuitorul le-a spus: «Luați jugul Meu asupra voastră; și

¹ **Ibidem**, pp. 306-307.

² **Ibidem**, pp. 307-308.

învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți afla odihnă sufletelor voastre!» (Matei 11,29). Hristos numește odihnă dobândirea împărăției lui Dumnezeu, atât timp cât aduce celor vrednici de ea stăpânirea de sine lipsită de orice robie. Observăm faptul că sensul dat de Sfântul Maxim singurei și unicei lucrări a lui Dumnezeu și a celor vrednici de El nu este acela al unui monoenergism mistic în care libertatea umană ar fi atinsă în conținutul ei specific. Nu este vorba despre vreo constrângere a lucrării dumnezeiești asupra lucrării omenești, ci despre o influență pozitivă exercitată de har în inima omului, pentru ca voința acestuia să se altoiască întru totul pe voința divină. Omul dorește să fie rob al lui Dumnezeu, pentru că Duhul Sfânt nu îi silește liberul arbitru, ci El îl modelează pentru a-l îndumnezei. Este vorba despre unirea voinței divine cu voința umană în omul îndumnezeit, despre întrepătrunderea lor prin har, dar și despre deosebirea lor după fire. În rugăciunea «Tatăl nostru», spune Sfântul Maxim, voia liberă a celui care cere harul se unește cu voia Celui care trimite harul, cele două voințe devenind una și aceeași printr-o unire relațională. Ne găsim, astfel, în fața unei antinomii: prin har, voința umană și voința divină, ca de altfel și lucrarea umană și cea divină se unesc în omul îndumnezeit într-o unică voință și lucrare, însă după fire, voința și lucrarea omenească rămân absolut distincte de voința și lucrarea dumnezeiască. Pe de o parte, Dumnezeu lucrează singur în omul îndumnezeit, pentru că El săvârșește îndumnezeirea și pentru că omul se mișcă numai în El, iar pe de altă parte, omul rămâne veșnic persoană liberă și stăpână pe sine¹.

„Starea de îndumnezeire este o stare divină care nu permite nici pasivitate, nici schimbare. Altfel spus, îndumnezeirea este o stare, în același timp, activă și stabilă. Mișcarea și stabilitatea, acțiunea și odihna, libertatea desăvârșită și supunerea desăvârșită

¹ **Ibidem**, pp. 309-310.

față de Dumnezeu nu le întâlnim decât în omul îndumnezeit. Iar această unitate paradoxală este exprimată prin expresii ca: stabilitate veșnică în mișcare, mișcare identică stabilă sau mișcare identică veșnică și neclintită în jurul lui Dumnezeu. În unirea cu Dumnezeu, firea omenească va subzista într-o stabilitate veșnic în mișcare și într-o mișcare identic stabilă săvârșită veșnic în jurul Celui Care este Același, Unul și Singurul”¹. „Noțiunea de stabilitate desemnează neclintirea omului în unirea sa cu Dumnezeu. Iar mișcarea indică faptul că, în Dumnezeu, omul nu rămâne într-o stare pasivă și inertă, ci progresează veșnic în contemplarea oceanului infinit al bunătății dumnezeiești, neputând să ajungă vreodată până la capăt în profunzimea lui Dumnezeu. Omul îndumnezeit este fixat definitiv în bine și în contemplarea lui Dumnezeu, în același timp, sporind veșnic. Această sinteză dintre stabilitatea și progresul continuu în contemplarea și în iubirea divină evidențiază taina unirii nedespărțite și neamestecate a omului cu Dumnezeu. Stabilitatea sau odihna în Dumnezeu desemnează faptul că scopul pentru care omul a fost adus în existență - unirea nedespărțită în iubire cu Creatorul - a fost realizat. Pe de altă parte, mișcarea sau progresul continuu în contemplarea lui Dumnezeu indică faptul că această unire nu este doar nedespărțită, ci și neamestecată, Dumnezeu fiind un ocean infinit”², „iar participarea omului la această infinitate implică un fel de mișcare, de creștere veșnică, de realizare proprie în Dumnezeu. Infinitul dumnezeiesc se revarsă veșnic în om, iar acesta devine mereu tot mai asemănător cu Dumnezeu, fără să se identifice vreodată cu El. Perihoreza stabilității și a mișcării este, în consecință, cea mai bună noțiune pentru a exprima starea de unire îndumnezeitoare în iubire și libertate a omului cu Dumnezeu. Omul ajunge în portul păcii cerești și

¹ **Ibidem**, p. 311.

² **Ibidem**, p. 312.

se stabilește definitiv în liniștea și tihna împărăției, fiind unit în mod nedespărțit cu Creatorul său. În același timp, i se deschide și perspectiva progresului duhovnicesc continuu și acest dinamism veșnic în contemplarea lui Dumnezeu constituie baza menținerii libertății sale și combaterea oricărei forme de panteism. Omul este dumnezeu, însă prefacerea lui în dumnezeu prin har nu va înceta să se realizeze. Ultimul bine râvnit este dobândit, însă omul este chemat să-I sondeze neîncetat profunzimile inepuizabile. Aceasta este perspectiva veșnică a îndumnezeirii ca odihnă activă a omului în Dumnezeu și de adorare tăcută a Preasfintei Treimi”¹, „sfinții, împreună cu cetele îngerești, într-o mișcare veșnic identică și neschimbată în jurul lui Dumnezeu cântând și binecuvântând prin întreite binecuvântări cele trei persoane ale unicului Dumnezeu”².

În concluziile tezei de doctorat, Teofan Savu prezintă foarte pe scurt conținutul acesteia.

¹ *Ibidem*, p. 313.

² *Ibidem*, p. 314.

Irineu Popa: *La personne et la communion
des personnes dans la Theologie
de Saint Basile le Grand*¹
(*Persoana și comuniunea persoanelor
în teologia Sfântului Vasile cel Mare*)
(teză de doctorat susținută în anul 1990,
la Institutul Teologic Saint Serge din Paris)

Prima parte a tezei de doctorat a lui Irineu Popa este intitulată: „Taina Sfintei Treimi în comuniunea persoanelor”.

La începutul acesteia autorul prezintă sensul termenilor «ființă», «ipostas» și «persoană» în controversele trinitare care au avut loc după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, din anul 325.

Astfel, pentru sabelieni „nu există decât un singur Dumnezeu, o monadă simplă care, în funcție de modalitățile în care se revelează, ia numele de Tată în Vechiul Testament, de Fiu, ca și Mântuitor în Noul Testament și de Duh Sfânt ca și Sfințitor al sufletelor în Biserică; trei denumiri distincte aplicate aceluiași ipostas. Sabelianismul afirmă un singur ipostas în Dumnezeu, care se manifestă ca un personaj triplu sau trei persoane. Pavel de Samosata învăța că Iisus Hristos este un om simplu, adoptat de Dumnezeu ca și Fiu, care a devenit apoi de o ființă cu El, formând împreună una și aceeași persoană”². Din cele prezentate, am constatat faptul că sabelianismul identifica și confunda termenul «ființă» cu cel de «ipostas».

¹ **Irineu Popa**, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990.

² **Ibidem**, p. 12.

În continuare, autorul cărții înfățișează învățătura ariană și cea a Sfinților Părinți de la Sinodul I Ecumenic despre Sfânta Treime și sensul dat termenului «ființă» de către Aristotel, Socrate și Callias. Pentru „Sfântul Ioan Damaschin, ființa este ceea ce există prin sine însuși și care nu are nevoie de nimic altceva pentru a-și păstra consistența sau este tot ceea ce subzistă prin sine însuși și care nu își are existența în altcineva”¹.

„Origin a fost primul care a definit prin termenul de ipostas persoanele Sfintei Treimi”².

„Un alt termen important în disputele trinitare ale secolului al IV-lea a fost cel «de o ființă». Pentru Sfântul Atanasie cel Mare, acesta indică o identitate în asemănarea a două persoane distincte, adică o unire specifică de natură care nu compromite distincția numerică a persoanelor. Acest termen a fost ales pentru a exprima identitatea de natură specifică și, prin urmare, egalitatea numirilor divine a celor trei persoane ale Sfintei Treimi”³.

„În Occident, formula «de o ființă» a fost tradusă prin «substanță unită» (unitus substantiae) de către Sfântul Ilarie de Pictavium, fiind preluată de Lucifer din Cagliari, Grigorie de Elvira, tomul Papei Damasius, sinodul de la Cartagina din 419, Ambrozie, Rufin, fericitul Ieronim și fericitul Augustin”⁴.

„Termenul «persoană» a fost utilizat, pentru prima dată, în Apus de Hipolit, care vorbea despre Dumnezeu Tatăl și despre Dumnezeu Fiul ca despre «două persoane», însă formula definitivă - «trei persoane, o ființă» - i-o datorăm lui Tertulian”⁵.

În urma înțelegerii greșite a formulei trinitare grecești: «o ființă în trei ipostasuri» și a celei latinești: «o substanță în

¹ **Ibidem**, p. 15.

² **Ibidem**, p. 16.

³ **Ibidem**, p. 18.

⁴ **Ibidem**, p. 23.

⁵ **Ibidem**, p. 24.

trei persoane», care aveau același sens, în veacul al IV-lea, s-a produs o criză în Antiohia, între două tabere care susțineau formulele respective. În anul 382, disputa s-a încheiat prin formula acceptată de toată lumea: „Noi credem că dumnezeirea, puterea și ființa este unică în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, la fel și slava și stăpânirea veșnică a celor trei ipostasuri desăvârșite, sau trei persoane desăvârșite. Această formulă a fost acceptată de toți și, în consecință, a fost adoptată în corespondențele dogmatice din Răsărit și Apus, cele două terminologii fiind considerate oficial drept echivalente”¹.

„Unul dintre rezultatele arianismului și ale controverselor produse de acesta printre ortodocși a fost dezvoltarea învățăturii despre Sfânta Treime și fixarea terminologiei. Definirea foarte precisă a termenilor trinitari au făcut-o cei trei părinți capadocieni: Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa care, fiind erudiți, formați la distinsle școli din Atena, erau în mod firesc pregătiți să utilizeze resursele filosofiei profane pentru a justifica, din punct de vedere rațional, învățătura Bisericii”².

„Marea inovație teologică a Sfântului Vasile a fost aceea de a face distincția dintre ființă și ipostas și de a evidenția caracteristicile specifice ale fiecărui ipostas. Cuvintele cheie pe care acesta le-a întrebuințat au fost: ființa și ipostasul, precum și sinonimele fire și persoană. Termenul ființă poate fi tradus simplu, prin esență, dar mai înseamnă și substanță în sens concret, spre exemplu substanța puterilor îngerești, care probabil este ca o adiere de vânt și substanța rațională care constituie natura Sfântului Duh”³.

„Termenul ipostas la singular probabil că este echivalent pentru Sfântul Vasile cu ființa, în sensul de substanță concretă,

¹ **Ibidem**, pp. 31-32.

² **Ibidem**, p. 33.

³ **Ibidem**, p. 34.

fie că înseamnă natura îngerilor, fie chiar natura divină. La plural, acesta desemnează pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”¹. „Cum să înțelegem raportul dintre fire și ipostas? Nu există nicio deosebire de natură între ipostasuri, natura divină fiind identică în fiecare. Întrucât firea desemnează natura concretă, așa cum există ea, este vorba neapărat de o identitate în număr, ipoteza unei identități generale fiind, de altfel, exclusă formal de Sfântul Vasile. Dacă ipostasurile sunt distincte, natura lor este aceeași, fiind o singură natură divină. Între ființă și ipostas există aceeași diferență ca și între ceea ce este comun în raport cu ceea ce este individual. Din acest motiv, când este vorba despre dumnezeire, mărturisim, pe de o parte, o ființă unică, astfel nu constatăm diferențe de natură (în rațiunea de a exista) și, pe de altă parte, un ipostas particularizat, cu scopul de a reda fără amestec pentru noi, limpede, sensul de Tată, de Fiul și de Duh Sfânt”².

„Sfântul Vasile cel Mare a avut o contribuție importantă la dezvoltarea teologiei trinitare a vremii sale, dogma Sfintei Treimi fiind punctul principal împotriva căruia s-au ridicat ereticii primelor veacuri creștine. Sfântul Vasile a avut marele merit de a arăta că în învățătura Bisericii despre Sfânta Treime nici unitatea nu este contrară vieții celor trei persoane și nici Treimea nu se opune unității, pentru că în Dumnezeu persoanele au aceeași și unică ființă divină, cele trei persoane fiind un singur Dumnezeu, căci în Dumnezeu există trei ipostasuri cu adevărat distincte. Pentru a ajunge la această învățătură, Sfântul Vasile a făcut distincția dintre ființă și ipostas”³.

În Sfânta Treime „Tatăl este cauza primordială a toate, Fiul este cauza care acționează, iar Duhul Sfânt cauza care

¹ Ibidem, p. 37.

² Ibidem, p. 38.

³ Ibidem, p. 51.

desăvârșește. Totuși, ipostasurile nu sunt trei principii, existând un singur principiu al ființei: Tatăl, Care acționează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul Sfânt”¹. „Tatăl nu avea nevoie de Fiul în actul creării lumii, deoarece creează doar prin voință, dar prin Fiul care vrea. De asemenea, Fiul nu avea nevoie de ajutor, pentru că acționează asemenea Tatălui, dar Fiul dorește să desăvârșească în Duhul Sfânt, iar propriu Duhului este să desăvârșească tot ceea ce Tatăl vrea să facă prin Fiul. Cele trei persoane dumnezeiești sunt atât de unite în ființă încât cunoașterea uneia duce mintea umană la cunoașterea celorlalte două. Dacă în Dumnezeu există trei ipostasuri, nu vorbim de trei dumnezei, Tatăl și Fiul distingându-se sub raportul proprietăților personale, dar sub raportul comun al ființei sunt o singură existență, diferența dintre ipostasuri nealterând unitatea naturii și deoființimea neconfundând caracteristicile personale”².

„Fără ajutorul lui Dumnezeu, mântuirea noastră nu ar fi fost posibilă. Fiul lui Dumnezeu, Care este împreună veșnic cu Tatăl, fiind născut din ființa Acestuia și nu din voința Lui, este de o ființă cu Tatăl. Toate au fost create de Dumnezeu Cuvântul, Care S-a întrupat pentru ca, prin jertfa Sa pe cruce, să recreeze umanitatea decăzută. Îndumnezeirea este, deci, o consecință a întrupării”³. În scrierile sale, Sfântul Vasile susține cu argumente scripturistice și patristice realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu.

„Sfântul Duh are aceeași ființă ca și Tatăl și ca și Fiul, dar El purcede doar din Tatăl. Fiul este din Tatăl prin naștere, iar Duhul Sfânt este din Dumnezeu Tatăl, printr-un mod sfânt și tainic. Duhul Sfânt se bucură de aceeași cinste ca și Tatăl și

¹ **Ibidem**, p. 52.

² **Ibidem**, pp. 53-54.

³ **Ibidem**, p. 54.

Fiul, având aceeași ființă cu Tatăl și cu Fiul”¹. „În acțiunea Sa de sfințire a îngerilor și a oamenilor, Duhul Sfânt este cel care le comunică acestora desăvârșirea și stabilitatea. El este lumină inteligibilă și îndumnezeiește printr-o iluminare progresivă. Lucrarea Duhului Sfânt în sufletul omului se compară cu cea a acțiunii razelor soarelui, răspândind pretutindeni propria Sa lumină, care nu se împuținează”². „Duhul Sfânt este, de asemenea, locul de rugăciune și de sfințire al oamenilor”³.

„Pentru Sfântul Vasile cel Mare, Sfânta Treime este temelia de neclintit a tuturor cugetărilor religioase, a oricărei evlavii, a oricărei vieți duhovnicești și a oricărei experiențe. Pe Aceasta o căutăm când Îl căutăm pe Dumnezeu, când căutăm desăvârșirea existenței, sensul și scopul acesteia. Nicio speculație filosofică n-a fost în stare să se înalțe până la taina Sfintei Treimi, de aceea nici mintea omenească n-a putut primi în mod deplin această revelație din partea lui Dumnezeu decât după ce crucea lui Hristos a biruit moartea și adâncurile iadului. În fine, revelarea lui Dumnezeu Treimic, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, este fundamentul oricărei teologii creștine”⁴.

„Teologia constă în cunoașterea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, dar Dumnezeu nu poate fi cunoscut ca obiect, El fiind subiectul prin excelență. Dumnezeu s-a unit cu umanitatea pentru ca aceasta să-L poată cunoaște, acesta fiind fundamentul teologiei. Dumnezeu S-a unit cu noi prin Duhul Sfânt, dându-ne puterea să conlucrăm cu El și chemându-ne să trăim o oarecare experiență a acestei revelații a lui Dumnezeu, într-o unire din ce în ce mai aprofundată cu Hristos, în Sfântul Duh. Fără această experiență, teologia devine ceva sec și ineficient”⁵.

¹ **Ibidem**, pp. 55-56.

² **Ibidem**, p. 57.

³ **Ibidem**, p. 58.

⁴ **Ibidem**, p. 59.

⁵ **Ibidem**, p. 60.

„Dumnezeu este necunoscut în ființa Sa, fiind mai presus de orice ființă creată. Noi am fost înzestrați cu discernământ pentru cunoașterea adevărului, care este o premiză pentru mintea omenească de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Astfel, este posibil ca Cel nesfârșit de mare să fie cunoscut de mintea noastră limitată. Credința completează această cunoaștere, prin care noi Îl cunoaștem pe Dumnezeu în mod mai deplin și I ne închinăm. Cunoașterea lui Dumnezeu se manifestă în măsura în care rațiunea poate să Îl înțeleagă. Pentru Sfântul Vasile, ființa lui Dumnezeu este în mod categoric necunoscută tuturor și înțelegerea ei îi depășește pe oameni și pe îngeri. Tatăl este cunoscut doar de Fiul și de Sfântul Duh. Datorită activității lui Dumnezeu și având o imagine a Creatorului din lucrările Sale, noi putem fi înălțați la dobândirea unei cunoașteri a bunătății și a înțelepciunii Sale”¹.

„Eunomiu, Episcopul arian al Cizicului, a vrut să reînvie arianismul doar pe baza logicii. La acesta cunoașterea ia o formă sistematică impregnată atât de mult de dialectica aristoteliană, încât istoricul Teodoret i-a reproșat că a transformat teologia în tehnologie”². „Combătându-l pe Episcopul Cizicului, Sfântul Vasile îl critică mai întâi pe plan filosofic”³. „Eunomiu insista în special pe cuvântul «nenăscut» ca și caracteristică a ființei dumnezeiești, care este absolut simplă și indivizibilă. Această capcană ariană era cu atât mai periculoasă, cu cât utiliza un cuvânt care nu exista în Sfânta Scriptură. În ceea ce mă privește, afirmă Sfântul Vasile cel Mare, acest termen de «nenăscut», chiar dacă pare să fie în conformitate cu conceptele noastre, având în vedere că nu se găsește nicăieri în Sfânta Scriptură și că este piatra de temelie a blasfemiei ariene, aş spune că pe bună dreptate trebuie ignorat, pentru că termenul Tată are același sens

¹ **Ibidem**, pp. 60-61.

² **Ibidem**, pp. 61-62.

³ **Ibidem**, p. 64.

cu cel de nenăscut, fără să mai punem la socoteală faptul că introduce, în mod implicit din cauza relației, noțiunea de Fiu. Cel ce este cu adevărat Tată nu provine de la nimeni altcineva, iar aceasta înseamnă a fi nenăscut. Astfel devine inutil să-L numim pe Tatăl nenăscut”¹.

„Scopul principal al lui Eunomiu era să demonstreze că Fiul Unul-Născut este străin de Tatăl după ființă, de aceea dorea să-L numească pe Tatăl nenăscut. Ideea lui Eunomiu era foarte clară: Cel ce nu este nenăscut nu este din veci, ori Fiul nu este nenăscut, deci El nu este din veci. Eunomiu susținea că nenăscutul se referă la ființa lui Dumnezeu. Sfântul Vasile a demonstrat că, în niciun caz, nenăscutul nu putea să însemne ființa dumnezeiască”². Sfântul Părinte a respins teza ariană, spunând că „niciun nume nu poate exprima ceea ce este ființa dumnezeiască în ea însăși. Numele care includ o negație ne spun ceea ce Dumnezeu nu este. Alte nume indică ceea ce trebuie înțeles atunci când cugetăm la Dumnezeu, dar toate sunt ulterioare realității dumnezeiești, deoarece au apărut după Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu implică, printre altele, o acțiune revelatoare din partea Acestuia. Toate numirile lui Dumnezeu pe care le găsim în Sfânta Scriptură Îl arată pe Acesta așa cum se descoperă ființelor create. Deci noi nu-L cunoaștem pe Dumnezeu decât prin însușirile și lucrările Lui, pe care Sfântul Vasile le numește energii care coboară asupra noastră, în timp ce ființa Sa rămâne inaccesibilă”³. „Ființa lui Dumnezeu nu poate fi definită. În această lume nu există niciun atribut care să poată cuprinde ființa lui Dumnezeu. Chiar dacă noi I le atribuim pe toate lui Dumnezeu, aceasta nu înseamnă că ele se referă la ființa Lui, pentru că, în acest caz, am face

¹ **Ibidem**, p. 66.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 68.

din ființă ceva compus. Atributele se referă la lucrările lui Dumnezeu. Oamenii nu pot cunoaște ființa lui Dumnezeu. Aceasta nu se revelează. Cel necreat Își descoperă doar numele Său creaturii. Printre numirile dumnezeiești cea mai sublimă este aceea de Sfânta Treime”¹.

„Dumnezeu se manifestă prin lucrări sau energii. Afirmând că noi Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin lucrările Sale nu înseamnă că ne putem apropia de ființa Lui, căci în timp ce lucrările Sale coboară până la noi, ființa Lui rămâne inaccesibilă”².

„Sfântul Vasile cel Mare consideră manifestările exterioare ale lui Dumnezeu sau raporturile pe care le are cu ființa creată de domeniul iconomiei. Iconomia, pentru el, este o lucrare a voinței, în timp ce existența trinitară aparține ființei transcendente a lui Dumnezeu. Noi nu-L putem cunoaște pe Dumnezeu în afara iconomiei prin care s-a descoperit. Tatăl se revelează prin Fiul în Duhul Sfânt și această revelație a Sfintei Treimi va fi totdeauna prin iconomie, căci în afara harului primit de la Sfântul Duh nimeni n-ar putea recunoaște în Hristos pe Fiul lui Dumnezeu și prin aceasta să se ridice la cunoașterea lui Dumnezeu Tatăl. Dumnezeu nu și-a revelat ființa, ci viața Lui personală. Revelația persoanei, care culminează cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, introduce omul în intimitatea dumnezeiască. Această intimitate nu este a ființei, ci a vieții, un mod de a fi. Aici avem, în loc de contemplarea ființei divine și a gnozei filosofice a lui Eunomiu, comuniunea cu Dumnezeul Treime. Această comuniune nu se exprimă exclusiv în termenii cunoașterii. Sfânta Treime vrea să fie cunoscută în comuniunea persoanelor libere, pentru că și Ea este comuniune de persoane. Ea face posibilă această cunoaștere venind către noi și, în același timp, ne cheamă să ajungem la cunoașterea nealterată

¹ **Ibidem**, p. 71.

² **Ibidem**, p. 72.

și «să devenim părtași ai firii celei dumnezeiești» (II Petru 1,4). Fiind Dumnezeu prin fire, Sfântul Duh îi îndumnezeiește prin har pe cei ce aparțin firii supuse schimbării. Prin Sfântul Duh noi Îl putem contempla pe Dumnezeu. Asemenea soarelui, care luminează ochiul curat, Sfântul Duh arată în Sine Însuși imaginea Celui nevăzut. În contemplarea binecuvântată a acestei imagini se vede frumusețea de negrăit a Arhetipului. În Sfântul Duh, noi vedem imaginea Fiului și prin El, Arhetipul, pe Tatăl. Întreaga cunoaștere a lui Dumnezeu este treimică: în Sfântul Duh, prin Fiul, către Tatăl. Noi nu Îl primim pe Sfântul Duh decât prin credința în Hristos și nu putem crede în Hristos decât prin Duhul Sfânt. În consecință, credința este indispensabilă cunoașterii, iar cunoașterea nu este posibilă decât în Duhul Sfânt. Astfel, fiind vorba despre cunoașterea creștină, acțiunea Fiului și cea a Sfântului Duh presupun reciprocitate. Fiul și Sfântul Duh sunt uniți în Tatăl, care este sursa lor comună, lucrarea Lor ducând în cele din urmă la cunoașterea Lui. Fiul a venit în lume prin Duhul și tot prin El Și-a împlinit lucrarea”¹.

„Dumnezeu S-a revelat în trei persoane: Tatăl-sursa, Fiul-manifestarea, Duhul-suflul și comunicarea. Cele trei persoane sunt unite în mod indestructibil. În Sfânta Treime, există o ființă sau natură simplă și indivizibilă, iar în Dumnezeul Cel unic există trei persoane, dar cele trei persoane sunt unite prin însușirea și familiaritatea ființei și prin identitatea unei singure dumnezeiri. Ființa divină nu este împărțită, ci plinătatea dumnezeirii Tatălui este ființa Fiului și a Duhului Sfânt, Fiul și Duhul sunt pe de-a întregul Dumnezeu, pentru că dumnezeirea este una, aceleași lucruri fiind afirmate despre Fiul și despre Sfântul Duh ca și despre Tatăl. Unitatea lui Dumnezeu sălășluiește în unitatea întreită a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh,

¹ *Ibidem*, pp. 73-74.

care nu Îi preced, nici nu Îi urmează. De altfel, fiecare persoană a Sfintei Treimi are o relație diferită cu celelalte două persoane. Sfântul Duh nu primește caracterul de persoană al Fiului, ci prin purcederea sa din Tatăl, care însoțește nașterea Fiului din Tatăl, El este pus în relație cu celelalte două persoane divine, adică în comuniunea Sfintei Treimi”¹.

„Iubirea dintre Tatăl și Fiul se exprimă într-un mod desăvârșit în comuniune cu Duhul. Iubirea pură, deplină dintre cei trei, îmbrățișează totul, fiind lipsită de egoism și de orice preferință însoțită de nedreptate”².

„Sfânta Treime nu este dependentă în niciun fel de ființa creată. Creaturile ar putea să nu existe, însă Dumnezeu ar rămâne Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, întrucât creația este un act al voinței, pe când nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh din Tatăl sunt acte ale ființei. Să nu ne închipuim că în ființa dumnezeiască există vreo separație sau diviziune de orice fel, nefiindu-ne nici îngăduit să ni-L imaginăm pe Fiul fără Tatăl sau să-L separăm pe Duhul de Fiul, ci comuniunea și distincția dintre persoanele Sfintei Treimi sunt percepute ca un lucru de neînțeles și de neexprimat. Astfel, după cum deosebirea dintre persoane nu afectează unitatea ființei, nici ființa comună nu depășește caracteristicile distinctive și proprietățile personale. Tatăl posedă ființa desăvârșită, El fiind sursa existenței Fiului și a Sfântului Duh. Fiul deține și El plinătatea dumnezeirii, fiind Cuvânt viu și vlăstar perfect al Tatălui. Desăvârșit este și Duhul. Fiul este unit în mod nedespărțit cu Tatăl, iar Duhul este unit cu Fiul. Nu există nimic care să poată separa sau despărți ființa veșnică a lui Dumnezeu. Fiecare persoană a Sfintei Treimi se descoperă lumii și acționează în și prin oameni, manifestând unitatea de ființă desăvârșită cu celelalte două persoane. În același

¹ **Ibidem**, p. 75.

² **Ibidem**, p. 76.

timp, Dumnezeu îi iubește pe oameni cu iubirea care izvorăște din cea pe care o nutrește către celelalte persoane. Noi suntem chemați să creștem în această iubire desăvârșită între noi și pentru Dumnezeu, prin energiile divine necreate, care manifestă unitatea ființei dumnezeiești coborâte printre noi pentru a ne întări firea umană în unitate. Fiecare acțiune treimică este realizată de cele trei persoane, dar fiecare persoană efectuează acțiunea comună în felul Său propriu. Comuniunea desăvârșită în Dumnezeu nu există doar în ființa comună, ci și în fiecare acțiune. Tatăl nu săvârșește singur nimic la care Fiul să nu ia parte, iar Fiul nu lucrează fără Duhul. Însă întreaga activitate care este îndreptată spre creație, purtând diverse denumiri, pornește de la Tatăl, se înfăptuiește prin Fiul și se desăvârșește în Sfântul Duh”¹. „În Sfânta Treime nu există doar unitate de ființă, ci și de voință. Unitatea Sfintei Treimi este văzută de Sfântul Vasile în unitatea venerării. Pentru Sfântul Părinte, Dumnezeu poate fi slăvit doar în unitatea Treimii. Cu adevărat, nu putem să aducem slavă lui Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos și Fiului Său Cel Unul Născut, altfel decât în Sfântul Duh. În venerare, Sfântul Duh este nedespărțit de Tatăl și de Fiul”².

„Concretă, simplă și comună, ființa fiecărui ipostas al Sfintei Treimi este identică, de o ființă, ea fiind de asemenea identică ipostasurilor, prin care ele se raportează unul la celălalt. Cele trei ipostasuri se găsesc în legătură, după ființa lor identică. Cele trei persoane divine au același conținut al ființei și ele se conțin reciproc. Fiecare dă celorlalte tot ce are. Tatăl, sursă personală a dumnezeirii, comunică în întregime ființa Sa Fiului și Duhului, astfel încât dumnezeirea absolută a ipostasurilor se împlinește în unitatea lor absolută”³.

¹ **Ibidem**, pp. 77-78.

² **Ibidem**, pp. 79-80.

³ **Ibidem**, p. 82.

„Dumnezeu Tatăl este sursa veșnică de viață deplină a Fiului Cel de o ființă și a Sfântului Duh. El este, de asemenea, sursa unui plan de iubire infinită, opera creației prin Fiul în Duhul, El fiind și izvor de viață dumnezeiască și de mântuire a creației. Aceasta nu are nimic de-a face cu vreo oarecare necesitate în Dumnezeu, nici cu o voință divină pur arbitrară. Proprietățile celor trei ipostasuri sunt absolut ireductibile una la cealaltă, fiecare persoană fiind înțeleasă în chip diferit prin caracteristicile sale distinctive particulare, astfel încât putem cunoaște ceea ce deosebește ipostasurile. Astfel, Duhului îi este propriu să porceadă din Tatăl și să fie cunoscut de Fiul, iar Fiului îi este caracteristic să Se nască din Tatăl și să Îl facă cunoscut pe Duhul. Între persoanele dumnezeiești nu se interpune nimic, nici nu subzistă ceva alături de ființa dumnezeiască. Nu se află nici golul vreunui interval lipsit de consistență, care să producă vreo absență în armonia intimă a ființei dumnezeiești, divizându-i continuitatea prin introducerea unui gol. Astfel, ipostasurilor le este propriu să se manifeste unul prin celălalt, unul fiind expresia celuiilalt. Atunci când pronunțăm numele Fiului este imposibil să nu ne gândim la Tatăl, deoarece această denumire Îl arată, în același timp, în relație cu Tatăl. Dumnezeu nu poate fi cunoscut altfel decât ca Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, fiindcă în ceea ce Îl privește pe Dumnezeu, întotdeauna cunoaștem persoanele dumnezeiești într-o anumită ordine, aceea a manifestării lor”¹.

„Duhul este cunoscut după și cu Fiul și porcede din Tatăl. Fiul Îl face cunoscut prin El și după El pe Duhul și este născut din Tatăl. Numai Tatăl nu se manifestă prin niciun alt ipostas dumnezeiesc, pentru că El este Tatăl și sursa celorlalte persoane dumnezeiești. Lui Îi este propriu să nu aibă o cauză a existenței sale. Doar Fiul Îl face cunoscut pe Tatăl și Duhul Îi dă cunoștința Fiului. Astfel, persoanei Fiului Îi este propriu să reveleze

¹ **Ibidem**, pp. 89-90.

persoana Tatălui, să fie chipul Acestuia. La Sfântul Vasile cel Mare, proprietățile persoanelor sunt netransmisibile și unice, dar ele sunt, în același timp, expresia supremă a acestei comuniuni inexprimabile care este Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, nouă și paradoxală despărțire unică și unire despărțită. În cadrul Sfintei Treimi, fiecare persoană posedă ființa întreagă, care este comună celorlalte două persoane. Persoanele dumnezeiești nu își împart ființa divină ca și cum aceasta ar fi divizată între ele”¹.

„Înaintea persoanelor dumnezeiești nu există nimic, deoarece ele sunt din veci. În Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Fiul ființa nu este mai veche decât Ei și nu o putem considera ca fiind mai presus de unul și de celălalt. Pentru Sfinții Părinți, ființa nu există înaintea persoanelor. Sfântul Maxim Mărturisitorul va afirma mai târziu că nu există ființă fără persoană, ființa în afara persoanei fiind o noțiune abstractă. Persoana este singura realitate concretă care posedă în sine ființa. Persoanele nu sunt în ființă, ci ființa este în persoane. Ființa reprezintă conținutul substanțial al persoanei, întrucât fără ființă persoana nu ar fi decât o ficțiune”². „Pentru Sfântul Vasile, între ființă și persoană există aceeași diferență ca și între comun și particular”³.

„Dumnezeirea, zice Sfântul Vasile, este una. Dumnezeirea pe care o contemplu în Tatăl o văd și în Fiul. Cele trei persoane au ființa lor nu numai în comun, ci și ca ființă unică pentru fiecare dintre ele. Ele nu formează doar o unitate, ci și o unitate de o ființă. Aceasta este antinomia unirii neamestecate și a deosebirii nedespărțite a ființei și a persoanei, pe de o parte, și a persoanelor dumnezeiești între ele, pe de altă parte. Pentru Sfântul Vasile, unitatea se referă la ființă, la fire, la absolut, iar multiplicitatea privește persoanele, relația, de unde rezultă că unitatea și

¹ **Ibidem**, pp. 90-91.

² **Ibidem**, pp. 91-92.

³ **Ibidem**, p. 93.

multiplicitatea aparțin unor rânduieli diferite, neputându-se nici întâlni, nici intra în conflict una cu cealaltă”¹.

„Cele trei persoane ale Sfintei Treimi se revelează împreună, fără a primi un număr de ordine. Fiecare persoană este unică în felul său de a fi: un Tată, un Fiu și un Duh Sfânt. Persoanele nu sunt numerotate pentru că nu s-a spus primul, al doilea și al treilea, cum voia Eunomiu, ci prin aceste nume sfinte, Dumnezeu ne dă harul cunoașterii, credința ducând la mântuire. Dacă în formula botezului, în doxologie și în mărturisirea Sfintei Treimi Tatăl este primul, Fiul al doilea și Sfântul Duh al treilea, aceasta se petrece pentru că Tatăl, în calitate de «cauză», are o prioritate logică în fața Fiului și a Sfântului Duh, care vin în existență din Tatăl. Fiul este, în mod firesc, al doilea termen al enumerării, iar Sfântul Duh al treilea, deoarece dacă pe acesta din urmă L-am așeza după Tatăl, s-ar înțelege că El este de asemenea și Fiu”².

„Unitatea ființei dumnezeiești veșnic ipostaziată și exprimată în persoană se manifestă mai ales în comuniunea persoanelor dumnezeiești. Tatăl are și este toată ființa dumnezeiască. El este principiul acesteia, așa cum este și principiul Sfintei Treimi, dar ființa Lui nu este izolată. Tatăl are propria ființă nu pentru Sine Însuși, ci pentru Fiul, pe care Îl naște în veșnicie și pentru Sfântul Duh. Din iubire, Tatăl dorește existența altcuiva în afară de Sine, fără a împărți prin aceasta taina lui Dumnezeu în mai multe bucăți. El Se smerește aducând în existență pe altcineva în afară de Sine, pentru că în Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Cel Unul-Născut vedem doar un singur chip care se reflectă ca într-o oglindă în dumnezeirea ce nu cunoaște deosebire. Tatăl dăruiește tot ceea ce are și tot ceea ce este, dar nu împărțindu-se, nu oferind o parte din El Însuși, ci dăruindu-Se întreg, fără limită. Nu numai că este de acord, dar și dorește din

¹ **Ibidem**, p. 95.

² **Ibidem**, pp. 99-100.

veci ca ființa Lui creatoare și dătătoare de viață să fie ipostaziată în Fiul și în Duhul. Nepăstrând nimic pentru Sine, Tatăl se golește de Sine Însuși pentru a Se avea, nu în Sine, ci în afara Sa. Tatăl se împlinește în iubirea extatică, golindu-Se de Sine Însuși pentru a se regăsi în Fiul, Cuvântul ipostatic rostit de Tatăl. Fiul este, cu adevărat, în Tatăl și Tatăl este în Fiul, pentru că așa cum este unul este și celălalt și unul este celălalt, și prin asta nu sunt decât unul. În consecință, spune Sfântul Vasile, conform proprietății persoanelor, Ei sunt unul și unul, însă conform ființei lor comune cei doi nu sunt decât unul”¹.

„Tatăl dă tot ceea ce are și tot ceea ce este Fiului și Duhului, în așa fel încât aceștia să aibă ființa Lui ca pe a Lor proprie. Tatăl a dat viața pe care o are și a dat-o, în principal, Celui care este, «căci precum Tatăl are viață în Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață în Sine» (Ioan 5,26). Fiul și Duhul, primind totul veșnic de la Tatăl, au la rândul Lor puterea de a-L face cunoscut, pentru că «nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul și cel căruia va vrea Fiul să-i descopere» (Matei 11,27). De asemenea, Sfântul Duh este unit, prin ființă, cu Tatăl și cu Fiul și are revelația întreagă, căci «El ne va învăța toate» (Ioan 14,26) și «ne va călăuzi la tot adevărul» (Ioan 16,13)”².

„Tatăl Se manifestă și vorbește dând naștere Fiului și este întreg în manifestarea Sa. Din acest motiv, Fiul va putea spune: «Cel ce Mă vede pe Mine Îl vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine» (Ioan 12,45). Iar întrucât Tatăl Îi dă totul Fiului, nu putem ajunge la Tatăl fără a trece prin Fiul. Drumul cunoașterii lui Dumnezeu trece, deci, de la Duhul, care este unul, prin Fiul, care este unul, până la Tatăl, care este unul. Astfel, mărturisim ipostasurile fără a prejudicia monarhia Tatălui. Faptul că trebuie trecut prin Fiul pentru a ajunge la Tatăl nu implică un spațiu între persoane,

¹ *Ibidem*, pp. 103-104.

² *Ibidem*, p. 104.

pentru că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt despărțiți. Sfântul Vasile spune că la oameni natura este dispersată și noi o vedem răspândită în persoane, pe când la persoanele Sfintei Treimi există o comuniune continuă și nedespărțită, pentru că nu se poate concepe niciun interval între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Într-adevăr, nu există nimic, niciun lucru subzistent, care să intervină în mijlocul Lor, lângă natura divină, care să o poată împărți prin interpunerea unui element străin, nici golul vreunui spațiu lipsit de consistență, care să producă o absență în armonia ființei dumnezeiești, divizându-i continuitatea prin introducerea unui gol. Atunci când ne gândim la Tatăl ca necuprins și necreat, în același timp, ne gândim la fel și la Fiul și la Sfântul Duh, pentru că infinitatea, slava și înțelepciunea Tatălui nu sunt despărțite de Fiul și de Sfântul Duh, ci în Ei contemplăm o comuniune și o distincție inexprimabilă, pentru că este cu totul imposibil să ne imaginăm o ruptură sau o separare, încât Fiul să poată fi conceput fără Tatăl sau Sfântul Duh despărțit de Fiul, căci percepem în Ei atât o comuniune cât și o deosebire de neexprimat, fără ca diferența ipostasurilor să rupă continuitatea ființei, iar deoființimea să elimine particularitatea însușirilor caracteristice”¹.

„Tot ceea ce are Tatăl aparține și Fiului, în afara nașterii. Tot ceea ce este propriu Fiului este caracteristic și Duhului, în afara faptului că cel dintâi a fost născut. Toate acestea nu fac ca între Ei să existe vreo diferență de ființă, pentru că Ei sunt deosebiți în aceeași ființă”².

„Ființa, care subzistă numai în persoană, implică întotdeauna o relație conștientă între persoane, deci enipostazierea sa în mai multe persoane se face în întrepătrundere și transparență reciprocă desăvârșită, ceea ce Sfântul Ioan Damaschin a numit

¹ **Ibidem**, p. 105.

² **Ibidem**, p. 107.

perihorează, căci o persoană nu se poate bucura de existență fără comuniunea cu alte persoane. În unitatea desăvârșită a Treimii, în conștiința fiecărei persoane trebuie să fie perfect cuprinse și transparente conștiințele celorlalte două persoane, iar pentru aceasta, persoanele lor însele, ca suport al conștiinței. Tatăl, Care este sursa ființei, Își comunică propria Sa ființă Fiului și Sfântului Duh. Ființa dumnezeiască, primită prin naștere sau prin purcedere, subzistă neschimbată și neîmpărțită, deci întreagă, iar din punct de vedere numeric una și identică, în Fiul și în Sfântul Duh. Datorită acestei învățături, Sfântul Vasile cel Mare a stabilit, în mod definitiv, sensul termenului «de o ființă», care exprimă atât consubstanțialitatea persoanelor, cât și comuniunea lor în Sfânta Treime¹.

„Comuniunea se arată de asemenea și în proprietățile personale, nu numai în natură sau ființă. În Dumnezeu, fiecare persoană este și cuprinde totul, însă comuniunea sau iubirea desăvârșită constă în faptul că fiecare, fiind totul, cuprinde pe ceilalți, care, de asemenea, sunt totul. În comuniunea lor, ipostasurile divine nu se întâlnesc din exterior, ca și persoanele umane, ci ele sunt din veac în mod desăvârșit interioare una celeilalte, dar nu identice. Sfântul Duh este într-un totul nedespărțit de Tatăl și de Fiul și între Ei nu există niciun spațiu²”.

„În Sfânta Treime nu este posibil ca o persoană să prevaleze asupra altei persoane și nicio persoană nu se revelează prin sine însăși, ci celelalte două împreună o fac cunoscută pe cea de-a treia. Din acest motiv, în fiecare ipostas se pot vedea celelalte două. Sfântul Vasile a afirmat că uneori Tatăl Îl revelează pe Fiul, alteori Fiul Îl arată pe Tatăl, deci dumnezeirea întreagă se revelează când în Tatăl, când în Fiul, când în Sfântul Duh³”.

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, pp. 107-108.

³ **Ibidem**, p. 109.

„Numele de Tată desemnează rolul Său de sursă, de creator, de autor a toate”¹. „Prima persoană a Sfintei Treimi este deci Tatăl, cel care, în mod direct și nemijlocit, naște în afara timpului și veșnic pe Fiul. Fiind principiul și sursa în dumnezeire, de la El purcede și a treia persoană, Sfântul Duh. Din acest motiv, El este numit Tatăl, principiul a toate, cauza ființei celor care există. El este singurul nenăscut și Tată, care posedă această proprietate personală și netransmisibilă, pe care nu o împarte cu niciuna dintre celelalte persoane. Acest semn distinctiv excepțional al ipostasului Său, de a fi Tată și de a nu depinde de nicio cauză, este singurul pe care Îl are. Din acest motiv, El este numit Dumnezeu în Sine și Dumnezeu adevărat”².

„Sfântul Vasile a afirmat întotdeauna că principiul unității în Sfânta Treime este persoana Tatălui, vorbind despre monarhia Acestuia³. Tatăl este principiul celorlalte două persoane, din care acestea își primesc trăsăturile caracteristice. El este atât principiul, cât și recapitularea Treimii. Există un singur principiu al dumnezeirii și, în consecință, există monarhie în modul cel mai absolut. În monarhia Tatălui, Fiul nu este asemenea unui supus, ci, spune Sfântul Vasile, să ne închipuim într-un mod demn de Dumnezeu o transmitere a voinței care se face din veșnicie de la Tatăl la Fiul, precum chipul se reflectă într-o oglindă. Tatăl, izvor al întregii dumnezeiri din Sfânta Treime, naște pe Fiul și purcede pe Sfântul Duh, dăruindu-le ființa Sa, care rămâne una și nedespărțită, identică cu sine însăși în cei trei”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 110.

² **Ibidem**, p. 111.

³ Termenul grecesc „monarhia” (μοναρχία) este compus din cuvintele „monos” (μόνος), care înseamnă „singur” și „arhi” (αρχή), care se traduce prin „principiu”, indicând cu mare precizie faptul că Tatăl este singurul principiu sau izvor al existenței în Sfânta Treime.

⁴ **Ibidem**, pp. 112-113.

„Tatăl este Cel care face distincția între ipostasuri. El dăruiește ființa Sa cea unică în mod egal atât Fiului cât și Sfântului Duh, în care aceasta rămâne una, nedespărțită și neîmpărțită. Ea este oferită în mod diferit Fiului și Sfântului Duh, căci purcederea Sfântului Duh din Tatăl nu este identică cu nașterea Fiului din același Tată. Sfântul Duh subzistă ca persoană dumnezeiască purcezend din Tatăl. Din Tatăl Se naște și Fiul, prin Care sunt toate lucrurile și cu Care Sfântul Duh întotdeauna este cunoscut nedespărțit, fiindcă nu ne putem gândi la Fiul fără a fi luminați de Duhul. Astfel, pe de-o parte, Sfântul Duh, izvorul tuturor binefacerilor oferite creaturilor, este unit cu Fiul, cu Care este conceput nedespărțit, iar pe de altă parte, ființa Sa ține de Tatăl, din care purcede. În consecință, proprietatea Sa personală caracteristică este aceea de a Se manifesta după Fiul și împreună cu El și de a subzista prin purcedere din Tatăl. În privința Fiului, acesta Se manifestă prin Sine Însuși și cu El Însuși pe Duhul, numai El răspândind lumina necreată ca Fiu unic, aceasta fiind caracteristica Lui personală, care Îl distinge de Tatăl și de Sfântul Duh. În privința lui Dumnezeu Tatăl, Care este mai presus de toate, proprietatea caracteristică eminentă a ipostasului Său este aceea că El singur este Tată, Care nu Și-a luat existența din niciun principiu”¹.

„Tatăl are drept caracteristică inalienabilă faptul că este sursa Fiului și a Duhului. Monarhia Tatălui afirmă în mod necesar nașterea Fiului și purcederea Duhului din veci. Tatăl face distincție între persoanele dumnezeiești ale Fiului și ale Duhului și le dăruiește existența din veci. El le oferă ființa Sa nemărginită prin taina nașterii și a purcederii. Cele două persoane au aceeași ființă dumnezeiască asemenea Tatălui. Prin nașterea Sa din Tatăl, Fiul este și El din veci, neavând un început al existenței, pentru că de când a existat Tatăl a existat și Fiul și în noțiunea de Tată intră imediat și cea de Fiu”².

¹ *Ibidem*, p. 114.

² *Ibidem*, p. 115.

„Oare această monarhie a Tatălui nu este o formă de subordinaționism? Tatălui, sursă unică, nu I se atribuie, în această concepție, caracterul unei persoane dumnezeiești prin excelență? Sfântul Grigorie de Nazianz ne dă un răspuns foarte clar la această întrebare: «Mi-ar fi plăcut, spune el, să-L laud pe Tatăl, ca pe Cel mai mare, pe El, Cel ai Cărui egali Și-au dobândit egalitatea deodată cu ființa Lor, mă tem însă să nu fac din Principiu un principiu al inferiorilor și să nu supăr dorind prea mult să-L laud, căci slăvirea Principiului nu constă în înjosirea Celor Care Și-au primit existența din El, fiindcă veșnicia infinită este din trei persoane infinite. Fiecare este considerat în Sine Însuși Dumnezeu întreg, deopotrivă Fiul și Tatăl, deopotrivă Sfântul Duh și Fiul, fiecare păstrându-și caracteristicile personale și toți trei împreună fiind considerați Dumnezeu. Fiecare este Dumnezeu, având aceeași ființă, toți trei sunt Dumnezeu din pricina monarhiei. Faptul că Fiul și Sfântul Duh nu sunt Tată nu Îi face să le lipsească ceva, pentru că în Dumnezeu nu există nici o lipsă, Fiul și Sfântul Duh fiind întru totul egali cu Tatăl. Fiului nu Îi lipsește nimic pentru a fi Tată, căci a fi Fiu nu este o lipsă, și cu toate acestea nu este Tată. De asemenea, Tatălui nu Îi lipsește nimic pentru a fi Fiu, și totuși Tatăl nu este Fiul. În aceste lucruri nu este vorba nici de lipsă nici de micșorare a ființei. A fi nenăscut, născut și purces Îi caracterizează pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, așa încât să păstrăm nealterată deosebirea dintre cele trei ipostasuri în ființa cea unică, precum și măreția lui Dumnezeu. Cu toate că Fiul nu este Tatăl, pentru că există un singur Tată, El este ceea ce este și Tatăl. Sfântul Duh, deși purcede de la Dumnezeu Tatăl, nu este Fiul, pentru că există un singur Fiu, dar El este ceea ce este și Fiul. Una este dumnezeirea Celor trei și Cel Unul este în trei persoane»¹.

¹ **Ibidem**, pp. 115-116.

„Tatăl este cauza Fiului și a Sfântului Duh. Dar această idee de cauză trebuie înțeleasă ca împlinire a iubirii personale, care nu poate produce efecte inferioare. Cauza dorește persoane egale în demnitate, acesta fiind și motivul egalității lor. În Dumnezeu, de altfel, nu este ca la oameni, unde cauza este superioară efectului. În Dumnezeu nu există niciun interval între cauză și efect, ci cauzalitate în interiorul uneia și aceleiași naturi. Cauzalitatea nu provoacă aici un efect exterior, ca în lumea materială, nici un efect care se resoarbe în cauza sa, ea este doar imaginea limitată de o comuniune inexprimabilă. Cauzalitatea este deci proprie Tatălui, fiind principiul teologic fundamental al monarhiei, căci acolo unde este un singur principiu, scrie Sfântul Vasile, acolo unitatea nu este desființată”¹. „Tatăl este singura cauză a dumnezeirii, iar acest atribut este netransmisibil”².

„Fiul este necreat și născut din ființa Tatălui, în afara timpului și veșnic, fiind infinit ca natură, asemenea Tatălui și este de o ființă cu Acesta. El singur Îl cunoaște pe Tatăl și numai Tatăl Îl cunoaște pe Fiul. El este egal cu Tatăl, fiind chipul adevărat și viu al Acestuia și este venerat asemenea Tatălui. Bucurându-se de aceeași cinste și împreună-lucrare cu Tatăl, El a luat parte la crearea lumii”³.

„Sfântul Vasile cel Mare a afirmat că tot ceea ce Îi este propriu Tatălui este văzut și în Fiul și tot ceea ce Îi este propriu Fiului Îi este propriu și Tatălui, pentru că Fiul sălășluiește întreg în Tatăl și la rândul Său îl are pe Tatăl întreg în Sine. Din acest motiv, ipostasul Fiului devine ca o formă și un chip care permite să-L recunoaștem pe Tatăl și ipostasul Tatălui este recunoscut în forma Fiului”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 117.

² *Ibidem*, p. 118.

³ *Ibidem*, p. 120.

⁴ *Ibidem*, p. 121.

„În Sfânta Treime, Fiul și Sfântul Duh au ipostasuri proprii, deși ei rămân nedespărțiți și indivizibili de cauza lor. Cu toate acestea Fiul este născut din Tatăl ca persoană proprie, iar Sfântul Duh este purces, de asemenea, ca persoană. La oameni, de fiecare dată când proiecțiile interioare primesc un impuls spre exterior, fie se răspândesc dispărând complet, cum este cazul cuvântului rostit, fie se separă complet de cauza care le-a produs, cum este cazul mamei care a născut și a pruncului născut. O astfel de separare nu are loc în Sfânta Treime, pentru că nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh din Tatăl, deși se deosebesc una de cealaltă, rămân neseperate de Tatăl, Care le-a comunicat Fiului și Sfântului Duh întreaga ființă nedespărțită și indivizibilă a dumnezeirii. În niciun caz nu trebuie îngăduit vreodată să fie utilizate denumirile noastre lumești și modul în care devenim părinți pentru a descrie dumnezeirea, adică relația dintre Tatăl și Fiul, prin comparație cu ceea ce se întâmplă la oameni. Dumnezeu nu trebuie socotit ca un om și doar pentru că El este numit Tată, aceasta nu înseamnă că ne este îngăduit să ne închipuim o dumnezeire bărbat și femeie, sau să ne gândim că Sfântul Duh este de gen neutru, pentru că Acesta nu poate avea gen”¹.

„Fiul este născut din veșnicie, nefiind creat, El este Dumnezeu adevărat, născut din Dumnezeu adevărat; întrucât ființa Fiului este cea a Tatălui, Fiul este Dumnezeu așa cum Tatăl este Dumnezeu. El este născut din ființa Tatălui, în afara timpului și fără de început”². „Paternitatea Tatălui Îi este caracteristică din veșnicie, ceea ce înseamnă că Fiul este dinainte de veacuri și veșnic, fără să aibă un început al existenței. Sfântul Vasile afirmă: De când există Tatăl există și Fiul, iar în noțiunea de Tată intră imediat și cea de Fiu, pentru că, în mod evident, Tatăl

¹ **Ibidem**, p. 122.

² **Ibidem**.

are un Fiu. Tatăl nu are niciun principiu al existenței, iar El este principiul existenței Fiului, fără a exista ceva intermediar între Ei. Comuniunea lui Dumnezeu Fiul cu Dumnezeu Tatăl este veșnică, pentru că gândul nostru trece de la Fiul spre Tatăl fără să traverseze vreun spațiu gol, căci Fiul este nedespărțit de Tatăl. Tatăl naște pe Fiul fără patimă. Ființa Lui Îi este împărtășită în întregime Fiului, Care este nedespărțit de Tatăl din veci”¹.

„Pentru arieni și eunomieni, rațiunea ultimă a subordonării Fiului lui Dumnezeu față de Tatăl constă în faptul că Acesta este născut. Pentru ei, nașterea Fiului implică, în mod necesar, un raport de inferioritate față de Dumnezeu Tatăl. Din acest motiv, Sfântul Vasile cel Mare accentuează faptul că Tatăl naște pe Fiul înainte de veci. De când există Tatăl există și Fiul, în noțiunea de Tată intrând imediat și cea de Fiu, pentru că, în mod evident, Tatăl are un Fiu. Tatăl nu are niciun principiu al existenței, iar El este principiul existenței Fiului, fără a exista ceva intermediar între Ei”². „Nașterea Fiului nu implică deci niciun raport de inferioritate; din contră, ea se găsește în centrul acestui raport inexprimabil dintre Fiu și Tată, care face din Fiul chipul desăvârșit al Tatălui”³.

„Fiul este chipul desăvârșit al Tatălui, căci ipostasurilor dumnezeiești le este propriu să se manifeste unul prin altul, unul fiind expresia celuilalt. Dumnezeu nu poate fi cunoscut altfel decât ca Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, pentru că în ceea ce Îl privește pe Dumnezeu, cunoaștem întotdeauna persoanele dumnezeiești, dar ele sunt cunoscute într-o anumită ordine, cea a manifestării lor, astfel, Duhul este cunoscut după și împreună cu Fiul, purcezend de la Tatăl, iar Fiul Îl face cunoscut prin El și după El pe Duhul, fiind născut din Tatăl. Dumnezeu Tatăl

¹ *Ibidem*, p. 123.

² *Ibidem*, p. 124.

³ *Ibidem*, p. 125.

este singurul care nu se manifestă prin alt ipostas divin, pentru că este Tatăl și originea celorlalte persoane divine, Lui fiindu-I propriu să nu subziste prin nicio altă cauză. Numai Fiul Îl face cunoscut pe Tatăl, iar Duhul dă cunoștința Fiului. Astfel, persoanei Fiului Îi este propriu să reveleze persoana Tatălui, să fie chipul acesteia. Pentru a preciza caracteristica proprie a ipostasului Fiului este deci nevoie să menționăm în ce fel El este chipul Tatălui”¹. „Așadar, frumusețea Fiului este aceeași cu cea a Tatălui, fiind frumusețea unică a lui Dumnezeu. Dar ea se află în Tatăl în mod nenăscut, patern, iar în Fiul în mod născut, filial, acesta fiind sensul definiției paradoxale a chipului: «el este același cu prototipul, chiar dacă este altceva». Fiul este deci, în mod real, chipul Tatălui, fiind în același timp altceva, adică un ipostas propriu. El poate fi într-adevăr amprenta, caracterul ipostasului Tatălui, pentru că El Însuși este un ipostas, fiind același lucru cu prototipul, adică frumusețe din frumusețe, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, luminează din lumină, chiar dacă este altceva, adică ipostas născut și nu nenăscut. Fiul este chipul Dumnezeului Celui nevăzut, nu chip al unei fețe trupesti, spune Sfântul Vasile, ci chipul divinității și al tuturor perfecțiunilor pe care le atribuim ființei lui Dumnezeu, chipul puterii, al înțelepciunii, după cum Hristos este numit Dumnezeu al puterii și Dumnezeu al înțelepciunii. Precum reflexia formei dintr-o oglindă produce cunoașterea clară a chipului reprezentat, în același fel, atunci când Îl cunoaștem pe Fiul primim în inimă amprenta ipostasului Tatălui prin cunoașterea Fiului. În consecință, tot ceea ce Îi este propriu Tatălui este văzut în Fiul și tot ceea ce Îi este propriu Fiului aparține Tatălui, pentru că Fiul sălășluiește întreg în Tatăl și la rândul Său Îl are pe Tatăl întreg în El. De aceea, ipostasul Fiului devine ca o formă și un chip care ne permite să Îl recunoaștem pe Tatăl, iar ipostasul Tatălui

¹ **Ibidem**, p. 126.

este recunoscut în forma Fiului, deși particularitățile proprii ale fiecăruia rămân neschimbate, pentru a putea face distincție clară între ipostasuri”¹. „Chipul Dumnezeuului Celui nevăzut nu a fost realizat ulterior, după un arhetip, asemenea celor făcute de mâna omului, ci acesta există împreună cu Tatăl, fiind ceea ce este și arhetipul, pentru că nu a fost modelat prin imitație, ci întreaga ființă a Tatălui Își arată amprenta în Fiul ca într-o pecete. Astfel, chipul sigiliului care se imprimă se observă în mod clar în pecete și prin chip cunoaștem modelul. Iar acest chip păstrează întotdeauna intactă absența oricărei diferențe, nu printr-o asemănare de aparență, ci în ființa însăși”².

„Faptul că Tatăl creează prin Fiul nu poate însemna decât unirea indisolubilă a celor doi într-o voință unică, o voință care izvorăște din Tatăl și pe care Fiul și-o însușește total, caracteristica proprie a ipostasului Fiului fiind aceea de a împlini întru totul voia Tatălui. Faptul că Tatăl creează prin Fiul nu face mai puțin desăvârșită lucrarea creatoare a Tatălui și nu implică nicio slăbiciune în acțiunea Fiului, ci sugerează unitatea de voință. În Dumnezeu nu există raporturi de dominație a superiorului față de inferior. Ascultarea Fiului este identică cu libertatea. De aceea, când Domnul Hristos spune: «Eu fac așa cum Tatăl Mi-a poruncit» (Ioan 14,31), nu se exprimă în acest fel pentru că ar fi lipsit de libertate sau de voință, ci pentru că manifestă unitatea și continuitatea propriului Său sentiment cu cel al Tatălui”³.

În continuarea tezei sale de doctorat, Irineu Popa vorbește despre persoana Sfântului Duh.

„Sfântul Duh este pe deplin dumnezeiesc, fiind de o ființă cu Tatăl și cu Fiul”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 127.

² *Ibidem*, p. 128.

³ *Ibidem*, pp. 130-131.

⁴ *Ibidem*, p. 137.

„Sfântul Vasile stabilește egalitatea de cinstire a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Cartea sa despre Sfântul Duh este, prin excelență, un tratat de omotimie (egalitate de cinstire) a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, precum și a Fiului cu Tatăl. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt nedespărțiți pentru că sunt egali ca sfințenie, toți trei fiind sfinți prin ființă și având aceeași demnitate. Astfel, este important să nu facem distincție în slava pe care le-o arătăm, să credem așa cum am fost botezați și să slăvim așa cum credem: pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh”¹. „Pentru Sfântul Vasile există echivalență între egalitatea de cinstire sau de slăvire și deoființimea Duhului cu Tatăl și cu Fiul”². „El folosește termenul omotimos (de o cinstire) ca și echivalent al lui omousios (de o ființă) de la Niceea”³.

„Cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi are ca și proprietate ipostatică purcederea din Tatăl. Această purcedere constituie în natura și profunzimea sa o taină de nepătruns pentru mintea noastră. Purcederea Duhului este din veci și în afara timpului, ca și nașterea Fiului. Purcederea trebuie deci să se deosebească de naștere și să nu se confunde sau să se identifice cu aceasta, pentru ca Duhul să nu fie considerat ca un frate al Fiului, căci dacă ar fi născut din Tatăl, atunci în Sfânta Treime ar exista doi Fii și frați”⁴.

„Fericitul Augustin, și după el teologia occidentală, au afirmat că Sfântul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul. Teologii apuseni au încercat să găsească în acest sens argumente chiar la Sfântul Vasile”⁵, care „în același timp cu afirmarea distincției dintre Fiul și Duhul, subliniază venirea lor deodată în existență

¹ **Ibidem**, p. 143.

² **Ibidem**, p. 144.

³ **Ibidem**, p. 147.

⁴ **Ibidem**, p. 148.

⁵ **Ibidem**, p. 151.

și comuniunea lor veșnică ce izvorăște chiar din izvorul ființei Tatălui, pentru că Duhul nu lipsește la nașterea Fiului, nici Fiul nu este absent la purcederea Duhului. Fiul și Duhul sunt în același timp, deodată, din Tatăl. Duhul se găsește în raport cu Fiul așa cum și Fiul este în raport cu Tatăl, căci Duhul este unit prin ființă cu Fiul. Sfântul Vasile a explicat cuvintele Scripturii: «Prin Cuvântul Domnului s-au întemeiat cerurile și prin suflarea gurii Sale s-a făcut toată puterea lor» (Psalmul 32,6). Este vorba aici despre Cuvântul care de la început era la Dumnezeu și care este Dumnezeu - aluzie la Evanghelia după Ioan 1,1 - și la suflarea gurii lui Dumnezeu, «Duhul Adevărului, care din Tatăl purcede». După cum cuvântul nu poate ieși din gură fără suflare, la fel nici Suflarea nu are vreo putere creatoare fără Cuvânt, căci Dumnezeu este Cel care I-a poruncit Cuvântului care creează și Suflării care întărește. De la început, spune Sfântul Vasile, Duhul a fost cu Domnul Hristos, pentru că Sfântul Ioan Botezătorul a mărturisit: «Cel ce m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: Cel peste care vei vedea Duhul pogorându-Se și rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt» (Ioan 1,33). Iar după aceea, întreaga activitate publică a lui Hristos s-a desfășurat cu ajutorul Duhului, Care a fost prezent chiar și când Mântuitorul a fost ispitit de diavol și nu L-a părăsit nici după învierea Sa din morți. Filioque nu își găsește nicăieri locul în teologia Sfântului Vasile. Dacă ar fi fost așa, aceasta ar fi contrazis învățătura monarhiei Tatălui, precum și teologia persoanei și caracteristicile proprii ale ipostasurilor. Persoanele Sfintei Treimi se află într-o comuniune absolută, Duhul fiind, prin excelență, Duhul comuniunii, iar principiul unității rezidă în comuniunea dumnezeirii”¹.

„Între Sfântul Duh, Tatăl și Fiul nu există nicio diferență. Faptul că Sfântul Duh este menționat al treilea în Simbolul

¹ *Ibidem*, pp. 152-153.

creдинței nu înseamnă că El este al treilea în ierarhia Sfintei Treimi”¹. „Duhul are o sfințenie naturală, pe care nu a primit-o prin har, ci care face parte din ființa Lui. Duhul este Sfânt prin natură, așa cum Tatăl este Sfânt prin natură și cum Fiul este Sfânt prin natură. Duhul adevărului care porcede din Tatăl este o persoană lipsită de trup, cu desăvârșire imaterială și simplă. Ființa Sa nu este limitată, supusă schimbării și modificărilor, asemenea creaturilor, ci din contră, este inteligentă, infinită în putere, de o măreție fără limite și nimeni dintre oameni nu-I poate măsura ființa. Fiind inaccesibil prin ființă, noi Îl putem înțelege prin bunătatea Sa. Umplând totul cu puterea Sa, El nu se comunică decât celor care sunt vrednici de El, nu după aceeași măsură, ci răspândindu-și lucrarea în funcție de credința fiecăruia. Fiind simplu prin ființă, este divers în minunile Sale și prezent în întregime în fiecare și în întregime pretutindeni”².

„Biserica este trupul lui Hristos în care oamenii intră într-o relație familiară cu Duhul. Acesta este prezent în fiecare, pentru că fiecare este o persoană după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Bucuria pe care o simte fiecare persoană este unică, pentru că și persoana este unică. Întrucât numai Sfântul Duh împarte darurile duhovnicești, în întreg trupul Bisericii se realizează o comuniune unică, iar această comuniune cuprinde și puterile cerești, care nu sunt separate de Biserică, pentru că Sfântul Duh le comunică și acestora perfecțiunea și stabilitatea în bine. Iadul este singurul loc unde comuniunea cu Sfântul Duh nu există. Pedepsa, iadul, înseamnă separarea completă și definitivă de Duhul”³.

„Duhul Sfânt este izvorul sfințeniei. Precum Tatăl este sfânt prin natura Sa și Fiul este sfânt prin natura Sa, așa și Duhul adevărului este sfânt prin natura Sa. Din acest motiv, El a fost

¹ **Ibidem**, p. 154.

² **Ibidem**, p. 155.

³ **Ibidem**, p. 156.

considerat demn să poarte denumirea specială și particulară de Sfânt. De altfel, Sfântul Vasile consideră sfințenia ca o caracteristică personală a Sfântului Duh, deși ea este comună și Tatălui și Fiului. Tatăl și Fiul sunt sfinți, dar Sfântul Duh este plinătatea sfințeniei. Din acest motiv, El nu este sfințit, ci sfințitor. Sfântul Vasile a afirmat: Duhul Sfânt este sfânt prin ființă, fiind numit izvorul sfințeniei. Puterea sfințitoare este caracteristica ipostatică a Sfântului Duh. În Dumnezeu ceea ce corespunde ființei este comun, precum bunătatea, dumnezeirea și orice alt concept asemănător. Însă ipostasul este cunoscut prin caracteristici precum: paternitatea, filiația sau puterea sfințitoare. Fără Sfântul Duh nu există sfințire, spune Sfântul Vasile cel Mare. Duhul este esența proprie a sfințeniei”¹.

„Dar nu numai sfințenia Îi este comună cu Tatăl și cu Fiul, ci și denumirea însăși de Duh, pentru că «Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și adevăr» (Ioan 4,24). Și Apostolul neamurilor menționează denumirea de Duh cu privire la Dumnezeu, spunând că «Domnul este Duhul» (II Corinteni 3,17). De asemenea, spunem că Dumnezeu este bun și așa este, dar și Sfântul Duh este bun, El fiind numit și Paracletul”².

„Sfântul Duh ia parte la lucrarea comună a Tatălui și a Fiului. Cauza de principiu a tot ceea ce se face este Tatăl, cauza creatoare este Fiul, iar cauza care desăvârșește este Sfântul Duh. Astfel, putem cunoaște că în orice acțiune Duhul este unit cu Tatăl și cu Fiul, nefiind despărțit de Ei. Când Dumnezeu Tatăl Își înmulțește lucrările și Fiul slujirile, Sfântul Duh este și El de față, pentru a împărți darurile spirituale după cum consideră, fiecăruia după vrednicia lui”³. „Sfântul Duh stabilește comuniunea deplină între persoanele dumnezeiești și Biserică. Lucrarea Lui

¹ Ibidem, p. 157.

² Ibidem.

³ Ibidem, p. 158.

nu este aceea de a rândui sau de a organiza, ci de a crea din nou și de a fi Mângâietor. Împărtășirea energiilor dumnezeiești prin darurile Sfântului Duh arată cum Acesta Își realizează lucrarea Lui unificatoare între Sfânta Treime și om. Ulterior, lucrarea Lui unificatoare se continuă între oameni, unindu-i în trupul lui Hristos și recreându-i ca ființe noi”¹.

În concluziile primei părți a tezei sale de doctorat, Irineu Popa prezintă foarte pe scurt conținutul acesteia.

Cea de-a doua parte a cărții lui Irineu Popa este intitulată: „Biserica, comuniunea oamenilor în Sfânta Treime”.

Aici citim că „lumea a fost creată prin voința lui Dumnezeu. Creația este deci un act liber, un dar gratuit al lui Dumnezeu. Ea nu implică nicio necesitate din partea Sfintei Treimi. Dumnezeu este creator pentru că așa a vrut să fie. Cel care există prin Sine Însuși și nu are nevoie de nimeni a făcut lumea văzută și nevăzută și a creat toate ființele din nimic. El le-a chemat din neînființă la ființă în virtutea voinței Sale atotputernice. Fiind mai presus de orice necesitate și limitare, El a creat lumea care are un sfârșit în timp, în afara Lui, distinctă de ființa Lui infinită. Creația este opera Sfintei Treimi, voința fiind comună celor Trei persoane, căci ea este cea care creează. Tatăl creează prin Cuvânt în Duhul Sfânt. Sfântul Vasile spune că Dumnezeu vorbește Celui cu Care conlucrează în actul creației, Celui prin Care a creat veacurile, Care menține toate prin Cuvântul Său plin de putere. Cele trei persoane creează împreună, dar fiecare în felul Său propriu, iar ființele create sunt rodul conlucrării lor. Pentru Sfântul Vasile, Tatăl este cauza primordială a tot ceea ce a fost creat, Fiul este cauza lucrătoare, iar Duhul cauza desăvârșitoare. În ceea ce Îl privește pe Sfântul Duh, Sfântul Vasile ne spune că este unit în orice lucrare cu Tatăl și cu Fiul”². „Creația este deci o lucrare

¹ **Ibidem**, p. 159.

² **Ibidem**, pp. 166-167.

comună. Tatăl a creat prin Fiul și Fiul a creat prin voința Tatălui, astfel încât slăvim pe Tatăl în Fiul și în Sfântul Duh”¹.

„Persoanele Sfintei Treimi au creat direct, fără intermediar între Ele. Tatăl a creat prin Cuvântul Său, în afara timpului, puterile îngerești și Sfântul Duh le-a desăvârșit pentru totdeauna. Ca ființe create, îngerii au libertatea de a acționa. Ei pot fi virtuoși sau răi. Acest lucru este dovedit de căderea diavolului. În momentul creării lor prin Cuvânt, Sfântul Duh a venit pentru a-i umple cu harul Său. Cei care au acceptat de bunăvoie harul au fost sfințiți și desăvârșiți pentru totdeauna, devenind sfinții îngeri, căci domniile, puterile și toate cetele îngerești au dobândit sfințenia prin străduință și purtare de grijă, neputând pretinde că ele sunt sfinte prin natura lor. Aspirând la bine, ele primesc măsura sfințeniei în funcție de iubirea pe care o au pentru Dumnezeu. Desăvârșirea lor indică stabilitatea naturii lor în bine. Puterile cerești au fost întărite prin Duhul, întărire ce trebuie înțeleasă, desigur, într-o stabilitate a deprinderii lor în bine. Ele nu se desăvârșesc în timp, nici nu sporesc în virtute, neavând trecut, asemenea oamenilor. Puterile îngerești și-au ales soarta de bunăvoie. În pofida propriei lor voințe, care poate înclina spre rău, ele rămân neprihănite, datorită harului Sfântului Duh”².

„După crearea lumii nevăzute, Dumnezeu a creat lumea văzută. Dumnezeu Tatăl, Cel atotputernic, a făcut cerul, pământul, mările și toate cele ce sunt. El este Cel care a scos Universul din neființă prin Cuvântul Său. Lumea văzută are un început și timpul a început odată cu crearea lumii. Pentru lume aceasta înseamnă mișcare, schimbare și sfârșit, căci ceea ce a început în timp trebuie în mod necesar să se și sfârșească în timp. Timpul este un interval împreună existent cu lumea în care se măsoară orice mișcare, fie a astrelor, fie a ființelor vii. Sfântul Vasile nu concepe sfârșitul

¹ **Ibidem**, p. 168.

² **Ibidem**, pp. 168-169.

lumii ca pe o nimicire totală, ci ca pe o transformare universală, ceea ce este esențial pentru antropologie. Această transformare este văzută în perspectiva judecății și a recompensei”¹.

„Actul creator al lui Dumnezeu este unul de iubire, de libertate, de înțelepciune și de putere. Când Dumnezeu vrea ceva, însăși intenția voinței dumnezeiești devine o lucrare și voința Sa se realizează prin puterea Lui, care nu-și lasă voința neîndeplinită. Creația din nimic este, în consecință, un act care produce ceva în afara lui Dumnezeu, a unui subiect cu totul nou, care nu are niciun fundament în ființa divină, nici în vreo materie. Întreaga lume, alcătuită din diferite părți, Dumnezeu a legat-o strâns prin legea unei prietenii indisolubile, într-o așa comuniune și armonie încât ființele cele mai îndepărtate unele de altele, din punctul de vedere al locului ocupat, par unite prin aceeași simpatie. Dumnezeu nu a creat lumea din necesitate, ci datorită bunătății Sale a creat această operă utilă, datorită înțelepciunii Sale această operă foarte frumoasă, datorită puterii Sale această operă foarte mare. În consecință, opera lui Dumnezeu este demnă de admirat în ansamblul și în detaliile ei”².

„În această operă totul este bun și răul nu are niciun loc ontologic. Pentru Sfântul Vasile, toată creația este bună, din moment ce poartă în ea rațiunea existenței sale și este condusă spre realizarea scopului ei. Lumea creată prin bunătatea lui Dumnezeu devine obiectul iubirii Sale și al purtării Sale permanente de grijă. În actul creației, omul este ultimul care apare. Lumea întregă a fost creată pentru el, pe de o parte, pentru a-i servi ca sălaș și oferindu-i toate cele necesare pentru a-și duce traiul, iar pe de altă parte, pentru a-și realiza scopul: comuniunea cu Dumnezeu. Contemplarea creației duce la înțelegerea existenței puterii dumnezeiești. Frumusețea lucrurilor văzute ne dă o idee despre

¹ **Ibidem**, pp. 169-170.

² **Ibidem**, p. 170.

Cel care este mai presus de orice frumusețe. Lumea devine pentru om o școală a cunoașterii lui Dumnezeu, locul unde el învață să Îl cunoască pe Dumnezeu. Pentru Sfântul Vasile, lumea este locul în care omul este condus și desăvârșit de Sfântul Duh spre comuniunea cu Dumnezeu”¹.

„După crearea lumii, Dumnezeu a spus: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră» (Facere 1,26). În acest act, Dumnezeu Tatăl pare să se oprească și să se sfătuiască cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi. Pluralul care apare aici indică faptul că Dumnezeu Tatăl nu este singur, fiind vorba despre sfatul divin, a cărui hotărâre dovedește că facerea lumii nu este opera necesității, nici a întâmplării, ci un act liber și plănuit. Dar de ce la crearea omului în locul unei simple porunci date pământului, ca în cazul animalelor, este nevoie de sfatul Sfintei Treimi? Aceasta pentru că omul, ființă personală, avea nevoie de afirmarea aspectului personal al lui Dumnezeu, după al Cărui chip va fi făcut. Poruncile lui Dumnezeu provoacă diferitele părți ale existenței create. Însă omul nu este doar o parte, pentru că o persoană conține în ea totul. Astfel, taina singularului și a pluralului din om reflectă taina singularului și a pluralului din Dumnezeu. În consecință, principiul personal din Dumnezeu cere ca ființa cea una să se manifeste în diversitatea persoanelor. Acesta devine un principiu de bază în crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Omul a fost creat ultimul de Dumnezeu, ca încununare și desăvârșire a întregii creații. El a fost creat printr-o intervenție directă a lui Dumnezeu, fie că este vorba despre plămădirea trupului său din țărâna pământului, fie despre suflarea de viață pe care a primit-o. Adam, primul om creat de Dumnezeu, a fost așezat de Creator în grădina Edenului, primind femeia ca însoțitoare și ajutor în viața paradisiacă, aceasta fiind scoasă din trupul lui printr-o nouă intervenție divină. Expresiile din cartea

¹ *Ibidem*, pp. 171-172.

Facerii care se referă la crearea omului arată iubirea deosebită a lui Dumnezeu față de om”¹.

„Fără îndoială că omul a fost creat din țărână, însă el este opera mâinilor lui Dumnezeu. Fiind cu mult mai slab decât animalele, el a fost pus stăpân peste ființele raționale și iraționale, și chiar dacă prin constituția lui fizică le este inferior, prin puterea minții el este capabil să se înalțe până la cer. Omul este un lucru mareț, spune Sfântul Vasile. El le este cu puțin inferior îngerilor, datorită trupului său”².

În cartea Facerii citim că „Dumnezeu a suflat în fața omului suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” (Facere 2,7). „Sfântul Vasile spune că prin aceasta Dumnezeu a pus în om o parte din harul Său, pentru ca cel care este după chipul Lui să își cunoască Prototipul. Omul este mai cinstit decât întreaga creatură, fiind mai presus de lumină, de cer, mai presus de toate, pentru că a fost făcut după chipul Dumnezeului Celui Preaînalt, Care i-a plămădit trupul cu propriile Sale mâini. Iar sufletul omului este suflarea lui Dumnezeu, care fiind ceresc, se lasă amestecat cu țărâna. Omul este prezentat de la început ca fiind sinteza a două elemente: unul material și altul spiritual”³.

Sfântul Vasile cel Mare numește omul „plantă cerească”, pentru că măreția omenească nu ține de „bunurile exterioare, nici de avantajele trupului, ci de ceea ce suntem, adică de realitățile spirituale care sunt caracteristice naturii noastre, constituind persoana umană, căci omul este duh încătușat în trup. Sfântul Vasile acordă o mai mare importanță sufletului, fără însă a uita că trupul a fost plămădit de mâinile lui Dumnezeu. Omul este o lume în miniatură. Trupul este un element material, stricăcios și muritor, pe când sufletul este nestricăcios și nemuritor. După

¹ **Ibidem**, pp. 173-174.

² **Ibidem**, p. 174.

³ **Ibidem**, pp. 174-175.

despărțirea de trup, sufletul va continua să trăiască, în așteptarea învierii, pentru a se reuni cu trupul său, când cele două elemente vor deveni din nou om, cu o existență personală psihosomatică. Natura omului, după Sfântul Vasile, este formată din două elemente: trupul și sufletul. Ele au fost create de Dumnezeu, deci sunt, în mod obligatoriu, bune”¹.

„Din cauza căderii omului în păcat trupul și sufletul acestuia se află în contradicție. Cu toate acestea, omul nu trebuie să-și disprețuiască trupul, nici să-și lase sufletul stăpânit de plăcerile trupului. El trebuie să mențină relațiile dintre suflet și trup fără a uita ierarhia celor două elemente. În niciun caz, trupul nu poate fi socotit o închisoare a sufletului. Dumnezeu a făcut trupul pentru a fi sălaș sufletului. Între trup și suflet nu există o relație exterioară, ci o legătură organică, o comuniune continuă. Omul, în condiția sa de creatură, nu este doar o natură creată, ci este o existență personală. El se manifestă în chip trupesc pe pământ, însă caută comuniunea cu Dumnezeu. Această aspirație a omului spre Dumnezeu corespunde aspirației lui Dumnezeu către om. Toate acestea se datorează constituției psihosomatice a omului, care realizează comuniunea dintre lumea văzută și cea nevăzută”².

„Omul, prin relația sa absolută cu Dumnezeu, înaintează în comuniunea personală cu Dumnezeu și, în același timp, personalizează lumea. Cu siguranță că omul nu se mântuiește prin intermediul lumii, ci lumea se mântuiește prin om, pentru că omul este chipul lumii întregi, care participă la natura sa. Lumea își găsește sensul în om. Pentru lume, omul este speranța de a primi harul și de a se uni cu Dumnezeu. Pentru Sfântul Vasile, omul este linia verticală care unește cerul cu pământul”³.

¹ *Ibidem*, p. 178.

² *Ibidem*, p. 179.

³ *Ibidem*, p. 180.

„Sfântul Vasile vorbește despre o formă a înțelepciunii divine imprimată în lume. Dacă este așa, trebuie să admitem o solidaritate între suflet, ca și chip al lui Dumnezeu în om și pecetea lui Dumnezeu în lume. Omul nu Îl poate face pe Dumnezeu să se vadă în Sine, fără a-L face să se vadă în lume sau fără să apară ca și chip al lui Dumnezeu în lume. El a fost creat ultimul ca și chintesență a creației și, în același timp, este ființa rațională cu care Dumnezeu intră în comuniune. Pornind de la lucrările lui Dumnezeu noi urcăm spre El, spune Sfântul Vasile, iar creația ne duce cu mintea la Creator și, în acest fel, noi conștientizăm bunătatea și înțelepciunea Lui”¹.

„Omul este o ființă comunitară. El se distinge în comunitate și în lume, cu toate acestea comunitatea și lumea sunt în el. Omul nu se cunoaște pe sine separat de lume și de semenii săi. Pentru a-și atinge scopul, pentru a putea cunoaște lumea, el trebuie să-i imprime acesteia chipul său, iar aceasta înseamnă că a ajuns la cunoașterea de sine prin lume. În mod firesc, lumea rămâne pentru el o realitate obiectivă. Lumea în care persoana umană se cunoaște pe sine în mod obiectiv este la rândul ei transfigurată prin subiectivizarea persoanei respective. Astfel, putem spune că omul este o oglindă în care vedem lumea și lumea este o oglindă în care se vede omul”².

„Omul nu se află în comuniune doar cu lumea văzută, ci și cu cea nevăzută. El este considerat un fel de înger nou, un adorator compus, pentru a contempla natura văzută, ființă inițiată în cele nevăzute, ținând calea de mijloc între măreție și neant, fiind, în același timp, trup și suflet. Sufletul a fost creat nemuritor, pentru a-L slăvi pe Binefăcătorul său, iar trupul pentru a suferi și a fi educat prin suferință. Demnitatea omului este egală cu cea a îngerilor. Este un lucru cert că natura îngerilor

¹ **Ibidem**, p. 181.

² **Ibidem**.

este diferită de cea a oamenilor, dar, cu toate acestea, omul poate ajunge la starea primordială dinaintea căderii, adică la demnitatea îngerească. Sfântul Vasile vorbește despre conlucrarea oamenilor și a îngerilor, pentru că fiecare om are un înger păzitor. Nimeni nu poate nega acest lucru dacă își aduce aminte de cuvintele Domnului Hristos: «Luați seama să nu disprețuiți pe vreunul din aceștia mici, că Eu vă spun vouă că îngerii lor din ceruri pururea văd fața Tatălui Meu Care este în ceruri» (Matei 18,10). Sfântul Vasile consideră că și popoarele au îngeri păzitori”¹.

„Scopul suprem al creării omului este, fără îndoială, comuniunea acestuia cu Dumnezeu. Sfântul Vasile spune în acest sens că omul nu a fost creat pentru nimic altceva decât pentru a fi un instrument care Îl slăvește pe Dumnezeu. Viața paradisiacă a protopărinților nu era supusă patimilor trupești, ci era liberă, în ascultare de Dumnezeu, părtaşă a darurilor îngerești”².

Vorbind despre chipul lui Dumnezeu din om, Sfântul Vasile îl raportează la sufletul acestuia, „la caracterul rațional cu care Creatorul a împodobit sufletul omului și la liberul arbitru, datorită căruia omul poate deveni o persoană morală, capabilă de progres duhovnicesc, care participă la natura dumnezeiască. Și după căderea în păcat omul a păstrat chipul și asemănarea lui Dumnezeu, însă mai întunecate și slăbite, căci voința sa este ezitantă, întorcându-se mai degrabă spre rău decât să se îndrepte, în mod firesc, spre sfințenie”³.

„Pentru Sfântul Irineu, chipul lui Dumnezeu în om se referă mai ales la trup. A fi creat după chipul lui Dumnezeu nu este altceva decât a fi creat după chipul Fiului lui Dumnezeu întrupat, trupul omului fiind modelat după Dumnezeu Omul, arhetipul ideal al întregii umanități. Chipul lui Dumnezeu se

¹ **Ibidem**, p. 182.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 184.

referă însă la trupul omului unit cu sufletul, la omul întreg și nu la o parte din om care devine după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin păcatul originar, omul nu a pierdut chipul lui Dumnezeu, după cum nu putea pierde natura umană. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, noi regăsim ceea ce am pierdut în Adam, adică chipul și asemănarea lui Dumnezeu, căci atunci când Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și S-a făcut om, El a recapitulat în Sine Însuși îndelungata istorie omenească și ne-a adus mântuirea pe scurtătură, astfel încât ceea ce am pierdut în Adam, adică chipul și asemănarea lui Dumnezeu, am redobândit în Iisus Hristos”¹.

„Pentru Sfântul Vasile, numai sufletul omului este după chipul lui Dumnezeu, fiindcă este veșnic, neschimbat, nevăzut și are puterea de a stăpâni. Sfântul Părinte vede chipul lui Dumnezeu în om în libertatea de manifestare. Precum Dumnezeu este liber în acțiunile Sale și omul creat după chipul lui Dumnezeu este de asemenea liber. A fi după chipul lui Dumnezeu înseamnă a fi o ființă personală, adică o ființă liberă, responsabilă. Dumnezeu l-a creat pe om liber și responsabil pentru a-l chema la îndumnezeire, ori această chemare are nevoie de un răspuns liber. Libertatea implică posibilitatea de a alege și de a refuza. Chipul lui Dumnezeu în om constă în libertatea omului față de natura sa, nefiind supus necesității și dominației firii, ci având puterea de a se manifesta liber. În calitate de chip al lui Dumnezeu, omul este deci o ființă liberă, care se găsește în fața unui Dumnezeu personal și liber. Dumnezeu i se adresează ca unei persoane și omul Îi răspunde. Omul este o creatură care a primit porunca de a deveni dumnezeu, dar această poruncă adresată libertății omenești nu este o constrângere. Ființă personală, omul poate accepta sau refuza dorința lui Dumnezeu. Chiar îndepărtându-se foarte mult de Dumnezeu și devenind

¹ **Ibidem**, pp. 185-186.

diferit de El prin fire, omul rămâne persoană, ceea ce înseamnă că chipul lui Dumnezeu din om nu poate fi desființat. Însă împlinind voia lui Dumnezeu, omul rămâne de asemenea o ființă personală, care realizează asemănarea desăvârșită cu El în firea lui. Omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu libertate pentru că este creat după chipul Lui, ceea ce îi permite să aibă cunoștința și gustul binelui. Sufletul are deci puterea și capacitatea de a stăruî în contemplarea binelui și în bucuria duhovnicească, însă are și puterea de a se îndepărta de bine”¹.

„Persoana și libertatea umane sunt legate inseparabil. Acolo unde nu există persoană nu există nici libertate. A fi după chipul lui Dumnezeu este propriu numai persoanei și nicidecum individului”².

„Sfântul Vasile cel Mare vede în chipul lui Dumnezeu și superioritatea asupra animalelor. Chipul lui Dumnezeu în om mai are o trăsătură tainică, pentru că în Sfânta Scriptură citim că «Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie i-a făcut» (Facere 1,27). Sfântul Părinte spune că mai întâi Dumnezeu a creat firea omenească și apoi diferențele între sexe. Asemenea bărbatului și femeia are privilegiul de a fi fost creată după chipul lui Dumnezeu. Bărbatul și femeia se bucură de aceeași cinstită, răsplata și pedeapsa fiind pentru amândoi la fel. Femeia să nu spună că este slabă, pentru că slăbiciunea este a trupului, dar puterea stă în suflet. Nu da atenție omului din afară, ne sfătuiește Sfântul Vasile, pentru că este doar suprafața sufletului, care stă înăuntru, în interiorul trupului delicat, iar sufletele sunt toate egale”³.

„Chipul lui Dumnezeu este o realitate inexprimabilă a persoanei umane. Întrucât nici Dumnezeu nu este o persoană,

¹ **Ibidem**, pp. 190-191.

² **Ibidem**, p. 192.

³ **Ibidem**, pp. 193-194.

ci Treime de persoane, chipul lui Dumnezeu din om este plinitudinea relației și a comuniunii personale care ni se revelează sub forma chemării la relație și la comuniune personală. Persoana umană este răspunsul la chemarea lui Dumnezeu”¹.

„Pentru Sfântul Vasile, chipul lui Dumnezeu în om nu constituie o a doua natură sau o stare de grație primită, care ar putea fi pierdută și apoi recuperată de Hristos. Fiind întotdeauna pus în legătură cu asemănarea lui Dumnezeu, chipul este mai degrabă o noțiune existențială și morală decât ontologică. Purtând chipul lui Dumnezeu, omul este pus în relație personală de asemănare cu Acesta. Chipul nu este, deci, un fel de natură supra-naturală, reflectată static în om, ca într-o oglindă, ci este un mod de a fi și de a exista, o stare de devenire, o prezență în sine a relației pe care Dumnezeu o are cu omul. Între Dumnezeu și om nu există un raport de cauză și efect. Chipul stabilește o participare a omului la viața divină prin darurile pe care Dumnezeu le oferă omului. Printre acestea, cele mai mari daruri sunt rațiunea și libertatea, conform cărora omul poate accepta participarea și comuniunea oferite, dar care se bazează pe esența, cauza și mijlocul întregii creații, adică pe iubire. În consecință, chipul lui Dumnezeu în om este veșnic, neputând fi distrus de păcat”².

„Dacă chipul este condiția de persoană a omului în libertate, asemănarea va fi, prin aderarea acestei libertăți la har, transfigurarea firii. Chipul se împlinește în asemănare, firea își realizează scopul, devenind ceea ce premisele binelui așezate în ea de la creare o cheamă să fie: templu al Sfântului Duh. Dumnezeu ne-a creat după chipul Său pentru a duce o viață după asemănarea Sa, adică pentru îndumnezeirea noastră deplină, în așa fel încât viața dumnezeiască să ne fie comunicată în toată deplinătatea ei. Ca și ființă liberă și conform sensului propriu al libertății, omul a fost

¹ **Ibidem**, p. 195.

² **Ibidem**.

creat la început, prin actul creator divin, ca și pură potențialitate, ce se actualizează în cursul vieții. Libertatea implică posibilitatea unei autodeterminări omeneste, pozitive sau negative, față de Dumnezeu. Relațiile dintre Dumnezeu și om sunt bazate pe principiul libertății, în deciziile noastre ultime privitoare la noi înșine în raport cu Dumnezeu suntem persoane autonome. În același timp, adevărata măreție a omului nu constă în darurile sale incontestabile sau în relația sa de înrudire cu lumea, ci în participarea sa la deplinătatea dumnezeiască, în taina de a purta în sine chipul și asemănarea lui Dumnezeu”¹.

„Sfântul Vasile spune că omul este o creatură care a primit porunca de a deveni dumnezeu. Omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Chipul este un dat, asemănarea este ceea ce el realizează plecând de la această bază, este scopul său în viață”².

În starea primordială, „omul nu era încă duhovnicesc, dar putea să devină. Atât prin duh cât și prin trup el se găsea încă într-o stare de copilărie nevinovată și pură. Prima sa școală de viață a fost existența în rai. Domnul Hristos i-a chemat pe oameni la îndumnezeire, zicându-le: «Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este!» (Matei 5,48). Prin virtute, omul ar fi putut să ajungă la aceeași cinste ca și îngerii. Adam ar fi putut ajunge la acel grad de sfințenie dacă ar fi rămas în comuniune cu Dumnezeu, căci în potență Creatorul i-a dat virtutea și sfințenia. Rolul lui a fost acela de a pune în lucrare tot ceea ce avea în potență pentru a ajunge la sfințenia definitivă. Asemănarea ar fi fost înălțată până la nivelul la care omul s-ar fi găsit în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu. Sfântul Vasile însă este conștient de faptul că omul nu poate ajunge singur la îndumnezeire, la asemănarea cu Dumnezeu, fără harul Sfântului Duh. Omul a primit de la Sfântul Duh încă din

¹ *Ibidem*, p. 196.

² *Ibidem*.

momentul creării lui suflarea dumnezeiască și harul lui Dumnezeu în vederea desăvârșirii sale. Acest har al suflării lui Dumnezeu va fi pierdut de om prin cădere, dar va fi regăsit prin jertfa Domnului Hristos, Care, pentru a-l reînnoi pe om și pentru a-i reda harul suflării lui Dumnezeu pe care l-a pierdut, a suflat asupra Apostolilor Săi, pentru ca aceștia să primească Duhul Sfânt (Ioan 20,22)”¹.

„Sfântul Vasile cel Mare spune că Adam a primit Sfântul Duh și datorită Acestuia purta chipul lui Dumnezeu. Într-adevăr, Sfântul Duh ne reînnoiește și face din noi iarăși chipuri dumnezeiești și fii ai lui Dumnezeu după har. Această reînnoire se face prin botez, iar omul, care a pierdut asemănarea dumnezeiască, devine din nou chip al lui Dumnezeu”².

„Asemănarea lui Dumnezeu i-a fost dată omului prin har, încât firea și harul au coexistat încă de la început. Suflarea dumnezeiască indică, deci, un mod de creație în virtutea căruia sufletul omenesc este strâns legat de har, fiind vorba despre participarea acestuia la energiile dumnezeiești. Crearea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu implică ideea participării la Ființa dumnezeiască, a comuniunii cu Dumnezeu. Omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Lui pentru a deveni un vas care poate primi harul Sfântului Duh. El primește harul și se îndreaptă spre asemănarea și comuniunea cu Dumnezeu. Această comuniune a omului cu Dumnezeu începe de la crearea omului și se realizează în persoana Mântuitorului, adică prin unirea ipostatică dintre natura divină și cea umană. Cu siguranță că omul ajunge la asemănarea cu Dumnezeu prin har, iar nu prin fire, pentru că el are nevoie să fie condus cu bunătate de Sfântul Duh pentru a ajunge pe calea adevărului, fie că este vorba despre gânduri, vorbe sau fapte”³.

¹ **Ibidem**, p. 197.

² **Ibidem**, pp. 197-198.

³ **Ibidem**, p. 198.

„Prin creație, noi avem chipul lui Dumnezeu, iar prin voință, dobândim asemănarea cu El. Ne este dat să fim născuți cu chipul lui Dumnezeu, iar prin voință se formează în noi ființa după asemănarea lui Dumnezeu”¹.

„Prin chip, omul posedă ființa rațională, iar prin asemănare devine creștin. Asemănarea cu Dumnezeu nu poate fi realizată în afara creștinismului, de aceea Sfântul Vasile ne îndeamnă: Dacă ai primit harul de a fi creștin, grăbește-te să devii asemenea lui Dumnezeu, îmbracă-te în Hristos! Pentru Sfântul Părinte, chipul lui Dumnezeu ne este dat prin fire, rămânând același de la început, fără a-l pierde vreodată. În ceea ce privește asemănarea cu Dumnezeu, aceasta o dobândim mai târziu, prin liberul nostru arbitru”².

„Datorită chipului lui Dumnezeu din om, care nu a fost distrus prin căderea în păcat, ci doar întunecat, omul, fără să fie învățat de nimeni, aspiră spre ceea ce îi este propriu și firesc, deci asemănarea cu Dumnezeu este posibilă și ea poate fi realizată prin virtuți. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, numai creștinismul poate duce la realizarea asemănării cu Dumnezeu, atât cât îi este cu putință firii omenești”³.

„Când a ieșit din mâinile lui Dumnezeu, omul purta în sine toți germeii virtuții și ai desăvârșirii la care era chemat, fiind ajutat de harul divin pentru a realiza asemănarea cu Dumnezeu, prin trecerea de la potență la faptă. Înaintea căderii în păcat Adam trăia într-o atmosferă de sfințenie și se găsea într-o stare de nepăcătoșenie și de puritate. Sufletul nu-i era chinuit de plăcerile trupesti și de dorințe păcătoase, ducând în rai o existență sfântă și fericită. Natura omului avea în sine aspirația către bine și dorința fierbinte de a săvârși binele și dreptatea. Dumnezeu le-a oferit

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 199.

³ **Ibidem**, pp. 199-200.

protopărinților posibilitatea de a realiza asemănarea cu El și le-a dat puterea de a reuși aceasta. În viziunea Sfântului Vasile, Dumnezeu i-a dat lui Adam o putere asemănătoare cu cea a îngerilor și l-a făcut să trăiască asemenea arhanghelilor”¹.

„După Sfântul Vasile, Adam trăia în cer, nu ca loc fizic, ci prin înălțarea duhului. Viața paradisiacă nu era supusă patimilor trupești, ci era liberă, în strânsă legătură cu Dumnezeu, asemenea viețuirii îngeresci. Adam însă nu a perseverat în această stare de îndumnezeire. Săturându-se curând de tot binele, a devenit nepăsător în sațietatea lui și s-a despărțit de Dumnezeu, dându-se singur morții”².

„Răul a intrat în lume prin voință. Acesta nu are o natură pozitivă, o substanță concretă. El nu este decât o abstracție, este doar lipsa unui bine real. Păcatul este conceput ca un refuz al comuniunii cu Dumnezeu, ca o abatere complet liberă de la regula stabilită de Dumnezeu. Dumnezeu nu este autorul răului. El a creat trupul, nu boala, el a creat sufletul, nu păcatul. Acesta provine numai din utilizarea greșită a liberului arbitru cu care Dumnezeu a înzestrat firea noastră. Principiul și rădăcina păcatului, spune Sfântul Vasile, este liberul nostru arbitru. Păcatul este, cu alte cuvinte, o boală a voinței, care se înșală, luând drept bine o iluzie a binelui. Din acest motiv, dorința însăși de a gusta din pomul cunoștinței binelui și răului era deja un păcat. Răul devine o realitate numai prin voință, care este singura sa subzistență, iar aceasta îi conferă o oarecare existență. În consecință, dacă noi ne țineam departe de rău, nu am fi avut de suferit, însă am fost seduși de iubirea de plăceri și ne-am lăsat în voia păcatului. Astfel, răul depinde de noi. Păcatul este, deci, lucrarea proprie, dar perversă a liberului arbitru, iar sufletul a suferit o mare pagubă atunci când s-a îndepărtat de starea lui

¹ **Ibidem**, p. 201.

² **Ibidem**, p. 203.

firească, pierzând legătura strânsă cu Dumnezeu sau unirea cu Acesta prin iubire”¹.

„Dar de unde provine, în general vorbind, capacitatea de a face răul? Din faptul că sufletul a fost înzestrat cu o mișcare liberă și independentă. Din cauză că posedă liber arbitru. Înainte de a intra în lumea noastră, prin voința lui Adam, răul a avut începutul în lumea spirituală. Voința îngerilor pervertiți, hotărâtă veșnic să se opună lui Dumnezeu, a fost prima care a dat naștere răului, atrăgând voința spre neant, care este o negare a existenței. Devenind duhuri ale tenebrelor, îngerii căzuți rămân totuși ființe create de Dumnezeu și hotărârea lor contrară voinței dumnezeiești devine o obsesie disperată a căutării neantului, pe care nu îl vor găsi niciodată. Căderea lor veșnică spre neființă nu va avea sfârșit. Din pricina invidiei, îngerii căzuți l-au ispitit pe omul care trăia în rai, după care l-au transformat în rob”².

„Căderea omului are ca punct de plecare hotărârea sa liberă de a refuza comuniunea personală cu Dumnezeu, insistând asupra autonomiei firii sale. În această hotărâre a voinței libere care l-a despărțit pe om de Dumnezeu, putem distinge mai multe etape. Etapa morală și deci personală a constat în neascultare, în încălcarea poruncii dumnezeiești. Această poruncă indica voinței umane calea pe care o avea de urmat pentru a ajunge la îndumnezeire, o cale a detașării de tot ceea ce nu este Dumnezeu. Voința omenească însă a ales calea contrară și, despărțindu-se de Dumnezeu, ea s-a supus tiraniei diavolului. Sufletul omenesc, în loc să-și urmeze aspirația firească spre Dumnezeu, s-a întors spre lume. Biruit fiind de lăcomie, Adam a preferat plăcerile sensibile în locul frumuseții inteligibile, desfătarea pântecelui în locul bunătăților sufletești, în loc să-și înduhovnicească trupul, el a intrat în vârtejul vieții animale și

¹ *Ibidem*, p. 204.

² *Ibidem*, p. 205.

sensibile. Neputându-se stăpâni, el a fost izgonit din rai și privat de această viață fericită. Prin urmare, el a devenit rău și păcătos din vina lui și din cauza lipsei discernământului, nu dintr-o întâmplare sau dintr-o nevoie oarbă. Așadar, a păcătuیت ca urmare a unei hotărâri perverse și a murit din pricina păcatului său, «pentru că plata păcatului este moartea» (Romani 6,23)”¹.

„Neascultând de Dumnezeu și refuzând asemănarea cu Creatorul său, omul s-a făcut robul patimilor trupești. Astfel, s-a apropiat de animalele iraționale și s-a făcut asemenea lor. În urma căderii, firea omenească a rămas într-o tulburare profundă. Prin moarte, care a apărut după cădere, Dumnezeu descompune trupul omului, pentru a înlătura răul care a intrat în el prin păcat, iar prin înviere firea omenească va fi restaurată în forma sa primordială. Faptul că păcatul a introdus moartea în lumea creată, iar prin aceasta trupul omului se dezintegrează, nu se datorează numai libertății omenești, care a creat o stare nouă, o lume plină de răutate, ci și pentru că Dumnezeu a pus o limită păcatului, care se încheie prin moarte”².

„Păcatul neascultării față de Dumnezeu este legat, într-o oarecare măsură, de lăcomie. Diavolul a reușit să lipsească pe Adam de viața veșnică, sugerându-i să fure un fruct. În consecință, patima nu își manifestă puterea în abundența alimentelor, ci în dorința de a mânca bine și de a savura mâncăruri alese, astfel, păcatul constă în lipsa de stăpânire și într-un fel de idolatrizare de sine”³.

„Mâncarea fructului oprit a devenit pentru oameni cauza morții. Cu siguranță că Adam nu a murit pe loc, ci el a căzut într-o stare lumească și animalică, trupul său fiind cuprins de mortalitate. Cu toate acestea, chiar dacă moartea trupească nu a urmat imediat căderii lui Adam, moartea sufletească s-a produs pe

¹ **Ibidem**, p. 206.

² **Ibidem**, p. 207.

³ **Ibidem**, p. 208.

loc, constând în separarea sufletului de viața adevărată, adică de viața în Dumnezeu. Printre altele, sufletul lui Adam s-a pervertit pentru că s-a întors de la ceea ce îi era firesc, umplându-se de numeroase și diverse boli”¹.

„Omul păcătos pierde, înainte de toate, comuniunea cu Dumnezeu, însă și după cădere o păstrează în potență, căci în afara comuniunii cu harul lui Dumnezeu chipul Lui din om este neputincios, adormit și întunecat. Harul care îi învăluia pe protopărinți și îi încuraja să persevereze, să crească și să progreseze în dreptate și virtute a fost retras. În faptul că «Adam și femeia lui au auzit glasul Domnului Dumnezeu purtându-se prin rai în răcoarea serii și s-au ascuns de la fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului» (Facere 3,8), avem dovada remuşcării lor, motiv pentru care se temeau să se arate în fața lui Dumnezeu, cu Care, înainte de cădere, vorbeau cu familiaritate și încredere filială. Sfântul Vasile vorbește și despre o întunecare a minții omului paradisiac, care până atunci se bucurase de vederea Creatorului și de cunoașterea adevărului. Întunecarea minții se observă în justificarea protopărinților, care în loc să mărturisească cu smerenie încălcarea poruncii, au încercat să o ascundă, Eva aruncând vina asupra șarpelui, iar Adam asupra Evei, care îi fusese dată de Dumnezeu”².

„În urma căderii în păcat, trupul omului a devenit nu numai muritor, ci și stricăcios, încât cel creat pentru nemurire a ajuns să fie corupt de boli și de moarte”³. „Concupiscenta s-a instalat definitiv în trupul omului, atrăgându-l spre lucrarea răului, iar diavolul i-a sădit în minte gânduri înrobitoare păcatului. Astfel, deși a fost pus să stăpânească, omul a fost rob, cu toate că a fost creat stăpân și liber, a ajuns să fie dominat de numeroase și

¹ **Ibidem**, p. 209.

² **Ibidem**, pp. 209-210.

³ **Ibidem**, p. 210.

diferite răutăți, căderea generând și un antagonism între trup și suflet. Viața omului din rai, lipsită de nevoi, pe cât era posibil, după cădere a devenit o viață aplecată spre lucrurile lumești, pentru că odată căzuți din adevăratele desfătări ale grădinii Edenului, spune Sfântul Vasile, noi ne-am inventat desfătări decăzute. Întrucât nu mai privim la pomul vieții, pentru plăcerea noastră am tocmit bucătari, brutari, patiseri și am creat tot felul de arome și alte asemenea lucruri, care ne consolează pentru alungarea noastră de acolo”¹.

„Pentru a menține echilibrul între trup și suflet, omul trebuie să apeleze la discernământ, cu ajutorul căruia poate să deosebească firea lucrurilor”².

„Încălcarea poruncii lui Dumnezeu de către protopărinți a creat în ei o stare de vinovăție. Dar pentru că în ei exista un ferment din care urma să se nască neamul omenesc, acela a fost întinat și corupt împreună cu slăbiciunea lor naturală și morală, iar rodul încălcării poruncii a fost transmis și urmașilor acestora, în chip ereditar. Această moștenire rea și păcătoasă, care afundă neamul omenesc în păcat, se face simțită în fiecare dintre noi prin suferința interioară și prin dezechilibrul lăuntric, prin indiferență și dușmănie între oameni, prin îndepărtarea de Dumnezeu și, în general, prin neliniștea conștiinței, sentimentul de vinovăție care domnește în noi fiind general”³.

Întrucât a căzut în păcat, „Adam nu și-a îndeplinit chemarea, neajungând la unirea cu Dumnezeu și, prin urmare, nu a permis îndumnezeirea lumii create. Începând de la căderea protopărinților și până în ziua Cincizecimii, energia dumnezeiască, har necreat și îndumnezeitor, a rămas străină naturii omenești și nu a lucrat asupra ei decât din exterior, producând în suflet efecte create.

¹ **Ibidem**, p. 211.

² **Ibidem**, p. 212.

³ **Ibidem**, p. 213.

Vocația primului Adam a fost însă realizată de Hristos, al doilea Adam. Dumnezeu S-a făcut Om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu. Această lucrare împlinită de Cuvântul întrupat s-a văzut, în primul rând, în restaurarea comuniunii omului cu Dumnezeu. Mântuitorul ne-a deschis din nou calea îndumnezeirii, desființând stăpânirea păcatului”¹.

Prin întruparea Sa, „Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat firea umană, care nu subzistă în ea însăși și nu constituie o persoană, ci există în propriul Său ipostas, conceput și format de Sfânta Fecioară și de Sfântul Duh. Altfel spus, întruparea este unirea permanentă și veșnică a Fiului lui Dumnezeu cu firea omenească, unde ipostasul Fiului lui Dumnezeu servește, în mod neschimbat, de ipostas trupului”².

„Cel întrupat nu este altul decât Fiul lui Dumnezeu, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi. Astfel, întruparea și Treimea sunt inseparabile. Fiul vine în lume, Își asumă trupul nostru, dar, în același timp, El este cu Tatăl. El vine pentru a intra în comuniune cu noi și pentru a ne face să participăm la comuniunea dumnezeiască. Hristos este pururea cu Tatăl dar și cu noi. Prin întruparea Lui, noi am fost înălțați la demnitatea de fii ai lui Dumnezeu Tatăl și de frați ai lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. După cum Fiul este în comuniune cu Tatăl și cu Sfântul Duh, așa este în comuniune și cu noi”³.

„Lucrarea lui Hristos este numită de Sfântul Vasile iconomie, aceasta fiind considerată ca o hotărâre veșnică, realizată de Iisus Hristos. Aceasta nu este opera ființei, ci un mod de condescendență iconomică, o lucrare a voinței, o taină a iubirii dumnezeiești. Dumnezeu Tatăl L-a dăruit pe Fiul Său oamenilor. Cel care este chipul Tatălui prin fire le aduce oamenilor chipul

¹ **Ibidem**, p. 215.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 216.

Său prin imitație. Întrucât El este una cu Tatăl prin ființa lor comună, prin întrupare devine o singură persoană în două firi. La plinirea vremii, Fiul lui Dumnezeu a luat trup din Fecioara Maria și s-a făcut om. Prin întrupare, firea dumnezeiască a Cuvântului ia forma firii noastre”¹, „«făcându-Se păcat pentru noi». Această expresie indică faptul că Iisus Hristos nu Și-a asumat firea noastră cu păcatele ei, ci doar forma lipsită de păcat, așa cum vor fi trupurile noastre după înviere, pentru că nu vor mai fi la fel cu cele de acum, ci doar asemănătoare. Lucrarea Mântuitorului asupra omului este aceea de a-l readuce din exil, de a-l face să revină în intimitatea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, întruparea nu este numai o lucrare făcută prin voința Tatălui, împlinită de Fiul, ci ea este realizată și prin Sfântul Duh. După cum Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt una în ființa lor, ei sunt una și în lucrările lor exterioare”².

„Ca scop general al întrupării, Sfântul Vasile indică îndumnezeirea firii noastre, de aceea Sfântul Părinte vorbește despre o unire reală și fizică a Fiului lui Dumnezeu cu firea noastră. Moartea lui Iisus Hristos este considerată ca o jertfă, pentru că Fiul lui Dumnezeu a dat viață lumii când S-a oferit pe Sine Însuși lui Dumnezeu ca jertfă pentru păcatele noastre. Sfântul Vasile arată că omului îi era cu neputință să se mântuiască singur”³. „Departate de a-și putea răscumpăra semenii, omul nu era în stare nici măcar să potolească mânia lui Dumnezeu, din pricina păcatelor lui. Moise nu a eliberat poporul ales din robia păcatului și nu a putut obține iertarea lui Dumnezeu nici pentru sine atunci când a păcătuit. Deci nu de la om trebuie să așteptăm această ispășire a păcatelor, ci de la cineva care este mai presus de noi, de la Iisus Hristos,

¹ **Ibidem**, p. 216-217.

² **Ibidem**, p. 218.

³ **Ibidem**, p. 221.

Dumnezeu-Omul, Care singur poate oferi lui Dumnezeu o ispășire suficientă pentru noi. Întrupându-Se, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat firea noastră întreagă, cu toate neputințele ei, pentru a nimici ca om tot ceea ce este rău în ea, precum focul topește ceara, iar razele soarelui risipesc ceața de pe pământ. Firea noastră, asumată de Domnul nostru Iisus Hristos, este păstrată pentru totdeauna în Sfânta Treime. Oamenii au devenit fii ai lui Dumnezeu Tatăl tocmai pentru că Fiul Lui S-a făcut Om și pentru că Stăpânul a luat chip de rob. Devenind om, murind și înviind în firea umană pe care a asumat-o, Hristos a reunit din nou pentru totdeauna elementele despărțite. Această lucrare a început cu nașterea Sa din Sfânta Fecioară, prin care a desființat diferența naturii omenești dintre bărbat și femeie. Pe cruce a unit raiul, locuința protopărinților înainte de păcat, cu realitatea pământească, unde trăiesc urmașii căzuți ai primului Adam. Pentru Sfântul Vasile, scopul întrupării se realizează prin înviere, care este mijlocul suprem de restabilire a omului în condiția sa primordială. După cum moartea a intrat în lume printr-un singur om, în același fel, prin învierea unui singur Om, ne-a fost redat principiul vieții”¹.

„Hristos însă nu este doar Mântuitorul sufletelor noastre, ci și unificatorul lumii în Dumnezeu, El Însuși fiind Dumnezeu. Din acest motiv, sfârșitul lumii va consta în transfigurarea îndumnezeitoare a creației ca biruință asupra desfigurării pe care păcatul și moartea le-au imprimat lumii create”².

„Cu cei care fac parte din Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, se săvârșește, mai întâi de toate, o lucrare de unire: a tuturor oamenilor cu Dumnezeu și a tuturor oamenilor întreolaltă, iar aceasta se realizează prin unirea tuturor oamenilor cu Hristos în Duhul Sfânt. Prin întrupare, răstignire, înviere

¹ Ibidem, p. 222.

² Ibidem, p. 224.

și înălțarea cu trupul la cer, Fiul lui Dumnezeu întrupat a pus bazele mântuirii. Mântuirea noastră se realizează de atunci prin sălășluirea Lui în noi, pentru că noi împreună formăm Trupul lui Hristos, iar El este Capul. Hristos este prezent în interiorul întregului Trup și aduce la bună înțelegere și unitate toate măduarele, adaptându-le toate la El și unele la altele, la fel ca pe un suflet și un principiu vital. Iisus Hristos, spune Sfântul Vasile, este Cel care atunci când face ca harul binefacerilor să treacă de la Tatăl în noi ne introduce pe noi la Tatăl. După cum persoanele Sfintei Treimi sălășluiesc una în alta, la fel trebuie să locuim și noi în Hristos. Unitatea persoanelor cu Hristos în Biserică este o interioritate inexprimabilă, oarecum asemănătoare perihorezei, pentru că Domnul Hristos a afirmat: «Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el» (Ioan, 6,56). După cum hrana devine interioară celui care o consumă și Hristos locuiește înlăuntrul creștinilor, iar aceștia în El. Cel ce devine mădular al Trupului lui Hristos primește de la El toate harurile, pentru că El face ca harul binefacerilor să treacă de la Tatăl în noi. El le dă tuturor mădurelor Sale energia necesară pentru a crește până la măsura bărbatului desăvârșit. Sfântul Vasile mai menționează faptul că deși Hristos sălășluiește în noi toți, El se găsește de asemenea în fiecare dintre credincioși”¹.

„Biserica, așa cum o concepe Sfântul Vasile, nu are limite. Ea începe pe pământ și se prelungește în veșnicie. Biserica formează Trupul lui Hristos și fiecare mădular este prins în acest Trup, așa cum sunt mlădițele și vița de vie. Iisus Hristos este Capul Trupului tainic”². „Cea care unește Trupul lui Hristos este iubirea frățească. Credincioșii sunt uniți prin iubire căci Capul lor este iubire. Biserica, Trup tainic al lui Hristos în Duhul

¹ **Ibidem**, p. 226.

² **Ibidem**, p. 227.

Sfânt, în care locuiește toată plinătatea dumnezeirii, este izvorul, principiul vieții noi în Dumnezeu”¹.

„Restaurarea omului, transformarea existenței și a istoriei sale, implică o participare reală la umanitatea nouă a trupului slăvit al lui Hristos. «Viața în Hristos» probabil că este cea mai bună definiție a Bisericii, Trupul tainic al lui Hristos în Duhul Sfânt, care este înainte de toate o stare ontologică, un mod de existență care se manifestă printr-o spiritualitate, care își are modelul în comuniunea Sfintei Treimi, iar sursa în harul divin, împărtășit prin tainele Bisericii. Deci ființa Trupului tainic al lui Hristos poate fi concentrată pe temelia credinței în Sfânta Treime și pe fundamentul euharistic al Bisericii. În fond, începând cu Cincizecimea, prezența lui Hristos în istorie ia forma vizibilă a Trupului Său sacramental, pe care îl numim Biserică, și care are în centrul său Euharistia, la care credincioșii se împărtășesc cu Trupul Său înviat. Pentru Sfântul Vasile, participarea la Sfânta Liturghie este norma vieții creștine”².

„Biserica lui Dumnezeu este comunitatea mântuirii, fiind spațiul uman în care ceea ce era fragmentat și divizat se găsește reunit în Hristos Cel înviat. Acesta este de altfel și sensul pe care cartea Faptele Apostolilor îl dă harismei vorbirii în limbi, indicând restaurarea unității pierdute la turnul Babel. În Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, creștinul poate să se nevoiască în permanență în asceză și desăvârșită stăpânire de sine, iar cu zel și iubire, sub purtarea de grijă a Sfântului Duh, să împlinească toate poruncile Domnului Hristos”³.

„Dacă Hristos este Capul Trupului Bisericii, Sfântul Duh este mereu prezent în Acesta. Sfântul Duh a fost mai întâi prezent în Trupul Domnului la botez, rămânând în permanență asupra Lui,

¹ *Ibidem*, p. 230.

² *Ibidem*, p. 231.

³ *Ibidem*, p. 231-232.

încât întreaga activitate a lui Hristos S-a desfășurat în prezența Duhului. Mereu prezent, Sfântul Duh inspiră și formează structura Bisericii, Trupul lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel a scris că «Dumnezeu i-a pus pe unii în Biserică: întâi, Apostoli, al doilea, profeți, al treilea, învățători. Apoi sunt minunile, apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurimea limbilor» (I Corinteni 12,28). Toate aceste harisme erau daruri speciale, oferite de Sfântul Duh anumitor credincioși, nu pentru propria lor satisfacție, ci pentru binele întregii comunități și al Bisericii”¹. „Prin darurile Sale, bogate și diverse, Sfântul Duh întreține viața supranaturală în Trupul lui Hristos. Fiecare credincios este înzestrat de la botez cu o harismă caracteristică. În viața comunității, darul fiecăruia devine și trebuie să devină un bun comun al tuturor, pentru că lucrarea Sfântului Duh în sufletul unui credincios se transmite și se împărtășește, în mod obligatoriu, tuturor celorlalți. Darul nu îi este oferit pentru ca el să se bucure singur de acesta, ci îi este acordat, în principal, pentru folosul celorlalți credincioși și pentru bunul mers al Bisericii. Sfântul Duh Își împărtășește darurile pe măsura credinței fiecăruia, dar în viața comunității harisma caracteristică a fiecăruia devine bunul comun al tuturor”².

„În Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, cele două lucrări, a Fiului și a Duhului, sunt nedespărțite. Ele se condiționează reciproc, una fiind nedespărțită de cealaltă. Nimeni nu poate primi pe Sfântul Duh fără a fi mădular al Trupului lui Hristos și nu poate conștientiza dumnezeirea lui Iisus Hristos decât prin Sfântul Duh. Mulțimea persoanelor este încununată de Sfântul Duh numai în unitatea Trupului lui Hristos, aceasta devenind părtaşă la dumnezeirea lui Hristos prin harul oferit fiecăruia în mod virtual, prin darul Sfântului Duh. Tatăl este Cel care trimite darul, iar Duhul face ca acesta să se sălășluiască în credincios.

¹ **Ibidem**, p. 233.

² **Ibidem**, p. 234.

Cu toate acestea, Duhul lui Dumnezeu nu poate fi primit decât în legătură cu descoperirea lui Iisus Hristos. Duhul este Cel care actualizează în fiecare persoană botezată atât acțiunea mântuitoare a lui Hristos din trecut, cât și viitorul eshatologic al lumii. El este locul, elementul în care se realizează unirea între cel botezat și Domnul Hristos și de asemenea unirea celor botezați între ei. Deci Sfântul Duh nu este accesibil decât prin Hristos și Hristos doar prin Sfântul Duh. Sfântul Duh ne face să Îl cunoaștem și să Îl recunoaștem pe Hristos și să viețuim în El, pentru că nu există un trup al Sfântului Duh, ci un Trup al lui Hristos. Sfântul Duh ne face să intrăm în comuniune cu Hristos. Între lucrarea Duhului și cea a lui Hristos nu există separație”¹.

„Viața nouă în Hristos este nedespărțită de lucrarea Duhului. Biserica, în fond, nu este altceva decât manifestarea lui Hristos Cel înviat pe care Duhul Sfânt Îl face prezent în comunitatea euharistică. Există o corespondență profundă între taina Bisericii și viața creștinilor, pe de o parte, și viața pământească a lui Iisus, pe de altă parte. Este imposibil să vorbim despre Hristos, despre persoana și lucrarea Lui, fără să vorbim, în același timp, despre relația Lui cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Prin Duhul și în Biserică, Hristos ne comunică Trupul Lui Cel înviat, străbătut și umplut de energiile Duhului și ne transmite puterea care vine de sus. Umanitatea lui Hristos, plină de Duh Sfânt, este umanitatea reală și autentică, iar prin Sfântul Duh și noi devenim o creație nouă (Ioan 3,5) și participăm la umanitatea lui Hristos (Efeseni 2,15-16). În Biserică, noi devenim hristofori prin Sfântul Duh, care vine să trăiască în noi și să ne împărtășească viața însăși a lui Hristos, care face din noi, în Hristos, frații și surorile lui Hristos și ne întărește în noua noastră condiție de fii adoptivi ai lui Dumnezeu”².

¹ **Ibidem**, pp. 235-236.

² **Ibidem**, p. 237.

„Duhul este trimis pentru a sfinți Biserica în permanență și pentru a obține, prin Hristos, unirea oamenilor cu Tatăl. Sfântul Duh trăiește în Biserică, atât în comunitatea credincioșilor, cât și în fiecare credincios în parte. În Biserică, Duhul este principiul unității, armonizând diversitatea vocațiilor și a slujirilor pentru binele tuturor. Această unitate este, în cele din urmă, realizată în oamenii reuniți și sfințiți conform unității Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”¹.

„Biserica este un Trup și Hristos este Capul ei, ea este plinătate, iar Duhul Sfânt o animă, o umple de dumnezeire, pentru că dumnezeirea locuiește în ea în mod trupesc așa cum locuiește în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos. Lucrarea lui Hristos se raportează la firea umană pe care o recapitulează în ipostasul Său. Lucrarea Sfântului Duh, din contră, se raportează la persoane, se adresează fiecăreia dintre ele. Sfântul Duh comunică în Biserică persoanelor umane plinătatea dumnezeirii într-un mod unic, personal, potrivită fiecărui om ca persoană creată după chipul lui Dumnezeu”².

„Împărtășirea Sfântului Duh după Cincizecime este cu totul diferită decât înainte. Sfântul Duh se comunică persoanelor însemnând fiecare membru al Bisericii cu o pecete, stabilindu-le o relație personală și unică cu Sfânta Treime, fiind prezent în fiecare persoană. Sfântul Duh comunică, prin prezența Sa în Biserică, energiile dumnezeiești necreate”³.

„Prezența Sfântului Duh în om restabilește și întărește sufletul în capacitatea lui de a avea o relație cu Dumnezeu și cu aproapele, iar prin aceasta îl restaurează în starea conformă firii sale. Astfel, sufletul devine transparent lui Dumnezeu și Dumnezeu transparent pentru suflet. Sfințenia este starea de transparență a Duhului care

¹ **Ibidem**, p. 238.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 239.

devine interior sufletului și, în același timp, transparența sufletului devine interioritatea lui Dumnezeu. Unit cu Duhul sufletul devine transparent, văzând pe Fiul și pe Tatăl și face ca Dumnezeu să radieze în jurul lui. În consecință, prin Sfântul Duh noi ne simțim uniți în Hristos și orientați spre Tatăl și astfel formăm Biserica. Biserica este deci cadrul special al energiilor necreate aduse în lume de Duhul, este Trupul lui Hristos în care rodește revelația. Sfânta Liturghie este expresia acestei experiențe, a vieții în Dumnezeu”¹. „Sfântul Duh este viața Bisericii, «Dătătorul de viață care Se sălășluiește întru noi» și face din ființa noastră sălașul Sfintei Treimi, pentru că Tatăl și Fiul sunt nedespărțiți de dumnezeirea Duhului. Dar pentru a fi sălaș al Sfintei Treimi, omul trebuie să primească botezul, prin care devine mădular al Trupului lui Hristos. Botezul se face «în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» (Matei, 28,19), el fiind pecetea credinței”².

„Botezul este taina prin care Biserica întreagă este clădită, purificată și sfințită. După Cincizecime, Biserica devine comunitatea care crede în Hristos și primește botezul pentru iertarea păcatelor și dobândirea harului Sfântului Duh (Faptele Apostolilor 2,37-38). Sfântul Duh, împreună cu apa botezului, însemnează și personalizează fiecare credincios care devine membru al Trupului lui Hristos. Prin Hristos, cel botezat intră într-o relație personală cu toate persoanele Sfintei Treimi. Cele trei afundări de la botez reprezintă atât cele trei zile petrecute de Hristos în mormânt, moartea și învierea Lui, cât și cele trei persoane ale Sfintei Treimi, cu care cel botezat intră în comuniune. Sfântul Duh care se comunică prin această sfântă taină ne face imediat cunoscut atât pe Fiul cât și pe Tatăl și ne menține în comuniunea lor”³.

¹ **Ibidem**, p. 240-241.

² **Ibidem**, p. 242.

³ **Ibidem**, p. 243.

„Botezul nu ne iartă doar păcatele, ci ne și creează din nou și ne transformă. Ne creează din nou, așa cum odinioară Dumnezeu a creat trupul lui Adam din țărână, dar ne recrează dintr-un alt element, prin prezența Sfântului Duh. Din acest motiv, botezul este o renaștere, pentru că reface ființa întregă a omului. Din partea omului botezul implică o convertire personală, profundă și lăuntrică, un atașament total față de Hristos. După botez, creștinul devine «templu al Sfântului Duh» (I Corinteni 3,16 și 6,19). Sfântul Duh rămâne în cel botezat, pătrunde și «cercetează toate adâncurile» (I Corinteni 2,10). Botezul cere deci un angajament decisiv din partea celui care l-a primit, pentru că el «nu este o ștergere a necurăției trupului, ci făgăduirea către Dumnezeu a conștiinței celei bune» (I Petru 3,21)”¹. „Prin botez, creștinul începe procesul de îndumnezeire”².

„Prin noua naștere în Hristos, Care a murit și a înviat pentru noi, noi participăm la moartea și învierea Lui. Sfântul Vasile ne prezintă un aspect dublu al botezului. Pe de o parte, noi suntem născuți în Hristos și, pe de altă parte, El vine să se nască în noi. Botezul este deci o naștere-înviere, o purificare și un eveniment pascal, pentru că în taina botezului noi avem, într-adevăr, o prezență reală a Domnului Hristos în noi și cu noi”³.

„Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra originii cerești a puterii care coboară în apa botezului și aprinde în sufletul celui botezat lumina credinței în Sfânta Treime”⁴.

„După botez, neofitul primește mirungerea. Prin mirungere este împărtășit Sfântul Duh. Sfântul Chiril al Ierusalimului a afirmat că precum Hristos a primit Sfântul Duh după botezul Lui, sub forma unui porumbel, la fel Sfântul și Marele Mir cu

¹ **Ibidem**, p. 244.

² **Ibidem**, p. 246.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 247.

care este uns creștinul proaspăt botezat simbolizează Duhul care îl sfințește”¹. „Sfântul Vasile consideră mirungerea ca un semn al apartenenței la comuniunea bisericească. Deci pecetea Sfântului Duh este un semn al comuniunii cu Dumnezeu și al dreptei credințe. Mirungerea ne maturizează și ne oferă darurile Sfântului Duh pentru a ne întări pe calea mântuirii”². „În concluzie, Sfântul Duh, primit deja la botez, prin mirungere întărește credincioșii în vederea biruirii pericolelor și a luptelor din această viață. Mirungerea ne face părtași umanității lui Hristos, ne deschide către sfințenie”³.

„Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, este plină-tatea în Sfântul Duh (Efeseni 1,23). Ea se exprimă și se realizează deplin în Sfânta Euharistie. Euharistia a fost întotdeauna considerată ca o taină de comuniune adevărată și reală cu Hristos. Euharistia este taina participării reale la Trupul slăvit al lui Hristos, este sămânța nemuririi. Prin Trupul și Sângele euharistic, Hristos Însuși Se împărtășește fiecărui credincios, unindu-Se cu trupurile acestora, pentru a-i asigura că prin această unire cu Cel fără de moarte și omul se poate face părtaș nestricăciunii. Fiecare creștin trebuie să fie preocupat, în mod constant, de participarea la izvorul nemuririi și al comuniunii”⁴.

„Ca și comuniune, Euharistia este o rugăciune în Hristos adresată Tatălui, fiind însoțită de pogorârea Sfântului Duh. În Duhul și prin Sfântul Duh, comunitatea Îl slăvește pe Tatăl în Fiul, pentru ca noi să fim un singur trup și un singur suflet”⁵.

„Sfântul Vasile consideră că Biserica este pe deplin Biserică în Euharistie, care este norma și pecetea ultimă a tutu-

¹ *Ibidem*, p. 250.

² *Ibidem*, p. 252.

³ *Ibidem*, p. 253.

⁴ *Ibidem*, p. 254.

⁵ *Ibidem*, p. 255.

ror celorlalte taine. În ea, noi avem comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu”¹.

„Euharistia este manifestarea ultimă a lui Dumnezeu în Hristos, încât nu poate exista nicio altă taină mai înaltă decât ea. Euharistia este întotdeauna actuală și universală, prezentă și eshatologică. Ea este hrană pentru Biserică. În ea, toți creștinii sunt purtători de Hristos și frați întreolaltă într-o comuniune desăvârșită”².

„Deși omul a fost creat din nou după chipul lui Dumnezeu prin taina botezului, a primit pecetea Sfântului Duh în Taina Mirungerii și s-a unit ontologic cu Hristos în Taina Euharistiei, din nefericire acesta cade adeseori în păcate care distrug comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii săi. Pentru aceasta Dumnezeu, în iubirea Sa de oameni, a instituit pocăința ca taină a restaurării comuniunii cu Dumnezeu și a reconcilierii cu Biserica. Pentru Sfântul Vasile, păcatul este cel dintâi și cel mai mare obstacol care trebuie depășit în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, întreaga viață morală constând în a ne feri de el sau în a-l deșrădăcina din noi. Toate păcatele, chiar și cele mai mari, sunt iertate de Dumnezeu, cu condiția ca noi să ne căim în mod sincer de ele”³. „Spovedania este o întâlnire de taină a penitentului cu Hristos. Ea aduce nu numai iertarea păcatelor, ci reface și comuniunea cu Dumnezeu. Pentru a obține iertarea păcatelor, omul are nevoie de mila lui Dumnezeu și de Sângele lui Hristos. Prin acest scump Sânge, noi primim iertarea tuturor păcatelor noastre, cu condiția ca, pentru fiecare dintre acestea, să aducem roade vrednice de pocăință”⁴. „Toți creștinii sunt datori să lupte plini de curaj împotriva păcatului, prin părere de rău, în decursul

¹ **Ibidem**, p. 256.

² **Ibidem**, p. 258.

³ **Ibidem**, pp. 259-260.

⁴ **Ibidem**, p. 262.

vieții lor pământești. Pentru Sfântul Vasile, cel mai sigur indiciu al adevăratei pocăințe, rodul ei cel mai sincer, este ura față de păcat, aspect asupra căruia el revine neîncetat. Noi aducem roade vrednice de pocăință atunci când inima ne este plină în mod sincer de dezgust și aversiune față de păcat. Sufletul întinat de numeroase păcate trebuie să își urască viața din trecut”¹. „Pocăința nu este de o singură zi, în care timp de un ceas ne regretăm păcatele, ci durează întreaga viață”².

„La baza mântuirii noastre stă credința cea adevărată. Dacă acesteia îi lipsește ceva, noi nu avem siguranța că ne putem mântui”³. „Credința vie se manifestă prin milostenie. Semnul distinctiv al creștinului este credința lucrătoare prin milostenie. Pentru Sfântul Vasile, milostenia este prima dintre virtuți, iar viața creștină are un singur scop: iubirea și unirea cu Dumnezeu în Sfântul Duh. Modul în care noi ne arătăm iubirea față de Dumnezeu este prin împlinirea poruncilor Lui, suferind până la moarte, din această iubire, toate chinurile și necazurile. Iubirea față de Dumnezeu și față de semenii, manifestată prin fapte de milostenie, este numită de Sfântul Vasile bunul cel mai de preț care există, cel dintâi și cel mai important dintre toate bunătățile și darurile Sfântului Duh, desăvârșirea și împlinirea legii. Fără milostenie împlinirea oricărei porunci este incompletă și inutilă. Omul cu adevărat milostiv încearcă să fie de folos după puterile sale și se simte fericit atunci când o poate face. Milostenia este cea mai sublimă virtute”⁴. „Ea este mai prețioasă decât bunurile spirituale, care toate vor avea un sfârșit, chiar și credința și nădejdea. Numai milostenia rămâne pentru totdeauna. Pentru Sfântul Vasile, iubirea față de

¹ **Ibidem**, p. 263.

² **Ibidem**, p. 264.

³ **Ibidem**, p. 270.

⁴ **Ibidem**, p. 271-272.

aproapele este strâns legată de iubirea față de Dumnezeu, iar iubirea față de semenii se manifestă prin milostenie. Această virtute este mai mare decât toate celelalte”¹.

„Experiența fundamentală a oamenilor și prin ei, a tuturor creaturilor, este cea a comuniunii. Aceasta își are rădăcinile în Dumnezeu, Care este El Însuși comuniunea prin excelență. Dumnezeu este iubire. Dumnezeu este comuniune în Sine Însuși și este în comuniune cu propria Sa creație. Această experiență a Sfintei Treimi își are izvorul în Dumnezeu Tatăl, se manifestă în Dumnezeu Fiul și are comuniunea în Dumnezeu Duhul. Fără ea, omul nu poate exista în mod deplin, ea este înrădăcinată în viața sa, în ființa sa și omul nu se mulțumește niciodată cu nivelul la care se găsește, ci mereu dorește să ajungă mai departe, fiind însetat de o iubire fără margini. Omul este atras în această comuniune, vrea cu orice preț să fie cu Dumnezeu. Dorința sa de comuniune este înăscută”².

„Un al doilea motiv care trebuie să îl împingă pe om la iubirea lui Dumnezeu este acela că a fost creat de Dumnezeu, deci are datoria de a-și iubi Creatorul. De aceea iubirea față de Dumnezeu care ni se cere este o datorie riguroasă. Dacă afecțiunea copiilor față de părinții lor este un sentiment firesc, care se manifestă în instinctul animalelor și în dispoziția oamenilor de a-și iubi mama de la cea mai fragedă vârstă, atunci să nu avem mai puțină minte decât copiii și decât animalele sălbatice, încât să rămânem ca niște străini, lipsiți de iubire, în fața lui Dumnezeu care ne-a creat. Dacă nu am aflat din bunătatea Lui cine este, atunci ar trebui, pentru singurul motiv că am fost creați de El, să Îl iubim mai presus de orice și să-I păstrăm vie amintirea, cum fac copiii cu cea a mamei lor. Un al treilea motiv care ne face să Îl iubim pe Dumnezeu este gândul la binefacerile Lui. Pentru necuprinsele și

¹ **Ibidem**, p. 273.

² **Ibidem**, p. 275.

numeroasele Sale binefaceri revărsate asupra noastră, Îi suntem datori cu o iubire plină de recunoștință. Motivul principal pentru care omul trebuie să Îl iubească pe Dumnezeu este acela că a fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Lui”¹.

„Iubirea față de Dumnezeu este datoria primordială a vieții creștine, virtutea cea mai desăvârșită și veriga comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii. Unirea cu Dumnezeu în iubire este obiectivul și scopul cel mai înalt al tuturor celor care trăiesc în Trupul lui Hristos. Ea oferă vieții întregi sensul ei profund, care este unirea cu Dumnezeu în iubirea revelată de Iisus Hristos și trăită în Duhul Sfânt”².

„Dumnezeu îi dăruiește omului toate și Se oferă pe Sine Însuși întreg lui, însă trebuie ca și omul să-I dea ceva de la sine lui Dumnezeu. Rugăciunea este experiența acestui dar duhovnicesc al omului făcut lui Dumnezeu și semenilor. Din pricina condiției noastre căzute, rugăciunea este legată de smerenie și de interiorizarea botezului printr-o părere de rău activă. Rugăciunea îl eliberează pe om, desprinzându-l de lumea exterioară și de sine însuși. Astfel, ea menține sufletul într-un dialog deschis cu Dumnezeu. Rugăciunea îi asigură omului libertatea în comuniunea cu Dumnezeu. Prin rugăciune, omul își afirmă libertatea de a se uni cu Dumnezeu, de a deveni o persoană adevărată, după asemănarea Creatorului său. Cunoașterea pe care omul o poate dobândi în rugăciune este incompletă, pentru că pe pământ noi nu vedem decât ca într-o oglindă”³. „Pentru Sfântul Vasile rugăciunea este activitatea principală a sufletului nostru”⁴. „Sufletul pătruns de credință își găsește întotdeauna fericirea în rugăciune și smerenie. La Sfântul Vasile, unirea cu

¹ *Ibidem*, p. 276.

² *Ibidem*, p. 277.

³ *Ibidem*, p. 278.

⁴ *Ibidem*, p. 279.

Dumnezeu se realizează numai prin smerenie. Fără smerenie nu poate exista nicio virtute. Ea este consistența virtuților și buna mireasmă a rugăciunii. Smerenia este singura cale spre comuniunea cu Dumnezeu, singura cale de revenire la starea binecuvântată de unde păcatul a alungat omenirea. Pentru om, cel mai important mijloc de mântuire, cel mai bun leac pentru boala lui și singurul drum de întoarcere la măreția originară este smerenia, fuga de orice mândrie”¹.

„Care sunt mijloacele prin care se poate dobândi smerenia? Sfântul Vasile îi învață pe credincioșii săi că acestea sunt trei. În primul rând, să își amintească de porunca Domnului: «Învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți afla odihnă sufletelor voastre!» (Matei 11,29). Hristos ne-a arătat smerenia Lui prin fapte și a vorbit despre această virtute în mai multe ocazii și în mai multe feluri. De asemenea, creștinii trebuie să aibă încredere în cuvintele lui Hristos că «cel ce se smerește pe sine se va înălța» (Luca, 14,11). În cele din urmă, credincioșii sunt datori să aibă o preocupare continuă și fără oprire în practicarea smereniei, conștienți fiind de faptul că fără smerenie nu se poate intra în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Doar împodobit cu această virtute omul poate să devină o persoană capabilă să iubească și să fie iubită”². „Fără smerenie harul Sfântului Duh nu poate lucra în om. Smerenia, precum și celelalte virtuți, sunt daruri ale Sfântului Duh, care se manifestă în omul curățit de patimi. Dobândirea tuturor virtuților este însoțită de o conștientizare tot mai profundă a prezenței lui Dumnezeu. Atât timp cât omul se străduiește în dobândirea virtuților nu are încă percepția duhovnicească a harului lui Dumnezeu. Cu timpul și de îndată ce progresează în contemplare, această

¹ **Ibidem**, p. 281.

² **Ibidem**, p. 282.

conștientizare a prezenței lui Dumnezeu este atât de puternică încât eforturile nu mai sunt dificile”¹.

„Rodul vieții religioase este iubirea față de Dumnezeu, harul dobândit înlăuntrul ființei noastre. Iubirea față de Dumnezeu nu este doar o mișcare a sufletului, ci și un dar al Sfântului Duh, o energie divină care înflăcărează fără încetare sufletul și îl reunește cu Dumnezeu prin puterea Sfântului Duh. Iubirea față de Dumnezeu este înăscută, în mod firesc, în orice suflet”².

„Creștinul are Sfântul Duh în el prin botez. El a primit, de asemenea, tot harul necesar dezvoltării sale duhovnicești și de îndată ce începe să conlucreze cu harul Sfântului Duh, tot ceea ce are în potență, devine realitate prin virtute. Înaintarea în virtute este nelimitată. Omul nu lucrează singur pentru mântuirea lui, ci Sfântul Duh este în permanență cu el. În Sfântul Duh, omul înaintează către Tatăl prin Fiul. Sfântul Duh este locul sfinților, iar sfântul, la rândul său, este un loc propriu unde Duhul poate lucra pentru că se oferă să locuiască împreună cu Dumnezeu și să se numească templul Lui. Așadar, Duhul sălășluiește în ființele create în chip diferit și în multe feluri. El este precum căldura fierului înroșit în foc sau chiar ca sănătatea trupului”³.

„Duhul Sfânt desăvârșește sufletul care s-a arătat vrednic de aceasta, purificându-se în întregime. Capacitatea unui suflet de a-L primi pe Dumnezeu se măsoară după credința sa. În ceea ce privește introducerea unui suflet în familiaritatea Duhului, aceasta nu constă într-o apropiere de loc, ci în eliminarea patimilor. După ce a fost dobândit chipul lui Dumnezeu prin curăție, singurul mod de a se apropia de Duhul Sfânt, sufletul va putea să contemple chipul Celui Nevăzut. Asemenea soarelui, când întâlnește ochiul foarte curat, Duhul Sfânt îți va arăta, în El Însuși, chipul Celui

¹ **Ibidem**, p. 283.

² **Ibidem**, p. 284.

³ **Ibidem**, pp. 284-285.

Nevăzut. Și în această preafericită contemplare a Chipului, vei vedea frumusețea de negrăit a Arhetipului. Prin Duhul, se înalță inimile, cei slabi sunt luați de mână, iar cei care progresează devin desăvârșiți. El este cel care, strălucind în cei curățiți de toată întinăciunea, îi face duhovnicești, prin comuniunea cu El. Precum lucrurile limpezi și transparente la care ajunge o rază de lumină devin și ele strălucitoare, reflectând prin ele însele o altfel de strălucire, astfel și sufletele purtătoare de Duh, care sunt luminate de Acesta, devin la rândul lor duhovnicești și revarsă harul asupra celorlalți. De acolo vin darurile cerești, dintre care cel mai înalt este îndumnezeirea”¹.

„Duhul Sfânt locuiește în noi și constituie prin El Însuși cauza formală a îndumnezeirii noastre. Deveniți fii ai lui Dumnezeu, creștinii care după botez s-au curățit de patimi, sunt demni a se numi dumnezei. Dar dacă omul este numit dumnezeu, cum este în textul din Psalmi: «Eu am zis: dumnezei sunteți voi, și toți sunteți fii ai Celui-Preaînalt» (Psalmul 81,6), aceasta se realizează prin har, pentru că numai Dumnezeu este prin ființă Dumnezeu. Nu există sfințenie fără Sfântul Duh, căci nici puterile cerești nu sunt sfinte prin ele însele, ci măsura sfințeniei lor este proporțională cu desăvârșirea lor relativă, care ține de Duhul. Sfințenia nu aparține ființei lor, ci ei dobândesc desăvârșirea prin comuniunea cu Sfântul Duh. În această comuniune, sufletul este oarecum transformat în dumnezeu, precum fierul ținut în foc, care prin contact cu acesta devine arzător. După cum fierul înroșit în foc nu încetează să fie fier, dar devine arzător, primind în el toată natura focului și prin culoarea și acțiunea lui s-a schimbat în foc, la fel este și în cazul puterilor cerești, care din pricina comuniunii cu Dumnezeu Cel Sfânt prin natură posedă o sfințenie care le-a pătruns în toată ființa, devenindu-le conaturală”².

¹ **Ibidem**, p. 286.

² **Ibidem**, pp. 286-287.

Sfântul Vasile cel Mare a afirmat că „îndumnezeirea este participarea la Dumnezeu. Îndumnezeirea nu este o evoluție, ci o prefacere continuă. Aceasta a avut un început în viața noastră și în fiecare moment o percepem la începutul ei, din pricina creșterii ei permanente spre mai bine. Sufletul nu va ajunge niciodată la desăvârșirea ultimă pentru că nicicând nu va cunoaște o limită, ci întotdeauna va fi transformat în ceva mai bun. Odată ajuns la contemplarea celor cerești în Sfântul Duh omul devine asemenea unui instrument muzical care se lasă cuprins de Sfântul Duh. În această comuniune, sufletul dobândește un dar ceresc, percepând ecoul infinitului la care aspiră. Progresul în îndumnezeire se continuă permanent într-o bucurie neîntreruptă. Fericirea cerească constă, de asemenea, în contemplarea lucrurilor care există cu adevărat, în primul rând, a chipului lui Dumnezeu Tatăl care este în ceruri”¹.

„Îndumnezeirea este totală, nu doar sufletească. Ea se va extinde și asupra trupurilor înviate. Îndumnezeirea este o lucrare treimică, ea se realizează în Duhul Sfânt, prin Fiul, spre Tatăl”².

„Duhul Sfânt este conceput ca un întreg în părțile sale și toate măduarele participă la Trupul lui Hristos în unitatea Duhului. Astfel, îndumnezeirea devine o lucrare a comunității, pentru că toți membrii ei se slujesc unii pe alții în funcție de darurile harului pe care le-au primit, după simpatia reciprocă născută din comuniunea lor spirituală. Deci, Duhul nu aduce în noi o lumină teoretică, ci o lumină care ne umple inima de iubire către Fiul și către Tatăl. Duhul depășește separarea dintre Dumnezeu și creatură, ducând creatura la realizarea ei deplină. Bucuria lui Dumnezeu, concentrată în Sfântul Duh, se revarsă datorită Acestuia în sufletele noastre, încât ne facem părtași la bucuria însăși a Sfintei Treimi. În acest mod, sufletul devine

¹ *Ibidem*, pp. 287-288.

² *Ibidem*, p. 289.

transparent pentru Dumnezeu și Dumnezeu devine transparent pentru suflet. Sfințenia este o stare de transparență, Duhul devine interior sufletului, la fel cum transparența sufletului devine interioritatea lui Dumnezeu. Unit cu Duhul, sufletul vede pe Fiul și pe Tatăl și, în același timp, el face ca Dumnezeu să radieze în jurul lui”¹.

„În urma păcatului strămoșesc, natura umană a devenit divizată, mărunțită, scindată în mai mulți indivizi. Omul este o creatură care a primit porunca să devină dumnezeu, însă îndumnezeirea este o lucrare a comunității, pentru că bunătatea unei persoane se arată în raport cu alte persoane. Prin curățirea de patimile trupești, omul ajunge la cunoașterea adevărului, dar odată ce se găsește în reala lumină a adevărului el se gândește și la semenii săi, iar acest aspect de comunitate nu se poate realiza decât în Biserică. Viața creștină, viața în Hristos, este o cale ce duce la unitatea în care se constată comuniunea persoanelor unite cu Dumnezeu în Duhul Sfânt. Biserica constituie deci unicul loc în care se poate realiza, în mod deplin, întâlnirea dintre om și Dumnezeu. Relația cu aproapele nu este cu adevărat personală decât în măsura în care persoanele sunt și în relație cu Dumnezeu. Iubirea față de Dumnezeu trece prin aproapele, căci Sfântul Ioan a spus: «Dacă cineva zice: Îl iubesc pe Dumnezeu, dar pe fratele său îl urăște, mincinos este. Pentru că cel ce nu-și iubește fratele pe care-l vede, nu-L poate iubi pe Dumnezeu pe Care nu-L vede» (I Ioan 4,20). Nu-L putem iubi pe Dumnezeu fără să-l iubim pe aproapele, nu ne putem mântui fără aproapele nostru, pentru că mântuirea trece prin aproapele. Orizontala iubirii aproapelui și verticala iubirii lui Dumnezeu se condiționează reciproc”².

„Pentru Sfântul Vasile, sfinții din împărăția cerurilor au un rol important în viața Bisericii. Astfel, în timpul Sfintei Liturghii,

¹ **Ibidem**, p. 290.

² **Ibidem**, pp. 291-292.

după prefacerea cinstitelor daruri, sunt pomeniți toți sfinții, pentru ca Dumnezeu, pentru rugăciunile și mijlocirile lor, să primească rugăciunile credincioșilor. Chiar și moaștele sfinților sunt o prezență vie a perpetuării comuniunii oamenilor în Biserică. Sfinții sunt modele pentru creștini și, în același timp, moaștele lor îi sfințesc pe cei ce le ating”¹.

„Biserica constituie deci singurul loc în care se poate realiza pe deplin întâlnirea dintre om și Dumnezeu cel viu. Dumnezeu este izvorul vieții, iar ca și Treime este izvorul iubirii, din acest motiv, viața este sinonimă cu iubirea”².

„Ca și comunitate văzută, Biserica a primit puterea spirituală necesară realizării misiunii ei, asumându-și responsabilitatea organizării slujirii ce i-a fost încredințată de Dumnezeu. Astfel, încă de la început, au existat în sânul Bisericii clerici și laici. Această distincție însă nu a divizat nicidecum Trupul lui Hristos, întrucât și simplii credincioși au locul lor de mădulare vii, unite cu Capul nevăzut și dumnezeiesc. Puterea spirituală conferită conducătorilor le-a fost dată pentru credincioși, spre slujirea și zidirea acestora, încât și unii și alții să formeze Trupul unic și nedespărțit al lui Hristos. Clericii nu sunt urmașii lui Hristos, ci cei care Îl înconjoară. Ei nu sunt asemenea unei verigi de legătură între Hristos și Biserică într-un proces istoric, ci sunt slujitorii Bisericii, într-o prezență sacramentală a împărăției lui Dumnezeu”³.

„Cu toate acestea, există o deosebire care lucrează printr-o lege a egalității, încât clerul și credincioșii să se susțină reciproc, care face ca ceea ce le lipsește unora și ceea ce au prea din abundență ceilalți, ca în măduarele aceluiasi trup, să se reunească prin lucrarea Duhului. Astfel, toți împreună, cler și credincioși, formează poporul lui Dumnezeu, un Trup întreg, cu adevărat demn

¹ *Ibidem*, p. 293.

² *Ibidem*, pp. 293-294.

³ *Ibidem*, p. 295.

de Hristos, Capul Bisericii. Clericii sunt slujitorii credincioșilor pentru Hristos. Credincioșii au nevoie de clerici, iar clericii sunt în slujba lor. Din acest motiv, ceea ce nu este cineva în stare să facă singur în Biserică, poate să facă împreună cu ceilalți”¹.

„Pentru Sfântul Vasile, Episcopii sunt succesorii Apostolilor. Aceștia sunt cei care au primit de la Sfântul Duh harul apostolic. Preoții sunt asemenea păstorilor care merg în fruntea turmei, pe care o învață, o duc la pășune și o apără. Credincioșii trebuie să-i vadă ca pe niște părinți și cu toții împreună, clerici și laici, sunt datori să aibă un singur suflet. Episcopul este părintele poporului, cu care este unit prin legăturile iubirii și ale respectului. Clerul și poporul lui Dumnezeu sunt strâns legați unii de alții. Toți suntem mădulare unii altora și primim diferite harisme, după măsura harului lui Dumnezeu care ne este acordat. Din acest motiv, «ochiul nu poate să-i zică mâinii: N-am nevoie de tine, sau, tot așa, capul să le zică picioarelor: N-am nevoie de voi» (I Corinteni 12,21). Toți, fiecare cu propria lui harismă, trebuie să fie uniți unii cu alții, încât harisma caracteristică fiecăruia să devină comună celor ce viețuiesc împreună”².

„Episcopul este îngerul bisericii în fruntea căreia se găsește, iar Dumnezeu le dăruiește păstori buni celor care îi cer cu sinceritate. În timpul Sfântului Vasile, slujitorii Bisericii erau acceptați numai după o examinare foarte minuțioasă, întreaga lor viață fiind supusă unei anchete riguroase”³. „Un Episcop cerut de popor și dat de Dumnezeu este cârmaci adevărat al corabiei bisericești. Clericul trebuie să fie întotdeauna atent să nu se lase stăpânit de mirajul acestei lumi, să nu uite de Dumnezeu. Rolul clericilor este să le împărtășească credincioșilor cuvântul lui Dumnezeu, care este pâinea îngerilor,

¹ **Ibidem**, p. 296.

² **Ibidem**, pp. 296-297.

³ **Ibidem**, p. 297.

hrana și băutura sufletelor care însetează de Dumnezeu și care nu caută o hrană trecătoare, ci veșnică”¹.

„Sfântul Vasile le recomandă credincioșilor ca fiecare să se țină de darul primit și cu toții să se înțeleagă unii cu alții în iubirea lui Hristos, precum măduarele trupului omenesc. Clericii și credincioșii împreună întregesc Trupul lui Hristos în unitatea Duhului și se ajută unii pe alții în funcție de harismele lor, pentru că Dumnezeu a așezat măduarele Trupului, pe fiecare după cum a dorit și cu siguranță că măduarele au grijă unele de altele, încât «dacă un mădular suferă, toate măduarele suferă cu el; și dacă un mădular este slăvit, toate măduarele se bucură cu el» (I Corinteni 12,26)”².

„Exemplul personal este forța dătătoare de viață care trebuie să-i caracterizeze pe mai marii Bisericii. Dacă regula de viață creștină este să Îi urmăm lui Hristos, în limitele firii omenești pe care El și-a asumat-o, atunci cei care au chemarea de a-i conduce pe alții trebuie să-i facă pe cei slabi să progreseze în primirea lui Hristos, slujindu-le de exemplu, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: «Fiți următori ai mei, precum și eu sunt al lui Hristos» (I Corinteni 11,1). Pentru aceasta, clericul trebuie să fie smerit și milostiv, ferm, dar discret în corectarea neajunsurilor păstoriților săi. El este dator să atragă luarea aminte și să pedepsească cu blândețe și moderație. Să nu facă reproșuri cu aroganță, ci să îndrepte cu blândețe. Să fie înțelept pentru prezent, prevăzător pentru viitor, capabil să lupte cu cei puternici și să sufere neputința celor slabi, învățând și făcând tot ceea ce este necesar pentru a-i îndrepta pe păstoriții săi. Este de dorit, după Sfântul Vasile, ca la harisma conducerii să se adauge și darul vorbirii, căci cuvântul este izvor de învățătură”³.

¹ **Ibidem**, p. 298.

² **Ibidem**, p. 299.

³ **Ibidem**, p. 300.

„Credincioșii, la rândul lor, sunt datori să asculte cuvintele și sfaturile păstorilor lor. Ei formează poporul lui Dumnezeu care participă la viața bisericească, asemenea unor pietre vii. După botez, fiecare creștin a fost miruns, încât primirea noastră în Biserică, Trupul Marelui Arhiereu, îl obligă pe fiecare dintre credincioși, în calitate de preot al propriului său trup, să fie aducător de jertfă pentru sine însuși și în același timp jertfă, fiind răstignit împreună cu Hristos pentru păcat, înaintând într-o viață nouă și oferind lui Dumnezeu ca jertfă «inima smerită», o jertfă vie, rațională și sfântă”¹.

„Astfel, toți credincioșii participă la viața Bisericii și slujesc împreună în comuniunea euharistică. Acest lucru înseamnă că preoția împăratească a credincioșilor constă în împreună slujirea lor, unde fiecare oficiază, nu în nume propriu ci, în mod obligatoriu, împreună cu toți ceilalți, căci slujirea mirenilor încetează de îndată ce nu mai este comună. Împreună slujirea credincioșilor este cea a poporului lui Dumnezeu, lucrând ca un întreg. De aici rezultă că a fi în Biserică înseamnă să fii membru al poporului lui Dumnezeu, nu pentru o slujire individuală, ci pentru a lua parte la slujirea Bisericii. În consecință, acolo unde nu există Sfânta Liturghie, nu poate exista nici preoție împăratească a credincioșilor, pentru că nu există slujire a Bisericii. Aceasta nu înseamnă că slujirea comună a credincioșilor exclude slujirea individuală, deoarece harisma comună a poporului lui Dumnezeu nu exclude deloc harismele proprii ale diferiților membri ai Bisericii. Noi trebuie să considerăm Duhul ca răspândindu-Și darurile în sufletele credincioșilor ca un întreg care se realizează și se desăvârșește în părțile sale, spune Sfântul Vasile. În consecință, toți suntem mădulare unii altora și primim daruri diferite după măsura harului lui Dumnezeu care ne este dat. Aceste daruri particulare corespund unei slujiri în și pentru

¹ **Ibidem**, pp. 300-301.

Biserică, pe când darul comun este pentru slujirea Bisericii însăși. În Sfânta Liturghie, credincioșii sunt reuniți în jurul preoților și al Episcopului lor, formând împreună o unitate desăvârșită în Hristos. Natura comunității euharistice este determinată de faptul că ea constă în împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Ziua învierii, celebrată la fiecare Liturghie, constituie o realitate care domină spiritualitatea ortodoxă. Prin dimensiunea sa eshatologică, Sfânta Liturghie scoate în evidență unitatea dintre membrii Bisericii, clerici și mireni, precum și scopul lor comun: «un cer nou și un pământ nou» (Isaia 66,22)”¹.

„Sfântul Vasile consideră călugărul ca fiind creștinul adevărat, autentic, cel care ia în serios legea lui Hristos. Monahul este un ostaș al lui Hristos, un atlet al lui Hristos și un următor al Lui. El trebuie să își impună, deci, o supunere totală față de poruncile evanghelice. Dacă dorește să fie credincios idealului său, călugărul trebuie să se dedice, din toată inima, împlinirii exacte a poruncilor evanghelice. Sfântul Vasile recomandă monahilor să respecte toate poruncile Domnului Hristos, fără nicio excepție”².

„După Sfântul Vasile, călugărul nu este un singuratic, cu toate că el se retrage din lume și părăsește orașele supraaglomerate, depărtându-se de apropiații și de prietenii săi. Astfel, Domnul Hristos văzând curățenia sufletească și credințioșia Apostolilor Săi, le-a făcut această mărturisire: «Voi nu sunteți din lume» (Ioan 15,19). Cel care dorește cu adevărat să îi urmeze lui Hristos trebuie să se elibereze de dorințele acestei vieți, iar acest lucru se realizează prin îndepărtarea și prin uitairea vechilor obiceiuri. De aceea, dacă nu ne înstrăinăm de rudele trupești și de relațiile din afară ne este imposibil să ne atingem scopul și să plăcem lui Dumnezeu. Sfântul Vasile scrie în acest

¹ *Ibidem*, pp. 301-302.

² *Ibidem*, p. 304.

sens: Dacă un om dorește să-L urmeze cu credință pe Hristos și să-I împlinească toate poruncile trebuie să se detașeze cu totul de lume și să se retragă în singurătate. Să îți iei crucea și să-I urmezi lui Hristos este un lucru greu în această lume, pentru că a fi pregătit să mori pentru Hristos, a fi gata să rezisti atacurilor lansate împotriva ta din cauza numelui lui Hristos, a fi detașat de viața de acum, aceasta înseamnă să îți iei crucea. Ori noi găsim multe obstacole în fața acestui lucru și stăruim în traiul nostru obișnuit”¹.

„Dar călugărul se retrage din lume pentru a-și regăsi frații în mănăstire. Sfântul Vasile recomandă monahilor viața de obște, pentru că viața în singurătate sau cu adevărat pustnicească poate atrage mari pericole spirituale, prezentând și incomparabilele avantaje ale vieții în comun. Spre deosebire de pustnic, călugărul din mănăstire poate practica în orice ocazie milostenia frățească, această poruncă însemnată a Domnului Hristos. Monahul din viața de obște găsește sprijin și îndrumare la duhovnicul său, care îl poate corecta și îndrepta cu severitate și compasiune. În viața de obște, darurile primite de către fiecare în parte devin proprietatea comună a tuturor. Cu siguranță că fiecare are darul său, pe care însă îl pune la dispoziția fraților, care se folosesc de el. Lucrarea individuală a Sfântului Duh într-unul dintre frați se transmite neapărat și celorlalți. Călugărul de obște se bucură de darul care îi este propriu, pe care îl înmulțește și îl face roditor, comunicându-l celorlalți monahi. Pe de altă parte, el se folosește de darurile oferite celorlalți, ca și cum ar fi ale sale. De asemenea, într-o mănăstire, călugărul găsește cu ușurință ocazia de a practica smerenia, milostenia, răbdarea, precum și iubirea frățească, în mod real și eficient. El nu își închipuie că a ajuns imediat la desăvârșirea vieții duhovnicești și poate să își cunoască mai ușor propriile defecte. În cele din urmă, acesta se

¹ **Ibidem**, p. 306.

poate bucura de faptul că locuiește sub același acoperiș cu frații animați de același ideal. Idealul creștin nu poate fi realizat pe de-a-ntregul decât prin și în «frăția» monahală. Un alt argument al Sfântului Vasile pentru viața de obște se referă la comunitatea creștină primară din Ierusalim. Sfântul Părinte dorește ca monahii să imite cât mai mult cu putință viețuirea acestei prime comunități creștine, unde toate erau în comun, fiind împărțite tuturor după nevoile fiecăruia, unde darurile individuale ale Duhului serveau folosului tuturor fraților”¹.

„Conducerea mănăstirii este ierarhică, starețul concentrând toată autoritatea, pe care o exercită imediat asupra tuturor membrilor obștii. În absența sa, este înlocuit de al doilea în rang. Astfel, comunitatea monahală a Sfântului Vasile seamănă un pic cu o familie. Călugării în vârstă veghează asupra celor mai tineri și nimic nu este mai important pentru aceștia decât să se încredințeze unui îndrumător bun. Ia aminte, îi spune Sfântul Vasile ucenicului său, să cauți un om care să fie îndrumătorul vieții tale, obișnuit să cârmuiască sufletele care Îl caută pe Dumnezeu, plin de virtuți, ale cărui fapte dau mărturie despre iubirea sa pentru Dumnezeu. Dacă te încredințezi unui om virtuos, vei deveni moștenitorul faptelor sale bune, fiind binecuvântat în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Îndrumarea duhovnicească ocupă un loc de frunte în spiritualitatea Sfântului Vasile”².

„În mănăstire călugării trebuie să practice virtuțile. La Sfântul Vasile, virtuțile nu sunt lipsite de muncă. Pe lângă lucrul de mână își are locul și activitatea intelectuală. Sfântul Părinte le recomanda îndelung ucenicilor săi studiul Sfintelor Scripturi”³. „Pe lângă muncă și mai mult decât aceasta, rugăciunea este marea îndatorire a monahului. Un alt merit, foarte important

¹ **Ibidem**, pp. 307-308.

² **Ibidem**, pp. 308-309.

³ **Ibidem**, p. 309.

de subliniat la Sfântul Vasile, este integrarea monahismului în viața Bisericii. Se pare că înaintea lui Capadocia a cunoscut fie mănăstiri izolate în singurătate, fie călugări care trăiau în lume și se ocupau cu diferite fapte de milostenie. Mănăstirea Sfântului Vasile era primitoare față de toți cei care îi călcau pragul, cuprinzând orfelinat și școală, în care copiii erau crescuți fie pentru viața călugărească, fie pentru a viețui în lume. Călugării luau parte la toate lucrările sociale ale Bisericii, unii dintre ei fiind hirotoniți pentru diferitele slujiri ecleziastice”¹.

„Regulile monahale ale Sfântului Vasile sunt în uz în Biserica Ortodoxă până în zilele noastre. Ele l-au inspirat în secolul al IX-lea, la Constantinopol, pe Sfântul Teodor în organizarea celebrei mănăstiri Studion. De acolo ele au trecut în Sfântul Munte Athos, apoi în toate țările ortodoxe. Aceste reguli au avut o influență remarcabilă asupra regulii Sfântului Benedict din Apus”².

„Marea realizare a Sfântului Vasile în privința monahismului a constatat în reconcilierea cu ierarhia și poporul creștin a unei mișcări ascetice al cărui entuziasm era vecin cu anarhia. Cu toate acestea, rezultatul cel mai clar al eforturilor sale a fost apariția obștilor monahale. Pentru Sfântul Vasile, călugărul este înainte de toate un creștin care trebuie să lucreze pentru Biserică, fiindcă el s-a retras din lume, dar nu din Biserică. Penitența sa nu este un mijloc, ci semnul libertății sale în raport cu viața pământească. Dacă un monah postește, reducându-și porția de mâncare, o face pentru că omul nu trăiește doar cu pâine (Luca 4,4). Dacă refuză să bea apă este pentru că el cunoaște un alt izvor de apă vie decât cel pământesc. Dacă își împuținează somnul, o face pentru că el aparține unei cetăți a cărei lumină este slava lui Dumnezeu cea neînserată. Dacă trăiește în feciorie, este pentru că el locuiește

¹ **Ibidem**, p. 310.

² **Ibidem**, p. 311.

deja cu îngerii în împărăția unde nimeni nici nu se însoară, nici nu se mărită (Marcu 12,25)”¹.

„Dezvoltarea învățaturii de credință la Sinodul I Ecumenic de la Niceea nu a dus numai la progresul teologiei ortodoxe în secolul al IV-lea, ci și la o reacție violentă din partea ereticilor, care s-au ridicat atât împotriva Ortodoxiei, cât și unii împotriva altora, destrămând unitatea Bisericii și punând adeseori în pericol chiar și siguranța Imperiului. Neobositul păstor al Cezareii Capadociei, Sfântul Vasile, a fost printre puținii care au resimțit foarte puternic drama Bisericii în acele vremuri. Puțini oameni din vremea sa au avut curajul și perseverența de a apăra Ortodoxia și unitatea Bisericii așa cum a făcut-o acesta, în condiții extrem de precare. Sfântul Părinte nu era interesat doar de starea Eparhiei sale, ci preocupările sale vizau toate Bisericile Răsăritene și chiar pe cele din Occident. El era conștient de faptul că situația Bisericii sale era solidară cu cea a tuturor Bisericilor creștine. Din acest motiv, ca un adevărat conducător moral al Bisericii din Răsărit, Sfântul Vasile și-a asumat sarcina de a pune ordine în haosul ecleziastic provocat de tulburarea ariană, apolinaristă și pnevmatomahă. El a cerut ca fiecare Episcop implicat în erezii să își precizeze poziția față de învățătura de credință de la Niceea, să înceteze schisma din Antiohia prin recunoașterea lui Meletie ca Episcop și să se pună capăt persecuțiilor. Bisericile din timpul său nu aveau de suferit numai din pricina neînțelegerilor cauzate de erezii, ci adeseori erau frământate de conflicte interne, discuțiile care puteau ajunge până la schismă fiind cel mai adesea consecințe ale ereziilor”².

„Convins că Episcopii occidentali care se bucurau de un renume bun în țările lor ar fi putut contribui la aplanarea disputelor din Biserică, Sfântul Vasile le-a trimis mai multe

¹ *Ibidem*, pp. 311-312.

² *Ibidem*, p. 313.

scrisori. Una dintre acestea a fost adresată lui Damascus, Episcopul Romei, alta lui Valerian din Iliria, iar majoritatea Episcopilor occidentali, în general. Sfântul Vasile considera că prin aceste epistole va găsi un sprijin care ar putea schimba situația Bisericii din Răsărit. În scrisorile Sfântului Vasile, se regăsește aproape de fiecare dată aceeași idee: Bisericele din Răsărit încercate de erezii trebuie să fie mângâiate și încurajate în lupta lor prin fapte de milostenie sau prin cel mai mic gest de prietenie sau de frățietate din partea Bisericilor surori, care erau neatinse de aceste încercări”¹.

„O chestiune importantă este cea legată de relațiile Sfântului Vasile cu Episcopul Romei. Anumiți teologi catolici consideră că au găsit în scrisorile Sfântului Vasile un argument în favoarea primatului papal. Sfântul Vasile însă nu a vorbit niciodată despre Roma ca fiind scaunul Sfântului Petru, nici despre Episcopii Romei ca fiind succesori ai acestuia. Sfântul Vasile nici măcar nu folosește expresia de «scaun apostolic» pentru a desemna Episcopia Romei, nici termenul «Papă», pentru a-l indica pe Episcopul acesteia”².

Episcopul Romei este considerat de teologii catolici ca fiind mai presus de întreaga ierarhie din lume. Chiar dacă toți Episcopii catolici întruniți în ședință comună iau o hotărâre, aceasta nu este valabilă dacă nu este confirmată de Papă, care are puterea de a o accepta sau respinge. „Sfântul Vasile însă nu înțelege responsabilitatea demnității episcopale ca fiind independentă și izolată de Biserică în întregul ei, ci în relație și comuniune cu ceilalți confrăți în episcopat. Pentru Sfântul Vasile, comuniunea cu ceilalți Episcopi este un semn al dreptei credințe, în timp ce separarea de aceștia este o ruptură de Biserică”³.

¹ **Ibidem**, pp. 315-316.

² **Ibidem**, p. 316.

³ **Ibidem**, p. 320.

„Unitatea pentru Sfântul Vasile este un semn esențial în Biserică. Putem înțelege această unitate mai întâi în sensul că există o singură Biserică adevărată a Domnului Hristos. Nu există decât un singur loc al lui Dumnezeu unde trebuie venerat, iar acest loc este Biserica, spune Sfântul Vasile. Există de asemenea și unitatea Bisericii, care este răspândită în întreaga lume, fiind manifestată prin Bisericile locale. Această unitate a Bisericii universale este exprimată prin unitatea credinței și a Sfintelor Taine, atât în timp, cât și în spațiu”¹. „Cu toate acestea, nici răspândirea pe fața întregului pământ, nici numărul mare al membrilor nu sunt semnele adevăratei Biserici, ci statornicia în dreapta credință. După credință, pentru Sfântul Vasile unitatea episcopatului constituie expresia cea mai înaltă a unității Bisericii. Episcopii pot fără îndoială să cadă în greșală și chiar să trădeze Ortodoxia, însă credința Bisericii este exprimată de întregul episcopat. Din acest motiv, comuniunea cu episcopatul este un semn al apartenenței la Biserică”².

„Schimbul de scrisori dintre Episcopi este considerat de Sfântul Vasile ca un semn al unității în credință și al comuniunii lor. Sinoadele episcopale, reunite în duhul înțelegerii și al adevărului, arată încă o dată comuniunea lor. Când sunt reuniți în sinod, deciziile Episcopilor sunt insuflate de Duhul Sfânt, care este Duhul comuniunii”³.

„La Sfântul Vasile, unitatea Bisericii trebuie să aibă ca model unitatea Bisericii primare, care, la rândul ei, este conformă cu unitatea creației. Lumea și societatea umană au fost create ca un tot, ca o mare «liturghie», săvârșită în comun pentru toate ființele. De aceea, Biserica trebuie să facă tot ceea ce poate pentru a se întoarce la unitatea și la pacea primordială. La aceasta se ajunge renunțând la gândirea egoistă și la propria voință,

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 321.

³ **Ibidem**, p. 322.

independentă, pentru a fi uniți prin aspirația față de adevărata învățătură, deoarece credința în Iisus Hristos creează o singură și unică realitate a celor mulți. Prin activitatea sa, prin simțul său pastoral, Sfântul Vasile rămâne unul dintre cei mai mari apostoli ai unității Bisericii. Cuvintele, scrisorile și operele sale sunt dovada unei credințe neclintite, a unei iubiri pentru toți oamenii și a unei dorințe puternice pentru unitate”¹.

„Pentru Sfântul Vasile, separarea de comuniunea bisericească nu este justificată decât dacă este vorba despre chestiuni cu adevărat esențiale ale credinței, fundamentale pentru mântuire. Nimic nu este mai regretabil decât separarea din cauza unor motive care nu privesc, în mod direct, credința”².

„Atitudinea Sfântului Vasile față de cei aflați în afara Bisericii este determinată în principal de motive teologice și duhovnicești, precum și de faptul că binele Bisericii este, înainte de toate, pacea și unitatea. Sfântul Vasile face distincție între erezie, schismă și sectă, punând la îndoială validitatea botezului la grupările separate de Biserică”³.

„Pentru Sfântul Vasile, erezia este putregaiul Bisericii, acesta numindu-i adeseori pe eretici șopârle și broaște. Învățăturile eretice sunt otravă pentru suflete, iar Episcopii eretici sunt considerați de Sfântul Vasile ca niște traficanți ai lui Hristos, care nu sunt creștini, deoarece preferă întotdeauna ceea ce le este de folos în această lume, în loc să ducă o viață conformă cu adevărul. Când astfel de Episcopi speră să dobândească puterea întunecată a ereziei, se alătură vrăjmașilor lui Hristos, dar când văd că poporul este deranjat, se prefac că se îndreaptă. Sfântul Vasile spune categoric: Nu-l voi recunoaște ca Episcop și nu-l voi socoti printre preoții lui Hristos pe cel care luptă împotriva

¹ **Ibidem**, pp. 322-323.

² **Ibidem**, p. 325.

³ **Ibidem**, p. 326.

creдинței celei adevărate. Ereticii încearcă să tulbure liniștea Bisericii, dar aceasta nu-i împiedică să ducă o viață morală, încât adeseori pot fi luați ca exemple de către ortodocși. Uneori putem învăța din zelul celor rătăciți de la dreapta credință, pentru a ne spori faptele noastre bune. Sfântul Vasile ne îndeamnă în acest sens: Dacă vezi un păgân sau un eretic preocupat să ducă o viață morală, sporește-ți zelul, pentru a te asemana smochinului roditor, care aflat lângă un smochin sălbatic își adună forțele, hrănindu-și fructele cu mai multă grijă”¹.

„Orice s-ar întâmpla este de datoria Bisericii să lupte împotriva ereziilor și pentru a face aceasta cu succes, creștinii trebuie să fie uniți. Este necesar, deși poate fi foarte jenant, să ne separăm de eretici în numele adevărului. Așadar, nu trebuie să fim indiferenți când este vorba despre relațiile euharistice cu ereticii. Sfântul Vasile îi îndeamnă pe creștinii ortodocși să se țină la distanță de împărtășirea cu ereticii, pentru că indiferența, în această privință, suprimă libertatea fiască în Hristos”².

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, „primirea ereticilor în Biserică trebuie făcută cu acordul întregii Biserici, iar aceștia sunt datori să renunțe la învățăturile lor greșite pentru a fi primiți în Biserică. Unitatea Bisericii cere acest lucru”³.

„În privința schismelor, Sfântul Vasile are o altă viziune, considerând că schisma este mai degrabă o ruptură în interiorul Bisericii. Din acest motiv, Sfântul Părinte are o atitudine diferită față de Sfintele lor Taine, respingând în mod categoric botezul ereticilor, dar admițându-l pe cel al schismaticilor, care sunt încă atașați de Biserică. Atitudinea generală a Sfântului Vasile în privința hirotoniilor schismatice este însă în principiu negativă,

¹ *Ibidem*, pp. 327-328.

² *Ibidem*, p. 328.

³ *Ibidem*, p. 329.

acceptând cu greu validitatea acestora”¹. „Schismaticii care renunță la ideile lor și doresc să se întoarcă în Biserică sunt primiți printr-o mărturisire de credință și prin mirungere”².

„Eforturile Sfântului Vasile pentru a reconcilia Bisericile Răsăritene între ele și pentru a apropia Occidentul de Răsărit au avut dimensiuni ecumenice. Arhiepiscopul Cezareii nu s-a adresat unei singure Biserici, ci tuturor Bisericilor Răsăritului prin epistole sau prin emisari speciali. El a procedat la fel și în relațiile cu Occidentul, trimițând scrisori întregului episcopat apusean. Asemenea Sfântului Atanasie, Sfântul Vasile a arătat un interes și o preocupare continuă pentru toate Bisericile lui Hristos, după cum stau mărturie sutele de scrisori pe care le-a trimis în toate părțile. Acest ecumenism care milita pentru unitatea credinței avea o bază dogmatică. Există însă și o bază tradițională, pentru că Sfântul Vasile le recomanda tuturor Episcopilor să revină la condiția fericită a Bisericilor din vechime, când numărul celor care aveau mania neînțelegerilor era mic, pe când toți trăiau în pace și împlineau poruncile, slăvind-L pe Dumnezeu printr-o mărturisire simplă și păstrând credința curată și nealterată”³.

„Unitatea Bisericii se manifestă prin unirea, comuniunea și prietenia dintre Episcopi. Când aceștia sunt uniți, Bisericile sunt și ele unite. Unitatea și prietenia Episcopilor sunt lucrarea iubirii în Sfântul Duh, în respectarea învățăturii și a credinței Sinodului I Ecumenic de la Niceea. Din contră, lipsa iubirii, dorința de stăpânire și slava deșartă duc la destrămarea unității. Sfântul Vasile recomandă frecvent păstrarea legăturii Episcopilor prin corespondență, iar contactele prin vizite personale sunt și mai prețuite de Sfântul Părinte”⁴. „Ecumenismul Sfântului Vasile se

¹ **Ibidem**, p. 330.

² **Ibidem**, p. 331.

³ **Ibidem**, p. 332.

⁴ **Ibidem**, p. 333.

bazează pe iubire, neavând nimic de-a face cu diplomația și cu imperialismul spiritual, fiind un ecumenism unificator în credință și în inimi, în perspectiva comuniunii fraților în Dumnezeu”¹.

„Prin acțiunile și cuvintele sale, Sfântul Vasile cel Mare ne învață duhul păcii și al smereniei, deosebirea dintre ceea ce este esențial și secundar în problemele de credință și în disputele omenești, pentru a ajunge la pace bisericească și la unitate creștină, dar în același timp și apărarea fermă a dreptei credințe și respingerea oricărui compromis în chestiunile esențiale ale credinței și ale structurii canonice ale Bisericii. Viziunea sa asupra Bisericii și activitatea lui bisericească trebuie să ne servească drept model în epoca noastră «ecumenică»”².

În concluzii, autorul tezei de doctorat prezintă foarte pe scurt conținutul celei de a doua părți a cărții sale.

¹ *Ibidem*, p. 334.

² *Ibidem*, p. 338.

Daniil Nacu Stoenescu: *Δογματικά στοιχεία
στα Αποφθέγματα Γερόντων*¹
(*Elemente dogmatice în
Apoftegmele părinților pustiului*)
(teză de doctorat susținută în anul 1996,
la Facultatea de Teologie din Tesalonic)

„«Literatura pustiului» în general și «literatura apoftegme-
lor» în special, care conține «teologia părinților pustiului», ca
un rod duhovnicesc și părintesc al vechiului monahism ortodox
care a început în Egipt, ni se prezintă astăzi ca un izvor neprețuit,
fără pereche și inepuizabil, nu numai pentru spiritualitatea
ortodoxă, ci și pentru gândirea teologică, dogmatică, ascetică și
mistică, prea puțin exploatată și cercetată până acum în manualele
și cursurile teologice contemporane”².

„Apoftegmele părinților constituie o remarcabilă colecție
patristică plină de învățături și cuvinte ascetice, manual de bază al
fiecărui monah și creștin ortodox, din care nu lipsesc elementele
dogmatice - care constituie tema acestei lucrări - ca și temelie a
urcușului nostru duhovnicesc spre îndumnezeire și nici experien-
țele mistice, care încununează ostenelele părinților și luminează
adevărul revelației dumnezeiești, deoarece la părinții pustiului
există o legătură și o continuitate neîntreruptă între învățătura de
credință, asceză și mistică”³.

¹ **Daniil Nacu Stoenescu**, *Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα
Γερόντων*, Tesalonic, 1996.

² **Ibidem**, pp. 9-10.

³ **Ibidem**, pp. 12-13.

„Dacă am încerca să dăm și o altă explicație cărămizii Sfântului Spiridon al Trinității - care și el este prezent în Apoftegme - din care a curs apă și au țâșnit flăcări, am putea spune că părinții pustiei, având revelația dumnezeiască și învățătura creștină ca și temelie a vieții lor lăuntrice, au făcut să curgă ca dintr-o cărămidă apa nevoițelor și sudoarea ostanelor lor în calea spre nepătimire, dar și să țâșnească flăcările experiențelor și trăirilor lor mistice, care constituie punctul culminant al spiritualității ortodoxe, împreună cu rugăciunea și cu contemplația. Din această cauză, teologia părinților pustiei este și un izvor cu apă vie ce izvorăște din Piatra-Hristos și un rug aprins care luminează pustia lumii contemporane, de care nu ne putem apropia decât dacă ne scoatem încălțăminte patimilor, precum odinioară Moise”¹.

„Vom spune de la început că în Apoftegmele părinților nu întâlnim o teologie sistematică, ci învățături cu conținut fragmentar și expresii ocazionale. Fiind lipsită de speculații, teologia Apoftegmele părinților pustiei este, în primul rând, o teologie a experienței ascetice și mistice. Toate cele afirmate și teologisate de către părinții pustiei constituie rodul cugetării și trăirii acestora”². „Specific părinților pustiei era să caute esența și nu aparența lucrurilor, duhul și nu doar litera Sfintei Scripturi, conștiința și nu numai cunoștința, sensul duhovnicesc și nu doar informația științifică”³. „Teologia părinților pustiei este, în primul rând, trăire și aprofundare în conștientizarea atotprezenței lui Dumnezeu. Astfel, un părinte îndemna ca pentru orice lucru pe care vrem să-l facem să zicem în sinea noastră: «Dacă în acest moment mă vizitează Domnul, ce se va întâmpla? Fii cu luare aminte și ascultă bine ce îți va răspunde conștiința». «Dacă în

¹ **Ibidem**, pp. 13-14.

² **Ibidem**, p. 18.

³ **Ibidem**, p. 19.

această clipă mă cheamă Dumnezeu la El, sunt oare pregătit?». Probabil că în istoria Bisericii Ortodoxe nimeni nu a accentuat cu atâta emfază și pătrundere, ca și părinții pustiului, conștientizarea atotprezenței lui Dumnezeu, care se găsește neîncetat în fața omului, iar acesta nu trebuie să uite nicio clipă acest fapt și să fie întotdeauna pregătit să răspundă la chemarea lui Dumnezeu”¹.

„Cunoașterea lui Dumnezeu de către om - niciodată a ființei, ci numai a energiilor Lui - are mai întâi nevoie de căutarea lui Dumnezeu. Ava Arsenie a zis: «Dacă Îl căutăm pe Dumnezeu, Acesta ni se va arăta și dacă Îl ținem, El va rămâne cu noi». Pentru părinții pustiului, cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, prin contemplarea celor create, se completează cu cunoașterea supranaturală, care se exprimă prin experiența mistică”². „Lui ava Antonie i s-au descoperit limitele cunoașterii omenești, când iscodind adâncurile judecăților lui Dumnezeu a întrebat: «Doamne, cum de mor unii tineri, iar alții la adânci bătrâneți? De ce unii sunt săraci, iar alții bogați? De ce nedreptii se îmbogățesc, iar dreptii sunt săraci?». Atunci a auzit un glas care i-a zis: «Antonie, ai grijă de tine, căci acestea sunt judecățile lui Dumnezeu și nu ți se cade să le cunoști». Cunoașterea lui Dumnezeu vine din ascultarea de Dumnezeu și din împlinirea poruncilor Lui, căci dacă Îl ascuți pe Dumnezeu și Dumnezeu te ascultă pe tine”³.

„Teologia și gnoseologia Patericului și a părinților pustiului, oricât de simplă ne-ar părea, cu toate acestea este profundă, deoarece provine dintr-o experiență duhovnicească și mistică. Părinții teologhiesc în interiorul și în afara chiliei (ava Daniil), auzind foșnetul trestiei când suflă vântul (ava Arsenie), în timpul secerișului sau în biserică (ava Macarie), pe cale (ava Ammona),

¹ **Ibidem**, pp. 21-22.

² **Ibidem**, pp. 22-23.

³ **Ibidem**, p. 24.

la adunarea fraților (ava Moise), cu alte cuvinte în toată vremea și în tot ceasul, chiar și în ora morții (ava Veniamin)”¹.

„Revelația dumnezeiască cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție este izvorul învățaturii dogmatice, ascetice și mistice a părinților pustiiului, iar Apoftegmele părinților fac parte din Sfânta Tradiție. Chiar dacă studiau, cunoșteau și cugetau ca nimeni altul în tăcere și în taină cuvintele Sfintei Scripturi, părinții pustiiului evitau să vorbească cu ușurință din Sfânta Scriptură”². „Marele Antonie îndemna: «Oriunde te duci, să Îl ai pururea pe Dumnezeu în fața ochilor tăi; orice faci, să împlinești cuvintele Sfintei Scripturi și oriunde te stabilești, nu pleca degrabă de acolo! Acestea trei: conștiința atotprezenței lui Dumnezeu, viața, faptele și gândurile bazate pe mărturia Sfintei Scripturi și pe statornicia duhovnicească să le păzești și te vei mântui!»”³.

„Studiul Sfintei Scripturi era recomandat și se făcea îndeosebi în interiorul chiliei, iar Psaltirea, Apostolul și cei doisprezece psalmi se citeau și în biserică. În biserica mănăstirii exista și o Sfântă Scriptură, încât orice frate dorea putea să o citească”⁴. „Evident că studiul Sfintei Scripturi și cugetarea teologică erau întotdeauna urmate de citirea «cuvintelor părinților». Un părinte oarecare a zis: «Sfinții autori ai Vechiului și Noului Testament au scris cărți sub inspirația Duhului Sfânt. Părinții s-au străduit să împlinească în viața lor cele scrise. Generația următoare le-a învățat pe de rost, iar cei de acum le-au copiat și le-au încuiat în biblioteci»”⁵.

„Cu toate că părinții pustiiului vorbeau neîncetat cu Dumnezeu prin rugăciune și contemplație, areareori vorbeau și

¹ *Ibidem*, p. 25.

² *Ibidem*, p. 26.

³ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁴ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁵ *Ibidem*, p. 30.

foarte puțin despre Dumnezeu. Astfel, discutând cu un oarecare frate despre Dumnezeu, avă Sisoe cel Mare a folosit o analogie clasică: soarele, ca simbol al Tatălui, raza, ca simbol al Fiului și răsăritul, ca simbol al Sfântului Duh, zicând: «După cum nimeni dintre oameni nu se poate înălța până la soare, nici nu-i poate cerceta raza, ori pătrunde răsăritul, tot așa nu este posibil să înțeleagă nici taina Sfintei Treimi»¹.

„În legătură cu vederea luminii celei necreate ca și foc mistuitor, într-o apoftegmă a părinților pustiului citim că Daniel L-a văzut pe Dumnezeu ca pe cel vechi de zile, Iezechiel L-a văzut în carul heruvimilor, Isaia L-a văzut în tronul cel mai înalt, iar Moise când L-a văzut pe Dumnezeu cel nevăzut și-a acoperit fața cu mantaua”².

„Părinții pustiului aveau o credință puternică în purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Despre avă Daniil se spune că atunci când barbarii au venit în schit, părinții au fugit. Bătrânul însă a cugetat: «Dacă Dumnezeu nu are grijă de mine, pentru ce să mai trăiesc?». Și a trecut printre barbari fără ca aceștia să-l vadă. Atunci el și-a zis: «Iată că Dumnezeu a avut grijă de tine și nu ai murit, poartă-te și tu omenește și fugi ca părinții», astfel încât să nu se laude»³.

„Avă Antonie cel Mare i-a răspuns unui filosof, care a rămas uimit de faptul că sfântul trăia în pustiu, departe de lumea cărților și a informațiilor, zicând: «Cartea mea este natura și când vreau să citesc cuvintele lui Dumnezeu, aceasta este întotdeauna deschisă în fața mea»”⁴.

„Patericul accentuează aspectul negativ al lumii, ca lume a păcatului și a răului. De această lume părinții s-au îndepărtat

¹ **Ibidem**, p. 32.

² **Ibidem**, p. 36.

³ **Ibidem**, p. 38.

⁴ **Ibidem**, p. 39.

și au fugit în pustiu. De cele mai multe ori părinții evitau să aibă legături cu lumea, îndepărtându-se de aceasta. Odată avea Antonie a primit o scrisoare de la împăratul Constantin cel Mare, care îl chema la Constantinopol și se gândea ce să facă. Atunci i-a zis avei Pavel, ucenicul său: «Oare să mă duc?». Iar acesta i-a răspuns: «Dacă te duci, Antonie te vei numi, dacă nu te duci, va avea Antonie». Odată un frate i-a cerut unui părinte bincuvântarea de a se duce la oraș și acesta i-a spus: «Fiule, nu fi atât de doritor să te duci la oraș, ci să te întorci de acolo aici». Este evident faptul că părinții au fugit din lume și au tăgăduit-o, însă nu ca și creație a lui Dumnezeu, ci ca lume a păcatului și a răului. Fugind din lume, părinții nu au încetat să se roage pentru această lume și pentru oamenii care au rămas în ea”¹.

„În Pateric nu găsim elemente despre natura îngerilor, ci numai despre faptele lor și relația acestora cu Dumnezeu, de Care au fost creați și cu oamenii, către care sunt trimiși, pentru a le descoperi voia lui Dumnezeu”². „Voia îngerilor este de a se supune voinței lui Dumnezeu și de a-L slăvi neîncetat. Îngerii locuiesc în cer, dar apar și pe pământ. În Pateric, îngerii și monahii - care poartă «schima îngerească» - comunică și trăiesc într-o familiaritate paradisiacă”³. „Apoftegmele îi prezintă pe îngeri ca pe cei mai apropiați prieteni ai călugărilor, pe care îi călăuzesc și îi păzesc pe parcursul întregii vieți, în ceasul morții și în cel al judecății particulare. Pentru un monah, îngerul păzitor este «prietenu de sus» și ucenicul este «prietenu de jos»”⁴. „Distanța îngerului păzitor față de om indică măsura vieții duhovnicești a acestuia. Un călugăr văzător cu duhul a văzut cum îngerii se apropie de un grup de monahi când aceștia poartă

¹ **Ibidem**, pp. 39-40.

² **Ibidem**, p. 42.

³ **Ibidem**, p. 43.

⁴ **Ibidem**, p. 44.

discuții duhovnicești și se îndepărtează de aceștia când trec la discuții lumești. De asemenea, îngerii îi ajută pe asceți în războiul nevăzut¹. „Îngerii lui Dumnezeu sunt și împreună-slujitori cu preoții în biserică în timpul Sfintei Liturghii”².

„Adeseori, îngerii sunt trimiși de Dumnezeu și pentru a-i mustra pe monahi, fie pentru a-i încerca, fie pentru a-i îndrepta. Pentru a-l încerca Dumnezeu pe ava Agaton, care dorea să se ducă în oraș să vândă niște obiecte, i-a trimis în cale un înger sub forma unui infirm, care l-a întrebat: «Unde te duci?». Acesta i-a răspuns: «În oraș, să vând niște obiecte». Infirmul l-a rugat: «Fii bun și du-mă și pe mine până acolo și lasă-mă unde îți vei vinde lucrurile», iar ava, luându-l în spate, l-a dus în oraș. Și când a vândut ceva, infirmul l-a întrebat: «Cu cât ai vândut?», călugărul i-a răspuns: «Cu atât», iar infirmul l-a rugat să-i cumpere o plăcintă și i-a cumpărat. După ce a mai vândut ceva, infirmul l-a întrebat din nou cu cât vânduse și l-a rugat să-i cumpere altceva cu acei bani și i-a cumpărat. După ce a vândut tot ce avea, iar cu toți banii i-a cumpărat câte ceva infirmului, acesta l-a rugat să-l ducă înapoi în locul în care s-au întâlnit. Și luându-l în spate, l-a dus în locul acela. Atunci a auzit o voce: «Agaton, binecuvântat ești de Dumnezeu, în cer și pe pământ». Dar când și-a ridicat ochii, n-a văzut pe nimeni, căci infirmul fusese un înger al Domnului trimis ca să-l încerce. De asemenea, îngerii îi mustră și îi pedepsesc pe cei care își judecă semenii»³.

„Sfinții îngeri îi supraveghează pe monahi și le consemnează nevoințele și luptele duhovnicești. Aceștia numără chiar și pașii oamenilor pe calea purificării și a mântuirii. Astfel, un înger i-a zis unui monah: «Pașii pe care-i faci din iubire față de fratele tău i-am numărat și îți vei primi răsplata de la Dumnezeu». În

¹ **Ibidem**, p. 45.

² **Ibidem**, p. 46.

³ **Ibidem**, p. 47.

același timp, îngerii îi învață pe călugări să aibă discernământ, ținând calea împărătească și ferindu-se de extreme”¹. „În viața părinților sunt prezenți îngerii lui Dumnezeu, «frații de sus», care nu lipsesc nici în ceasul morții acestora, nici în timpul judecății particulare”². „La judecata particulară îngerii ajută sufletul omului, luptând cu demonii. Patericul îi prezintă pe îngeri însoțindu-L pe Hristos în timpul Sfintei Liturghii, cât și la a doua Lui venire”³.

„Dacă îngerii buni se află în cer și adeseori sunt trimiși de Dumnezeu pentru a-i călăuzi și ocroti pe oameni, demonii, îngerii răi, se află în iad, dar lucrează și pe pământ și în aer, ispitindu-i pe oameni și uneltind împotriva mântuirii lor. Pentru părinții pustiei, lumea duhurilor rele, a demonilor și a păcatului, este o realitate vie, un «ținut al Gherghesenilor» și un «pustiu al Carantaniei». Împotriva acestor duhuri luptă părinții în războiul lor nevăzut”⁴. „Între demoni și părinții pustiei are loc un război neîncetat și nevăzut, până în ceasul morții Sfinților Părinți”⁵. „Demonii luptă împotriva părinților pustiei și îi ispitesc pentru că aceștia le-au ocupat ținutul. Armele duhovnicești ale părinților împotriva demonilor sunt preasfântul nume al Domnului nostru Iisus Hristos și doxologia mică: «Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh», cu semnul Sfintei Cruci”⁶. „În timpul rugăciunii celor doi ucenici ai săi, avă Macarie a văzut cum demonii se luptau cu aceștia sub chipul muștelor, pe care îngerul lui Dumnezeu le alunga cu o sabie de foc. Un alt părinte văzător cu duhul i-a văzut pe demoni sub

¹ *Ibidem*, p. 49.

² *Ibidem*, p. 50.

³ *Ibidem*, p. 51.

⁴ *Ibidem*, p. 51 b.

⁵ *Ibidem*, p. 52.

⁶ *Ibidem*, p. 53.

forma albinelor”¹. „Un monah a văzut odată niște duhuri rele ca un roi de albine, care înconjurau un om, pentru a-l atrage la rău. Lângă el stătea însă îngerul păzitor și alunga demonii cu o sabie. Alteori demonii iau chipul păsărilor”².

„Măștile și formele luate de demoni sunt în funcție de patimile care-i stăpânesc pe oameni, deoarece demonii sunt ispititorii și purtătorii patimilor și fiecare patimă este, de asemenea, purtătoare a unui duh rău. Din această cauză, Sfinții Părinți vorbesc despre «duhurile patimilor»”³. „Ava Pityrion, ucenicul Sfântului Antonie, zicea: «Vrei să izgonești demonii? Învață întâi să-ți robești patimile. Dacă birui o patimă, împreună cu ea îl alungi și pe demonul care o provoacă, deoarece fiecare patimă are demonul ei. Biruind patimile, alungi și pe diavolii care le provoacă. Demonii nu iau numai chipul animalelor, al păsărilor, al femeilor și al tinerilor, ci și chipul îngerilor de lumină și a hristoșilor mincinoși. Dacă primele forme se raportează la patimile trupești, cele din urmă au legătură cu patimile sufletești, precum mândria și slava deșartă. Unui monah foarte smerit i-a apărut diavolul sub forma unui înger de lumină și, pentru a-l face să cadă în mândrie, i-a zis: «Eu sunt arhanghelul Gavriil și am venit să te văd pentru că ai multe virtuți și o meriți». Fără să-și piardă cumpătul, călugărul i-a răspuns: «Vezi, nu cumva ai fost trimis la altcineva? Eu sunt om păcătos și nu sunt vrednic să văd înger»”⁴.

„În lupta împotriva arățărilor înșelătoare și a ispitelor, monahul și creștinul în general, poate învinge doar prin smerenie. Maica Teodora spunea, în acest sens, că nici nevoințele, nici privegherea, nici celelalte osteneli nu ne mântuiesc, ci numai

¹ **Ibidem**, p. 55.

² **Ibidem**, p. 56.

³ **Ibidem**, pp. 56-57.

⁴ **Ibidem**, pp. 57-58.

smerenia cea adevărată. Era un pustnic care izgonea demonii și-i întreba: «Voi de ce ieșiți? Din cauza postului?». Ei răspundeau: «Noi nici nu mâncăm, nici nu bem». «Din cauza privegherii?». Ei ziceau: «Noi nu dormim». «Din cauza pustniciei?». Ei răspundeau: «Noi prin pustietăți petrecem». «Atunci de ce ieșiți?». Ei răspundeau: «Nimic nu ne biruiește pe noi, decât numai smerenia», deci smerenia este biruirea demonilor”¹.

„Dacă în timpul vieții arătările demonice sunt ispititoare, în ceasul morții celor păcătoși și nepocăiți, acestea sunt înfricoșătoare. Astfel, un călugăr bătrân s-a dus într-o zi în oraș pentru a-și vinde coșurile pe care le făcuse. Ostenit de călătorie, s-a așezat pe treptele unei case mari din drumul său. În acele momente, proprietarul casei se afla în agonie. În timp ce avea se odihnea, fără să știe ce se întâmplă înăuntru, a văzut dintr-o dată o mulțime de călăreți, cumpliti la înfățișare, venind în galop. La poartă au descălecat de pe cai și au pătruns cu furie în casă. Monahul și-a dat seama ce se întâmplă și i-a urmat în casă, până în camera celui aflat pe moarte. Când acesta i-a văzut, a scos un strigăt sfâșietor: «Dumnezeule, scapă-mă!». Călăreții însă l-au ironizat: «Acum, la sfârșitul vieții tale îți amintești de Dumnezeu? Foarte târziu ți-a venit acest gând. De ce nu L-ai chemat din copilărie? Acum ești al nostru». În timp ce rosteau aceste cuvinte, i-au smuls în grabă sufletul și cu un chiot biruitor, s-au îndepărtat. În viața pământească a omului, diavolul urmărește în chip nevăzut și fără întrerupere pașii creștinului și ai monahului. Cert este că numai prin smerenie și prin ascultare ne putem izbăvi din cursele vrăjmașului. Ava Daniil a povestit că odată o femeie posedată de diavol i-a dat o palmă unui monah. Acela a întors și cealălalt obraz, după porunca Domnului Hristos. Iar demonul, care se chinuia, a strigat: «Porunca lui Hristos m-a gonit» și îndată a ieșit din

¹ Ibidem, p. 59.

femeie. Când călugării au auzit cele întâmplăte, I-au dat slavă lui Dumnezeu, zicând: «De obicei trufia diavolului este biruită prin smerenia poruncii lui Hristos». Trebuie să subliniem însă faptul că întotdeauna smerenia presupune ascultare”¹. „Dimpotrivă, neascultarea față de părintele duhovnicesc poate aduce căderi neașteptate în viața monahilor”².

„Pe cât de mare este viclenia demonilor, pe atât de mare este și neputința lor și cu atât mai mare este puterea rugăciunii Sfinților Părinți împotriva curselor diavolești. Despre avă Teodor se spune că pe când locuia la Schit a venit la el un demon, vrând să intre în chilie. El însă l-a legat afară. A venit apoi un alt drac vrând să intre, dar l-a legat și pe acesta. Când s-a apropiat un al treilea diavol și i-a văzut legați, i-a întrebat: «De ce stați aici, afară?». Aceia i-au răspuns: «Este un călugăr înăuntru și nu ne lasă să intrăm». Auzind aceasta, dracul a încercat să intre în chilie cu forța, dar bătrânul l-a legat și pe el. Fiindu-le teamă de rugăciunile lui, cei trei demoni i-au zis: «Dezleagă-ne». Bătrânul le-a zis: «Plecați!», iar ei s-au rușinat și au plecat”³.

„Patimile destramă și sfâșie personalitatea umană”⁴. „Patimile trupești și sufletești devin vizibile pentru părinții văzători cu duhul. Lupta interioară și exterioară împotriva patimilor se face prin războiul nevăzut, prin trezvie, prin rugăciune și prin nevoie. Lupta duhovnicească împotriva patimilor poate ajunge, de multe ori, până la o intensitate foarte mare, precum s-a întâmplat cu monahul acela care și-a ars degetele la flacăra unei lumânări, pentru a birui ispita diavolului care i-a venit printr-o femeie”⁵.

¹ **Ibidem**, pp. 60-61.

² **Ibidem**, p. 62.

³ **Ibidem**, pp. 63-64.

⁴ **Ibidem**, p. 64.

⁵ **Ibidem**, p. 65.

„Împătimirea înseamnă stăpânirea omului de către patimi”¹. „Când împătimirea atinge limite extreme, omul ajunge la demonizare, stare în care diavolul pătrunde în om prin ferestrele sufletului, pe care le deschid patimile, iar duhurile rele pun stăpânire pe mintea și pe inima omului. În acest fel, omul, din «templu al lui Dumnezeu», se transformă în «peșteră de tâlhari». Dacă îndumnezeirea sfinților reprezintă asemănarea cu Dumnezeu, împătimirea și demonizarea indică asemănarea cu diavolul. Scoaterea și alungarea demonilor dintr-un om este posibilă numai prin rugăciune, prin nevointă și desigur, prin smerenie. În Pateric citim că odată creștinii din Tebaida au adus un demonizat legat la un pustnic, pentru a-l exorciza. Cuviosul i-a poruncit duhului necurat să iasă din creatura lui Dumnezeu, însă acela a strigat: «Nu ies până nu îmi spui cine sunt caprele și cine sunt oile despre care vorbește Hristos în Evanghelie». Monahul i-a răspuns: «Eu sunt dintre capre, cât despre oi, Acela le cunoaște». «Smerenia ta mă alungă», a strigat înfricoșat demonul și a ieșit din nefericitul pe care atâta îl chinuise”².

„Din Apoftegmele părinților pustiului constatăm că aceștia aveau o profundă și serioasă cunoaștere a omului, pe care au câștigat-o după multe și neobosite nevoite duhovnicești, prezentându-l pe om atât în măreția sa, cât și în cea mai de jos decădere, dar și în restaurarea lui ontologică în Hristos. Pe de o parte, părinții pustiului s-au îndepărtat de oameni, dar, în același timp, l-au analizat pe om. Ava Arsenie, pe când era încă la palat, s-a rugat lui Dumnezeu, zicând: «Doamne, arată-mi cum să mă mântuiesc!». Și a auzit un glas de sus, care i-a zis: «Arsenie, fugi de oameni și te vei mântui»”³.

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 66-67.

³ Ibidem, p. 68.

„Potrivit cuvintelor aiei Isidor, omul este chipul și asemănarea lui Dumnezeu, Care l-a creat. În legătură cu crearea omului după chipul lui Dumnezeu, ava Sosipatru ne sfătuiește: «Nu cerceta cele despre chipul lui Dumnezeu, căci este imposibil de înțeles acest lucru de către toată făptura». Omul este, în același timp, din țărână dar și fiul lui Dumnezeu după har. Scopul omului este să trăiască în fața lui Dumnezeu”¹. „Starea primordială pe care omul a pierdut-o prin păcatul strămoșesc poate fi redobândită în Hristos și în Duhul Sfânt, în cadrul Bisericii, după modelul sfinților. Omul a fost creat din materie și duh, are trup muritor și suflet nemuritor, fiind bărbat și femeie. În privința vieții duhovnicești a omului, părinții pustiului accentuează adeseori legătura indestructibilă dintre trup și suflet. Referitor la cele două elemente, din care este omul alcătuit, ava Daniil a zis: «Pe cât înflorește trupul, pe atât se ofilește sufletul și pe cât se ofilește trupul, pe atât înflorește sufletul»”².

„Părinții pustiului afirmă că destinul și scopul, devenirea și împlinirea omului se realizează în îndumnezeirea lui. Un monah bătrân i-a zis unui tânăr: «Nu te minuna, frate, când auzi că ți se spune că om fiind, trebuie să te lupți ca să devii înger. Gândește-te că Atotputernicul Dumnezeu le-a făgăduit celor care se luptă slavă ca cea a îngerilor. În viața pământească omul se zbate între împătimire și îndumnezeire, între desfigurare și transfigurare, ajutat de harul lui Dumnezeu. Devenirea omului însă depinde de relația lui cu Dumnezeu și cu aproapele. Ava Apollo a spus în acest sens: «Dacă l-ai văzut pe fratele tău, L-ai văzut pe Domnul Dumnezeu»». În persoana aproapelui trebuie așadar să vedem arătarea lui Dumnezeu. Omul și aproapele său își sunt oglindă unul altuia. Referitor la atitudinea sa față de aproapele, omul se poate asemăna cu Iisus Hristos, cu Adam sau cu diavolul. Cel

¹ **Ibidem**, p. 69.

² **Ibidem**, p. 70.

care este nedreptățit și iartă, se aseamănă cu Iisus Hristos. Cel care nu face nedreptăți, dar nici nu-i place să fie nedreptățit, se aseamănă cu Adam. Însă cel nedrept, răutăcios și clevetitor nu este diferit de diavolul”¹.

„Antropologia părinților pustiuului nu poate fi completă fără psihologia lor, a cărei profunzime și rigurozitate sunt recunoscute de către oamenii de știință contemporani. După ce părinții se cunoșteau mai întâi pe ei înșiși, în orele «umbrei și ale luminii» lăuntrice, abia apoi puteau să-i ajute și pe alții, mai întâi pe ucenicii lor, pentru a-i face să ajungă la cunoașterea de sine, care este prima treaptă a pocăinței și a cunoașterii lui Dumnezeu. Sufletul omului este înzestrat cu rațiune, prin care poate să cunoască revelația dumnezeiască și să contemple lumina lui Dumnezeu. Omul are inimă, cu care poate să iubească pe Dumnezeu și pe aproapele și are voință liberă, ca să împlinească poruncile lui Dumnezeu”².

„În mintea omului, se ivesc diferite gânduri. Lupta cu gândurile - prin trezvie, rugăciune și discernământ - este tema de bază și cea mai des întâlnită în învățătura ascetică a părinților pustiuului. Gândurile rele sunt «semințele demonilor». Dacă patima rațiunii este mândria și slava deșartă, virtutea acesteia este smerenia, după cum patima inimii este ura, iar virtutea acesteia este iubirea. Toți părinții ne sfătuiesc cu un glas să urmăm calea smereniei, care constă în: înfrânare, rugăciune și să te socotești pe tine mai prejos decât orice faptură. După cum mândria este patima cea mai mare, smerenia este virtutea cea mai mare. Apoftegmele accentuează rolul ascultării, care este virtutea voinței libere a omului. Probarea voinței libere se face prin tăierea vocii și a patimii acesteia, neascultarea”³.

¹ **Ibidem**, pp. 71-72.

² **Ibidem**, p. 73.

³ **Ibidem**, pp. 73-74.

„Părinții pustiului au fost nu numai psihologi neîntrecuți, ci și psihiatri, fiind adevărați părinți duhovnicești. Aceștia au surprins ca nimeni altul atât începuturile, cât și etapele dezechilibrului sufleteș - patimile și împătımirea - și, în paralel, au descoperit posibilitatea tămăduirii duhovnicești, prin harul lui Dumnezeu, prin pocăință, prin rugăciune, prin lacrimi, prin ascultare, prin smerenie, prin iubire și prin celelalte virtuți. Antonie cel Mare a zis: Va veni o vreme în care oamenii vor înnebuni, iar dacă vor vedea pe cineva că este sănătos la minte, se vor ridica împotriva lui, strigându-i: «Ești nebun!», pentru că acela nu va fi ca ei”¹.

„Foarte puținele elemente hristologice care sunt cuprinse în litera și duhul Apoftegmeilor constituie expresia vieții cu Hristos și în Hristos a părinților pustiului. În aceste Apoftegme nu găsim o hristologie sistematică, nici o învățătură completă despre persoana și activitatea Domnului nostru Iisus Hristos. Cea mai importantă și cea mai distinctă caracteristică a Patericului o constituie faptul că adeseori Hristos Însuși, Fiul lui Dumnezeu întrupat, S-a descoperit părinților pustiului, fie prin voci cerești, fie prin lumina dumnezeiască, în interiorul căreia Sfinții Părinți Îl contemplau. Părinții pustiului credeau cu fermitate și trăiau în mod existențial adevărul dogmatic al contemporaneității lor cu Iisus Hristos, Care, potrivit cuvintelor Apostolului Pavel, «este Același, ieri și azi și în veci» (Evrei 13,8). Acest adevăr dogmatic l-au trăit liturgic și l-au experimentat mistic părinții pustiului și toți sfinții Bisericii, pentru că Fiul lui Dumnezeu a venit aici pentru noi”² „și S-a răstignit pentru noi, fiind Dumnezeu adevărat. Referitor la ascultarea lui Hristos, adică a Fiului lui Dumnezeu de Tatăl, avă Yperchie zice că Domnul, fiind răstignit, S-a făcut ascultător până la moarte. Sfântul

¹ **Ibidem**, pp. 76-77.

² **Ibidem**, pp. 80-81.

Epifanie a afirmat că Hristos îi binecuvintează și îi sfințește pe toți cei care cred într-Însul”¹.

„Părinții pustiului, atât înainte cât și după cel de-al patrulea Sinod Ecumenic, care a avut loc la Calcedon, în anul 451, au recunoscut-o pe Preasfânta Fecioară Maria ca Născătoare de Dumnezeu”². „Aceasta mijlocește la Dumnezeu pentru cei care o cinstesc și îi cer ajutorul. Părinții pustiului simțeau atotprezența lui Dumnezeu și a lui Hristos, prezența Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, trăiau la umbra Sfintei Cruci și în lumina învierii Domnului Hristos și a Sfântului Duh. Atât învățătura părinților despre Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, cât și cea despre Sfânta Cruce, sunt inseparabil legate de Hristos și de hristologie. În Apoftegmele părinților, Sfânta Cruce are sensul de jertfă, de pătimire și de răstignire a lui Hristos, fiind, în paralel, semn și obiect de închinare”³. „Ava Longhin a vindecat o femeie care avea cancer la sân, făcând deasupra ei semnul Sfintei Cruci. În secolele IV-V, părinții și frații călugări se însemnau cu semnul Sfintei Cruci”⁴. „De asemenea, părinții își pecetluiau cu semnul Sfintei Cruci și locul unde urma să își ridice chiliile”⁵.

„Soteriologia, ca împlinire și consecință firească a hristologiei, este preocuparea fundamentală, teoretică și practică a părinților pustiului și tema de bază a Apoftegmelor. Potrivit acestora, omul nu se poate mântui decât atunci când ține mâna lui Hristos, care este întinsă spre noi cu dumnezeiescul har”⁶. „Părinții au considerat problema mântuirii axa vieții lor și centrul preocupărilor lor zilnice. De asemenea, problema mântuirii era întotdeauna prezentă în rugăciunile părinților către Dumnezeu,

¹ **Ibidem**, p. 82.

² **Ibidem**, p. 84.

³ **Ibidem**, p. 85.

⁴ **Ibidem**, p. 86.

⁵ **Ibidem**, p. 87.

⁶ **Ibidem**, p. 88.

în întrebările ucenicilor către părinții lor duhovnicești și, desigur, în obișnuitul salut dintre ei. Șapte monahi tineri din Alexandria Egiptului s-au dus la ava Macarie în pustie și l-au întrebat: «Ava, spune-ne nouă cum putem să ne mântuim?». Iar bătrânul, suspinând, le-a zis: «Fraților, fiecare dintre noi știe ce are de făcut pentru a se mântui, dar nu vrem să încercăm să ne mântuim»¹.

„Un călugăr tânăr a venit la ava Macarie și i-a zis: «Avo, spune-mi un cuvânt, cum să mă mântuiesc». Bătrânul i-a răspuns: «Du-te la un mormânt și ocărăște morții!». Fratele s-a dus la un mormânt, a ocărat morții și a aruncat cu pietre în ei, apoi a venit să-i spună bătrânului, care l-a întrebat: «Și nu ți-au zis nimic?». «Nu», a răspuns tânărul. Ava i-a zis: «Atunci du-te mâine și laudă-i». Fratele s-a dus și i-a lăudat, zicându-le: «Apostolilor, sfinților, dreptilor!», apoi a venit la bătrân și i-a zis: «I-am lăudat». «Și nu ți-au răspuns nimic?», a întrebat acesta. «Nu», a replicat tânărul. Atunci ava i-a zis: «Vezi cât i-ai ocărat și nu ți-au răspuns și cât i-ai lăudat și nu ți-au spus nimic? Așa și tu, dacă vrei să te mântuiești, fă-te mort, nu ține seama nici de nedreptatea, nici de slava oamenilor, ca morții, și te vei putea mântui»².

„Patericul ne atrage luarea aminte că dacă vrem să ne mântuim trebuie să lăcrimăm și să plângem»³. „Potrivit concepției și învățaturii Apoftegmelor părinților, calea și realizarea mântuirii subiective trebuie să treacă, în mod obligatoriu, prin mijlocul cuptorului ispitelor. Mântuirea omului însă nu se limitează la conlucrarea dintre om și harul lui Dumnezeu, ci și la împreună lucrarea dintre trup și suflet, prin nevoință și rugăciune»⁴.

„Apoftegmele părinților conțin și câteva elemente referitoare la persoana și la activitatea sfințitoare a Sfântului Duh

¹ **Ibidem**, p. 89.

² **Ibidem**, p. 91.

³ **Ibidem**, pp. 91-92.

⁴ **Ibidem**, p. 93.

în lume, în Biserică, în sufletul și în viața omului. Părinții pustiei erau în același timp «purători de Dumnezeu» (teofori), «purători de Hristos» (hristofori) și «purători de Sfântul Duh» (pneumatofori). Ava Antonie era «purător de Sfântul Duh», având harisma înainte-vederii. Ava Macarie era și el recunoscut ca «purător de Sfântul Duh»¹. „Părinții pustiei trăiau, se rugau și vorbeau cu puterea harului Sfântului Duh. Sfântul Duh vine în suflet prin trezvie, prin ascultare și prin smerenie, iar când Sfântul Duh coboară în inimile oamenilor, acestea se înnoiesc și rodesc în frica lui Dumnezeu”².

„Sfântul Duh lucrează în sufletul și în viața omului și înainte și desigur după nepătimire. Sfântul Duh se îndepărtează sub chipul porumbelului de cel care se leapădă de Dumnezeu, de Sfântul Botez și de schima monahală. Sfântul Duh vorbește prin gura și prin faptele sfinților”³. „În Apoftegme întâlnim cazuri în care - la mare nevoie - Sfântul Duh i-a răpit pe sfinți, precum pe Avacum de la Ierusalim la Babilon și pe diaconul Filip după botezul famenului reginei Etiopiei. Astfel, se spune despre ava Macarie că urca de la Schit cărând niște coșuri și de oboseală s-a așezat și s-a rugat așa: «Dumnezeule, Tu știi că nu mai pot». Și îndată s-a aflat la râu. De asemenea, Sfântul Duh l-a răpit pe un monah tânăr care era în mare ispită, când a spus cu voce tare: «Dumnezeul părintelui meu, scapă-mă!». Și îndată a regăsit drumul către Schit. Sfântul Duh l-a răpit printr-un înger și pe ava Zenon, care timp de trei zile și trei nopți a rătăcit prin pustiu și pe ava Iacov, care a postit în pustiu timp de patruzeci de zile”⁴.

„Lucrarea lui Dumnezeu și a Sfântului Duh se transmite prin harul dumnezeiesc. Harul lui Dumnezeu, pe care îl primim

¹ **Ibidem**, p. 94.

² **Ibidem**, p. 95.

³ **Ibidem**, p. 96.

⁴ **Ibidem**, pp. 97-98.

la Sfântul Botez și în Taina Mirungerii, este veșmânt ceresc și haină de nuntă a sufletului omului. Conform Apoftegmeilor, dumnezeiescul har este «lumina dumnezeiască», în mijlocul căreia avea Arsenie a fost văzut de ucenicul său în timpul rugăciunii¹.

„Foarte des întâlnim în Apoftegme date despre harismele Sfântului Duh. În Patericul Egiptean sunt amintiți mulți părinți harismatici: văzători cu duhul, tămăduitori, profeți și sfinți, care înviau și pe cei morți”². „Un călugăr foarte duhovnicesc a fost învrednicit să vadă un semn vizibil al Sfântului Duh în gurile preoților, în momentul în care și-au dat sărutul frățesc la Sfânta Liturghie, pe când diaconul zicea: «Să ne iubim unii pe alții». Ava Pavel cel Simplu era văzător cu duhul, încât vedea și cunoștea starea sufletească și măsura duhovnicească a fiecărui laic sau monah care intra sau ieșea din biserică”³.

„Harismele nu sunt necesare în viața duhovnicească. Astfel, un pustnic foarte smerit a primit de la Dumnezeu darul înaintevererii, încât într-una din zile a văzut dinainte cum niște oameni din lume veneau să-l viziteze și s-a întristat pentru aceasta. S-a dus atunci la un alt părinte duhovnicesc ca să-i ceară să se roage împreună lui Dumnezeu, ca să-i ia harisma. În timp ce se rugau, au auzit o voce care i-a zis: «Îți iau harisma, dar când voiești, o ai din nou». În Pateric citim că un călugăr s-a rugat timp de șapte ani de zile ca Dumnezeu să-i dea o harismă. Când în sfârșit a dobândit-o, s-a dus să-i spună acest lucru unui părinte înțelept. Mișcându-și capul, acela i-a zis: «Mare osteneală. Du-te și fă alți șapte ani de rugăciune ca Dumnezeu să ți-o ia înapoi, căci nu-ți este de folos. Monahul l-a ascultat și s-a rugat până când Dumnezeu i-a luat harisma, pe care cu atâta perseverență o ceruse”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 98.

² **Ibidem**.

³ **Ibidem**, p. 99.

⁴ **Ibidem**, p. 100.

„Referitor la minuni și la tămăduiri, Apoftegmele ne oferă multe date. De la minunea opririi soarelui pe cer, în timpul lui Iosua Navi (Iosua Navi 10,12-13) în Vechiul Testament, până la căderea ploii prin puterea rugăciunii sfântului, de la vindecarea femeii cu cancer și a copilului bolnav până la învierea săvârșită de Macarie cel Mare, Apoftegmele sau Patericul sunt pline de minuni și de tămăduiri care ne impresionează, ne surprind și ne smeresc”¹. „Părinții pustiului, precum toți părinții Bisericii, nu urmăreau săvârșirea minunilor sau a semnelor și de multe ori le săvârșeau cu dificultate, fugind de mândrie. De multe ori, constatăm că unii sfinți ai pustiului au săvârșit o minune fără să știe că au făcut acest lucru. Astfel, odată a fost adus un îndrăcit la Schit și s-a făcut rugăciune pentru el în biserică, însă demonul nu voia să iasă, fiind îndărătnic. Atunci preoții au zis: «Ce să-i facem acestui diavol? Nimeni nu-l poate izgoni, decât avă Visarion, dar dacă-l rugăm așa ceva, nu va veni la biserică. Atunci așa vom proceda, întrucât avă vine primul la biserică, înaintea tuturor, să-l punem pe îndrăcit să stea în locul bătrânului și când el va intra, noi să ne rugăm și să-i spunem: Avo, trezește-l pe fratele!». Și au făcut întocmai. Dis de dimineață, când a intrat bătrânul în biserică, ei au început să se roage și să-i zică: «Trezește-l pe fratele», iar bătrânul i-a spus: «Ridică-te și ieși afară!». Și îndată a ieșit demonul din el, și din ceasul acela s-a vindecat”².

„Despre faptul cum este posibil ca unii credincioși să «fure» o minune, Apoftegmele ne relatează că un mirean a vrut odată să-l viziteze pe avă Sisoe, împreună cu fiul său, în muntele avei Antonie, iar pe drum s-a întâmplat că fiul i-a murit. Tatăl nu s-a tulburat, ci l-a luat în brațe și l-a dus, cu credință, la bătrân, căzând amândoi la pământ în fața acestuia, ca și cum ar

¹ *Ibidem*, pp. 101-102.

² *Ibidem*, pp. 102-103.

fi făcut metanie, pentru a primi binecuvântare. După ce avea i-a binecuvântat, tatăl s-a ridicat și a ieșit afară, lăsând copilul la picioarele bătrânului. Acesta neștiind că este mort, ci crezând că îi face metanie, i-a zis: «Ridică-te și ieși afară!», iar copilul s-a ridicat îndată și a ieșit. Văzându-l, tatăl său a înlemnit, apoi a intrat în chilie și a căzut înaintea bătrânului, spunându-i ceea ce se întâmplase. Auzind aceasta bătrânul s-a întristat, căci nu voise să facă minunea. Atunci ucenicul lui i-a poruncit acelui om să nu spună nimănui ceea ce s-a petrecut, până la săvârșirea din viață a bătrânului”¹.

„Părinții pustiei au săvârșit și alte învieri din morți. Astfel, avea Macarie l-a înviat pe soțul unei văduve sărace care plângea la câmp, avea Milisie a înviat un om care fusese omorât, iar avea Ghelasie a înviat un copil al cărui trup fusese așezat de un călugăr în fața Sfintei Mese”². Dintre numeroasele minuni din Pateric o mai prezentăm și pe aceasta: „Ava Dula, ucenicul avei Visarion, zicea că mergând odată cei doi pe malul mării, i s-a făcut sete și i-a zis avei Visarion: «Avo, mi-e sete». Iar el a făcut o rugăciune și mi-a zis: «Bea din mare», iar apa s-a îndulcit și am băut”³.

„În învățătura părinților pustiei și în concepția Apoftegmeilor lor, Biserica, în calitate de instituție divino-umană, este Trupul lui Hristos, iar ca și lăcaș de cult, este casa lui Dumnezeu. Conform viziunii unui mare părinte duhovnicesc, Biserica este un «Chivot duhovnicesc», în care sunt Sfântul Duh, îngerii, sfinții și oamenii, iar epicentrul Bisericii este Hristos”⁴. „Totodată, Biserica este și păstrătoarea adevărului revelat. În Biserică, cu ajutorul harului lui Dumnezeu și al Sfințelor Taine, omul se naște din nou prin apa botezului, prin lacrimile pocăinței și ale mărturisirii și

¹ **Ibidem**, p. 103.

² **Ibidem**, p. 104.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 106.

prin Sfântul Trup și Sânge euharistic al lui Hristos. Ava Pavel cel Simplu a văzut cu mintea luminată de Sfântul Duh un om care a intrat în biserică cu fața întunecată din cauza păcatelor - care îl îndepărtau pe îngerul păzitor și îi aduceau aproape pe demoni - și a ieșit cu fața sufletului și a trupului luminoasă, fiind împăcat prin pocăință cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu îngerul păzitor, care acum era aproape de el”¹.

„Mântuirea și desăvârșirea se câștigă în comuniunea și comunitatea Bisericii. Apoftegmele ne prezintă și o concepție universală a Bisericii lui Hristos. Astfel, în viziunea pe care a avut-o avă Daniil, îi vedem pe îngeri înconjurându-L pe Hristos euharistic, cu Care au coborât pe Sfânta Masă, aducându-L spre jertfă și pentru împărtășirea credincioșilor. În urma împărtășirii credincioșilor și a monahilor și după terminarea Sfintei Liturghii, îngerii au urcat din nou la cer. Ținând cont de această concepție universală a Bisericii: Hristos, îngerii și oamenii, lăcașul de cult, în general, și Sfântul Altar, în special, erau foarte cinstite de părinții pustului. Astfel, avă Elladie nu a îndrăznit timp de douzeci de ani nici măcar să-și ridice ochii spre cupola bisericii, care simbolizează bolta cerească. Înainte de a se duce la biserică, părinții aveau obiceiul de a se pregăti prin meditație și rugăciune, iar după Sfânta Liturghie plecau repede, unii chiar alergând în liniștea chiliei lor, având conștiința că fiind luminați de sfânta slujbă, dacă întârzie în afara chiliei, mintea li se întunecă”².

„În Patericul Egiptean găsim câteva informații despre cele trei trepte bisericești: diaconi, preoți și Episcopi. Pe de o parte, părinții pustului aveau un respect desăvârșit față de slujitorii Bisericii, dar pe de altă parte refuzau să intre în cler, conștientizând măreția tainei hirotoniei, responsabilitatea în fața lui Dumnezeu și a oamenilor și propria lor nevrednicie. Întrucât Apoftegmele

¹ *Ibidem*, p. 107.

² *Ibidem*, pp. 108-109.

constituie o colecție monahală prin excelență, întâlnim aici numeroase elemente legate de monahism, ca instituție bisericească, despre rolul monahului și sensul vieții monahale”¹.

„Despre măsura duhovnicească a adevăraților călugări citim în următoarele apoftegme: Ava Iosif i-a zis avei Lot: «Nu poți ajunge monah dacă nu devii ca focul, arzând tot». Ava Macarie s-a dus de la Schit în Muntele Nitriei, la slujbă la ava Pamvo, iar monahii l-au rugat: «Părinte, spune-le un cuvânt fraților». El a zis: «Eu încă nu am ajuns călugăr, dar am văzut călugări. Odată stăteam în chilia mea, la Schit și mă necăjeau gândurile, zicându-mi: Du-te în pustiu și vezi ce-i acolo! Cinci ani m-am luptat cu acest gând, întrebându-mă: oare nu vine de la draci? Dar cum gândul stăruia, am plecat în pustiu. Și am găsit acolo un lac cu apă, iar în mijlocul lui o insulă. Când fiarele pustiului au venit să se adape, am văzut în mijlocul lor doi oameni goi și am început să tremur din tot trupul, crezând că sunt duhuri. Dar ei m-au văzut că tremur și mi-au zis: Nu te teme, și noi suntem oameni. Eu i-am întrebat: De unde sunteți și cum ați ajuns în pustiul acesta? Ei au răspuns: Suntem de la chinovie, unul egiptean și celălalt libian, și acum patruzeci de ani ne-am înțeles și am venit împreună aici. Apoi m-au întrebat ei pe mine: Ce se mai întâmplă în lume, plouă la timp, sunt de toate? Eu le-am răspuns: Da. Și i-am întrebat din nou: Cum pot deveni călugăr? Ei mi-au zis: Dacă nu te lepezi de toate ale lumii, nu poți deveni călugăr. Și le-am răspuns: Dar eu sunt slab, nu pot fi ca voi. Ei mi-au zis: Dacă nu poți fi ca noi, stai în chilia ta și plânge-ți păcatele. I-am întrebat: Când vine iarna, nu înghețați de frig? Când este arșiță, nu vă arde soarele? Ei au zis: Dumnezeu a rânduit în așa fel cu noi încât iarna nu ne este frig, iar vara arșița nu ne vatămă. Și ava Macarie a încheiat: De aceea, vă spun că eu încă n-am ajuns călugăr, dar am văzut călugări. Iertați-mă, fraților»”².

¹ **Ibidem**, pp. 109-110.

² **Ibidem**, pp. 111-112.

„Renumitul ava Pamvo îi sfătuiește pe mireni să-i cinstească pe monahi”¹.

„Despre întâietatea duhovnicească a monahismului egiptean și a monahilor egipteni față de monahismul palestinian, sirian și bizantin citim într-o apoftegmă a avei Zenon: Un frate egiptean a venit la ava Zenon, în Siria și își osândește gândurile de față cu bătrânul. Acesta s-a minunat și i-a zis: Egiptenii își ascund virtuțile pe care le au și își osândesc tot timpul neajunsurile pe care nu le au, în timp ce sirienii și grecii spun că au virtuți, pe care nu le au, iar scăderile, de care sunt plini, le ascund”².

„În Patericul Egiptean monahii adoptă o poziție fermă împotriva ereticilor. Unul dintre sfaturile pe care ava Homai le-a lăsat ucenicilor săi ca testament, pe patul de moarte, a fost acesta: «Nu locuiți împreună cu ereticii». Cu toate că reacția părinților pustiului împotriva ereticilor, fie prin cuvânt, fie prin tăcere, a fost întotdeauna pașnică, aceasta nu înseamnă că ei au fost mai puțin hotărâți”³. „Părinții pustiului i-au combătut pe mesalieni, care spuneau: Noi nu lucrăm cu mâinile, ci, precum spune Apostolul, ne rugăm neîncetat. Ava Lukios i-a întrebat pe niște mesalieni care au venit la el: «Voi nu mâncați, nici nu dormiți?». «Ba da», i-au răspuns aceștia. Ava a continuat: «Când mâncați și când dormiți cine se roagă pentru voi?». Și n-au știut ce să-i răspundă. Atunci el le-a spus: «Iertați-mă, dar nu faceți cum spuneți. Vă arăt eu, că lucrând cu mâinile mele, mă rog neîncetat. Astfel, mă așez cu Dumnezeu în minte și împletind funie, zic: Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărâdelegea mea (Psalmul 50,1-2). Aceasta nu este rugăciune?». «Ba da», i-au răspuns aceia. Ava le-a zis: «Când lucrez o zi întreagă și mă rog, câștig

¹ *Ibidem*, p. 112.

² *Ibidem*, p. 113.

³ *Ibidem*, pp. 113-114.

mai mult sau mai puțin de șaisprezece bani. Din aceștia doi îi dau de milostenie celor care cerșesc la poartă și de ceilalți îmi cumpăr de mâncare, iar cei care primesc cei doi bani se roagă pentru mine în timp ce eu mănânc sau dorm și cu harul lui Dumnezeu mi se împlinește rugăciunea neîncetată”¹.

„O apoftegmă ne prezintă cazul a doi monahi din Alexandria, care au repetat greșeala lui Origen, mutilându-și trupurile, pentru care au fost afurisiți, fiind reprimiți în sânul Bisericii numai după pocăința lor. Părinții pustiei au iubit și au păzit nealterată dreapta credință. Un bătrân îl sfătuia pe un frate: «Unde vei auzi că sunt creștini ortodocși, acolo să te duci»”².

„Este clasică apoftegma care ne relatează modul minunat prin care Dumnezeu l-a luminat pe avă Iacov - care șovăia între ortodoxie și monofizitism - trimițându-i un înger după patruzeci de zile de post al acestuia. Ava Foca zicea: Pe când eu mă nevoiam la Schit, la Chilii era un avă pe nume Iacov, iar acolo existau două biserici, una a ortodocșilor, la care mergea acesta și alta a monofiziților. Întrucât avă Iacov avea harul smereniei, era iubit de către toți și de cei care aparțineau Bisericii și de către eretici. Ortodocșii îi ziceau: Vezi, avă Iacov, să nu te amăgească monofiziții și să te atragă la un gând cu ei. La fel îi ziceau și ereticii: Ai grijă, avă Iacov, că stând laolaltă cu cei care acceptă două firi în Hristos îți pierzi sufletul, pentru că sunt nestorieni, dar ascund adevărul. Ava Iacov era neprefăcut, dar fiind încurcat de vorbele celor două părți și nedumerit, s-a dus să se roage lui Dumnezeu, ascunzându-se într-o chilie liniștită, din afara mănăstirii. Acolo s-a rugat lui Dumnezeu și, slăbit fiind de post, a căzut și a rămas zăcând la pământ, unde a pătimit multe din partea dracilor, mai ales cu mintea”³. „După

¹ **Ibidem**, pp. 115-116.

² **Ibidem**, p. 117.

³ **Ibidem**, pp. 117-118.

patruzeci de zile a văzut un copil foarte vesel care s-a apropiat de el, întrebându-l: Ava Iacov, ce faci aici? Luminat dintr-o dată și prinzând putere, călugărul a răspuns: Stăpâne, Tu știi ce am. Unii îmi zic: Nu părăsi Biserica, iar ceilalți îmi spun: Cei care acceptă două firi în Hristos te înșeală, iar eu nedumerit fiind și neștiind ce să fac, am venit aici. Atunci Domnul i-a răspuns: E bine unde ești. Și odată cu aceste cuvinte s-a trezit în fața ușilor sfintei biserici a ortodocșilor”¹.

„Dacă dreapta credință înseamnă comuniune cu Dumnezeu, erezia este despărțire nu numai de Biserică, ci și de Dumnezeu, în conformitate cu renumita apoftegmă a avei Agathon. Astfel, se spune că odată au venit la acesta câțiva frați, căci auziseră că avea mare discernământ. Și vrând să-l încerce, i-au zis: «Tu ești Agathon? Am auzit că ești desfrânat și îngâmfat». «Da», a răspuns ava. Aceia l-au întrebat: «Tu ești Agathon cel flecar și bârfitor?». Și le-a răspuns: «Eu sunt acela». Și au continuat: «Tu ești Agathon eretic?». El însă a răspuns: «Nu sunt eretic». Atunci ei l-au întrebat: «Spune-ne nouă, ți-am zis atâtea și le-ai primit, cuvântul acesta de ce nu l-ai răbdut?». El le-a răspuns: «Cele dintâi acuze mi le însușesc, pentru că sunt de folos sufletului meu, însă a fi eretic înseamnă să te rupi de Dumnezeu, și eu nu vreau să mă rup de Dumnezeu. Ei l-au ascultat și minunându-se de dreapta lui socoteală, au plecat zidiți”².

„Dacă podoaba Bisericii lui Hristos sunt sfinții, atunci părinții Patericului sunt «crinii pustiului», care au atins desăvârșirea și îndumnezeirea prin asemănarea cu Dumnezeu. Pustiul egiptean, în general și Patericul, în special, au dat sinaxarului ortodox mulțimi de sfinți cunoscuți și necunoscuți. După ce ava Daniil a găsit într-o mănăstire o sfântă necunoscută, care era nebună pentru Hristos, acesta a afirmat că numai Dumnezeu

¹ *Ibidem*, pp. 118-119.

² *Ibidem*, pp. 119-120.

știe câți robi ascunși are”¹. „Patericul îl numește pe ava Sisoe «diamantul pustiului», iar pe ava Antonie cel Mare «părintele părinților». Cu cuvinte simple, în timpul vieții sale pământești, sfântul este «omul lui Dumnezeu» printre oameni, iar atât în timpul vieții, cât și după moartea lui, el se roagă și mijlocește pentru aceștia. După moartea lui, sfântul este în locul în care se află Dumnezeu”². „În ceasul morții sfinților sunt prezenți sfinții din cer. Astfel, despre ava Sisoe se spune că atunci când era să se săvârșească, iar părinții ședeau lângă el, i s-a luminat fața ca soarele și le-a zis: «Iată, ava Antonie a venit». Apoi, după puțin timp: «Iată, ceata prorocilor a venit». Și chipul i s-a luminat și mai tare, și a zis: «Iată, ceata Apostolilor a venit»”³.

„Sfinții mijlocesc cu îndrăzneală între Dumnezeu și oameni. În acest sens, se spune despre ava Moise că pe când era să ajungă la Petra, a ostenit de drum și a zis în sine: Cum pot eu să-mi adun apă aici? Și a auzit o voce care i-a zis: Intră înăuntru și nu te îngriji de nimic, așa că a intrat. Și au venit la el câțiva părinți și nu avea decât un ulcior cu apă, iar el le-a făcut puțină linte și apa s-a terminat. Necăjit fiind, ava intra și ieșea din chilie, rugându-se lui Dumnezeu, iar un nor a venit deasupra de Petra și ploaia i-a umplut toate ulcioarele. Atunci l-au întrebat părinții: «Spune-ne, de ce intrai și ieșei din chilie?». El le-a răspuns: «Îi spuneam lui Dumnezeu: M-ai adus aici și iată că nu am apă ca să bea robii Tăi. De asta intram și ieșeam, rugându-mă lui Dumnezeu, până ne-a trimis apă»”⁴.

„Minunate sunt în Apoftegme întâlnirile dintre sfinți pe «puntea iubirii» unuia către celălalt. Într-o zi un monah a luat niște pâini pentru a le duce unui pustnic care locuia foarte

¹ **Ibidem**, p. 121.

² **Ibidem**, p. 122.

³ **Ibidem**, p. 123.

⁴ **Ibidem**, p. 124.

departe. S-a întâmplat însă ca și pustnicul să-i aducă niște pâini aceluia monah, iar cei doi s-au întâlnit pe drum. Pustnicul i-a zis: «Frate, cu trudă am obținut un mic tezaur și tu vrei să-mi iei plata?». Acesta i-a răspuns: «Oare numai tu încapi prin poarta cea strâmtă? Fă puțin loc avo, ca să trec și eu». În timp ce spuneau acestea, un înger a venit la ei și le-a zis: «Acele cuvinte se înalță la cer ca o tămâie binemirositoare»¹.

„Sfinții sunt «luceferi» și «stâlpi de foc» față de noi, care suntem «stâlpi de sare», asemeni soției lui Lot”². „Sfinții au realizat asemănarea cu Dumnezeu și îndumnezeirea prin harul lui Dumnezeu, comuniunea cu energiile dumnezeiești necreate și contemplarea luminii dumnezeiești, care i-a transformat în timpul rugăciunii lor extatice. Calea sfințeniei însă nu este ușoară, chiar dacă Antonie cel Mare a zis în Pateric: Dacă vrea omul, poate de la răsăritul până la apusul soarelui să ajungă la sfințenie, învățându-i pe ucenicii săi puterea pocăinței. Și având Alonie a zis că dacă omul vrea, de dimineața până seara ajunge la măsura dumnezeiască. În prezența sfinților, a nevoițelor și a transfigurării acestora, noi cădem cu fața la pământ, precum Apostolii Mântuitorului pe muntele Tabor sau precum soldații în fața Domnului nostru Iisus Hristos în grădina Ghetsimani”³.

„Despre Biserica văzută și nevăzută, luptătoare și triumfătoare, în general și despre comuniunea sfinților, în special, pe pământ și în cer, ne vorbește - fără comentarii - următoarea apoftegma: Patru prieteni au hotărât să viețuiască într-o sihăstrie. Trei s-au dedicat rugăciunii și al patrulea și-a luat ascultarea de a-i sluji, vânzând lucrul mâinilor lor în piața din satul vecin și aducând în mănăstire hrana necesară. După câțiva ani, au murit doi dintre ei, rămânând doar cel care slujea și unul dintre

¹ Ibidem, p. 125.

² Ibidem, p. 126.

³ Ibidem, pp. 127-128.

sihaștri. Într-o zi, cel care sluja, fiind și mai tânăr, s-a aflat în ispită în satul în care se ducea și a căzut într-un păcat mare”¹. „În apropierea mănăstirii lor, și-a ridicat chilia un pustnic cu viață sfântă, care prin harul lui Dumnezeu era văzător cu duhul și vedea cu ochii sufletului ceea ce omul simplu nu poate distinge cu ochii trupești. Acestui pustnic i s-a descoperit că cei doi sihaștri din cer Îl rugau pe Dumnezeu să îngăduie ca fratele care păcătuisese să fie mâncat de o fiară sălbatică, pentru a-și spăla cu sângele său păcatul, ca să nu piardă raiul și să fie despărțiți. Pe când fratele care sluja se întorcea din sat, un leu s-a năpustit asupra lui, fiind gata să-l sfâșie. Sihastrul care îl aștepta a văzut de departe pericolul și, îngrozit, a căzut în genunchi, rugându-L pe Dumnezeu să-l izbăvească din colții leului. Cei doi din cer se rugau fierbinte: «Doamne, ai milă și îngăduie să fie sfâșiat de fiară, pentru a lua iertare!». Plin de sudori, sihastrul de jos striga: «Doamne, izbăvește din colții fiarei pe robul tău!». Atunci s-a petrecut un lucru neașteptat. În timp ce înfricoșătorul leu aproape că înșfăcase victima de gât, cu labelle din față, s-a întors brusc și a dispărut în jungla din apropiere, ca și cum o putere nevăzută l-ar fi tras înapoi. Atunci pustnicul cu viață sfântă a auzit un glas care le zicea celor doi din cer: «Este drept să se împlinească cererea celui ce se luptă încă cu trupul pe pământ. Vouă vă este de ajuns odihna și fericirea de aici». Plin de străpungere și de pocăință pentru căderea sa, după un astfel de pericol pe care l-a văzut cu ochii lui, fratele s-a întors la mănăstire și, după ce și-a mărturisit păcatul, s-a zăvorât în chilia lui, plângând până la sfârșitul vieții. După câțiva ani, au murit și cei doi de pe pământ, iar pustnicul cu viață sfântă i-a văzut pe toți patru împreună, în împărăția cerurilor”².

¹ **Ibidem**, p. 128.

² **Ibidem**, pp. 129-130.

„În Apoftegme sunt amintite Sfintele Taine ale Botezului, Euharistiei, Pocăinței și Preoției, dar și anumite sfinte ierurgii, precum rugăciunile pentru ploaie și exorcismele pentru cei posedați de duhuri necurate. Ava Dioscor spune că dumnezeiescul har al Sfântului Botez este «veșmânt ceresc» și «haină de nuntă». Dacă ne vom îmbrăca în veșmântul ceresc nu vom fi găsiți goi, dar dacă nu vom fi găsiți purtând veșmântul ceresc și haina de nuntă, ce ne vom face, fraților?»¹.

„Sfânta Liturghie se află în centrul vieții duhovnicești și a viețuirii creștinești a părinților pustiuului. Sfânta Euharistie, săvârșită în cadrul Dumnezeieștii Liturghii și adumbrită de lumina Sfântului Duh, este, în același timp, taină și jertfă. Despre prefacerea reală a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos și despre liturghia cosmică, citim într-o apoftegmă. Părintele Arsenie spunea despre un monah de la Schit că era mare nevoitor, dar naiv în credință, spunând că pâinea cu care ne împărtășim nu este cu adevărat trupul lui Hristos, ci o întruchipare a Acestuia. Doi părinți au auzit cuvântul acesta și știindu-l că duce o viață plină de nevointe, s-au gândit că din neștiință zice așa. Au venit deci la el și i-au spus: «Avo, am auzit un cuvânt de necrezut despre cineva, care spune că pâinea cu care ne împărtășim nu este cu adevărat Trupul lui Hristos, ci doar o întruchipare a Acestuia». Monahul le-a răspuns: «Eu am spus aceasta». Cei doi i-au zis: «Avo, nu ține la această părere, ci cum ne-a învățat Biserica, pentru că noi credem cu adevărat că pâinea este Trupul lui Hristos și vinul din potir este Sângele Lui și nu întruchipare. Căci precum la început Dumnezeu a luat țărână din pământ și a plăsmuit omul după chipul Lui și nimeni nu poate spune că nu este chipul lui Dumnezeu, deși chipul este de neînțeles, tot așa și pâinea despre care Domnul a spus: Acesta este Trupul Meu, credem că este cu adevărat Trupul lui Hristos». Călugărul

¹ *Ibidem*, p. 131.

le-a răspuns: «Dacă nu mă voi încredința cu adevărat, nu voi putea să mă înduplec». Atunci cei doi i-au spus: «Să ne rugăm săptămâna aceasta lui Dumnezeu pentru această taină și suntem încredințați că Dumnezeu ne va descoperi». Monahul a primit cu bucurie și s-a rugat așa lui Dumnezeu: «Doamne, Tu știi că nu din răutate nu cred. Ci, ca să nu rătăcesc în neștiință, Doamne Iisuse Hristoase, descoperă-mi adevărul!». Iar părinții, plecând la chiliile lor, s-au rugat și ei lui Dumnezeu, zicând: «Doamne, Iisuse Hristoase, descoperă-i monahului această taină, ca să fie încredințat și să nu-și piardă ostenele!». Dumnezeu le-a ascultat rugăciunea, iar după ce s-a împlinit săptămâna, s-au dus duminică la biserică, iar cei trei au stat împreună. Și când s-a pus pâinea pe sfânta masă, li s-au deschis ochii și doar celor trei li s-a arătat ca un prunc. Când preotul a întins mâna să frângă pâinea, iată îngerul Domnului s-a pogorât din cer având un cuțit și l-a jertfit pe copil și i-a vărsat sângele în potir. Iar când preotul frângea pâinea în bucăți mici și îngerul tăia pruncul în bucăți mici. Și când au venit să se împărtășească cu cele sfinte, numai monahul a primit carne însângerată. Văzând el aceasta, s-a înspăimântat și a strigat: «Doamne, cred că pâinea este Trupul Tău și vinul din potir, Sângele Tău». Și îndată, în chip tainic, carnea din mâna lui s-a făcut pâine, și a luat, mulțumind lui Dumnezeu. Iar părinții i-au spus: «Dumnezeu a văzut că omul nu poate să mănecă carne crudă și de aceea a preschimbat Trupul lui Hristos în pâine și Sângele Lui în vin, pentru cei care le primesc cu credință». Și I-au mulțumit lui Dumnezeu pentru călugăr, că nu a lăsat să i se piardă ostenele și toți trei au plecat cu bucurie la chiliile lor”¹.

„În mănăstirile din pustiu, Sfânta Liturghie se săvârșea sâmbăta și duminica, zile în care părinții și monahii de la chilii și peșteri se întâlneau pentru a se împărtăși”². „Nevoințele și

¹ **Ibidem**, pp. 131-134.

² **Ibidem**, p. 134.

ostenelile ascetice ale fiecărei săptămâni aveau, potrivit învățăturii părinților, sensul pregătirii pentru Sfânta Împărtășanie”¹. „Participarea la Sfânta Liturghie și împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului Hristos luminează mintea și fac să strălucească inima, inundând sufletul cu razele energiilor necreate și întăresc trupul”². „Sfânta Împărtășanie era primită de monahi și în momentele cele mai grele ale luptei lor duhovnicești sau în etapele decisive ale războiului nevăzut. Sfânta Împărtășanie le oferă călugărilor putere”³.

„Referitor la Taina Preoției, cu cele trei trepte ale ei: diacon, preot și Episcop, Apoftegmele insistă să accentueze, pe de o parte, conștiința nevredniciei care îi caracteriza pe monahii care intrau în cler și, pe de altă parte, să scoată în evidență trăirea preoțească și liturgică drept cea mai înaltă ardoare. Părinții pustiului și ucenicii lor fugeau, în general, de preoție. Despre avă Teodor se spune că ajungând diacon la Schit, nu voia să-și vadă de diaconie și fugea în multe locuri, iar părinții îl aduceau înapoi, zicându-i: «Nu-ți lăsa diaconia». El însă le-a zis: «Lăsați-mă și mă voi ruga lui Dumnezeu să îmi descopere dacă se cade să fac această slujire». Și s-a rugat așa lui Dumnezeu: «Dacă este voia Ta să fac această slujire, descoperă-mi». Atunci i s-a arătat un stâlp de foc de la pământ până la cer și un glas i-a grăit: «Dacă poți fi ca stâlpul acesta, slujește ca diacon». Auzind aceasta, a hotărât să nu accepte nicidecum slujirea”⁴. „Dacă în Apoftegmele părinților referitoare la preoție o extremă este fuga de preoție, cealaltă este trăirea preoțească și liturgică cu profundă smerenie și cu cea mai înaltă ardoare a misterului liturgic”⁵.

¹ *Ibidem*, p. 135.

² *Ibidem*, p. 136.

³ *Ibidem*, p. 137.

⁴ *Ibidem*, pp. 138-139.

⁵ *Ibidem*, p. 141.

„Validitatea Sfintelor Taine nu depinde de vrednicia sau nevrednicia morală și personală a slujitorului. Astfel, despre avă Marcu Egipteanul se spune că timp de treizeci de ani nu a ieșit din chilie, iar preotul obișnuia să meargă la el să slujească Sfânta Liturghie. Văzându-i răbdarea, diavolul a trimis la el un îndrăcit, care i-a spus: «Preotul tău este un păcătos, nu-l mai lăsa să vină la tine». Avă i-a răspuns: «Fiule, scris este: Nu judecați, ca să nu fiți judecați (Matei 7,1), iar dacă este păcătos, Dumnezeu îl va mântui, căci de asemenea este scris: Rugați-vă unii pentru alții, ca să vă vindecați» (Iacov 5,16). A făcut apoi o rugăciune, prin care a izgonit diavolul din om, care a plecat sănătos. Când a venit preotul, ca de obicei, avă l-a primit cu bucurie. Văzând lipsa de răutate a bătrânului, Dumnezeu i-a arătat un semn, iar acesta povestește: «Pe când se pregătea preotul să stea înaintea sfintei mese, am văzut un înger al Domnului pogorând din cer, care și-a pus mâna pe capul preotului, iar acesta s-a făcut ca un stâlp de foc. Eu m-am minunat de cele văzute și atunci am auzit un glas care mi-a spus: «Omule, de ce te minunezi de aceasta? Dacă un împărat pământesc nu-și lasă dregătorii să-i stea murdari înaintea, ci numai cu slavă mare, cu cât mai mult puterea dumnezeiască nu-i va curăți pe slujitorii Sfintelor Taine, când stau înaintea slavei cerești?»¹»

„Într-o Apoftegma citim despre frumusețea misterului liturgic și relația dintre preot și Sfânta Liturghie: Odată un Episcop călătorea prin satele Eparhiei sale și a ajuns într-un cătun foarte îndepărtat. A cerut să-l vadă pe preot, pe care nu-l cunoștea. După destul de multă vreme, s-a prezentat înaintea lui un țăran simplu, care abia se întorsese de la țărină și purta hainele de lucru. Era preotul satului. Episcopul nu a fost prea încântat. Ziua următoare era duminică, iar preotul s-a pregătit să săvârșească Sfânta Liturghie, în timp ce Episcopul doar asista.

¹ **Ibidem**, pp. 142-143.

Din momentul în care a început Sfânta Liturghie Episcopul a văzut că preotul a fost învăluit de o lumină care-l încălzea și îl lumina, fără să-l ardă. Aceasta a durat până la sfârșitul Liturghiei. După ce preotul a împărțit anafura sătenilor, Episcopul l-a chemat în Sfântul Altar și, căzând în genunchi, i-a cerut să-l binecuvânteze. Nedumerit, preotul l-a întrebat: «Cum este posibil ca cel mai mare să fie binecuvântat de cel mai mic? Preasfinția Voastră să mă binecuvânteți pe mine!». Episcopul i-a răspuns: «Îmi este cu neputință să-l binecuvânteț pe cel care stă în mijlocul flăcării dumnezeiești și aduce jertfa cea fără de sânge. Cel mai slab este binecuvântat de către cel mai tare». Nedumerit, preotul l-a întrebat: «Preasfințite, există oare Episcop, preot sau diacon care se apropie de sfântul jertfelnic fără să fie învăluit de lumina cerească?»¹.

„Dintre cele șapte Taine ale Bisericii, Apoftegmele părinților pustiului ne prezintă cele mai multe date despre Taina Pocăinței. Dacă Sfânta Euharistie este, în același timp, taină și jertfă, pocăința este, în paralel, virtute și taină, monahismul însuși fiind o prelungire și o viețuire continuă a pocăinței. Păcatul este, potrivit cuvintelor avei Ammoe, zid întunecos între mine și Dumnezeu, care nu poate fi depășit decât prin mărturisire, lacrimi și harul pocăinței. Pocăința însă presupune o mărturisire sinceră, profundă și curată, din întreaga inimă. Dacă ești supărat de gânduri rele, ne sfătuiește un alt părinte, descoperă-le la mărturisire, ca să scapi repede de ele. Precum șarpele, scos din ascunziș la lumină, se silește să fugă și să se ascundă, tot astfel și gândurile cele rele, date pe față prin mărturisire desăvârșită, se grăbesc să fugă de la om. Un călugăr era ispitit de pofa trupească. Mulți ani s-a trudit singur, dar nu a văzut niciun folos. Pentru a-și învinge în cele din urmă patima, într-o duminică după Liturghie a stat în mijlocul bisericii și a zis cu voce tare, ca să fie auzit de toți monahii:

¹ *Ibidem*, pp. 143-144.

«Fraților, rugați-vă pentru mine să fiu miluit de Dumnezeu, căci de paisprezece ani am război cu trupul. Spunând aceasta, a simțit imediat eliberarea de patimă. Ceea ce nu au făcut truda și nevoința de ani, a reușit mărturisirea de o clipă»¹.

„Episcopul unei eparhii a căzut odată într-un păcat mare. Ziua următoare era sărbătoare și urma ca acesta să slujească într-o biserică în care mergea de obicei tot orașul. După ce a intrat în biserică, Episcopul s-a urcat în amvon, și-a mărturisit păcatul în fața mulțimii, și-a scos omoforul, i l-a dat diaconului și cu multă străpungere a zis cu voce tare, ca să fie auzit de toți: «După un astfel de păcat nu mai pot fi Episcopul vostru. Alegeți pe cineva vrednic» și a vrut să plece. Însă credincioșii, care îl iubeau, l-au împiedicat, strigând cu toții într-un glas: «Rămâi în locul tău și păcatul tău să fie asupra noastră». Emoționat de iubirea poporului, Episcopul s-a urcat din nou în amvon și a zis: «Dacă vreți să rămân în funcția pe care cu nevrednicie o dețin, să faceți ceea ce vă voi spune!» și a poruncit ca ușile bisericii să fie imediat închise și să rămână deschisă doar o ușă mică. Episcopul s-a aruncat cu fața la pământ înaintea acestora și a zis cu voce tare, pentru a fi auzit de toți: «Cel ce înainte de a ieși de aici nu mă va călca, nu va avea parte de Dumnezeu». Pentru a nu-și pierde Episcopul, credincioșii s-au supus și, ieșind unul câte unul, au călcat peste el. După ce a trecut și ultimul, s-a auzit un glas din cer, zicând: «Pentru marea ta smerenie ți s-a iertat păcatul»»².

„Mărturisirea și iertarea păcatelor presupun și canonul de pocăință, fie asumat de bunăvoie, fie primit de la duhovnic. Astfel, citim în Apoftegme că un tânăr care se considera foarte păcătos și-a construit o colibă pe Muntele Măslinilor, s-a închis înăuntru și și-a legat lanțuri grele la picioare și la gât. Trecătorii îl întrebau: «Cine te-a pus în lanțuri?». Acela răspundea plângând: «Stăpânul,

¹ **Ibidem**, pp. 144-145.

² **Ibidem**, p. 146.

pentru crimele mele», iar mulți credeau că într-adevăr este criminal. Anii au trecut și tânărul continua să poarte cu răbdare lanțurile grele, până când, într-o zi, i-a apărut un înger, care i-a zis: «Nu mai ai nevoie de acestea - și i-a arătat lanțurile - toate păcatele ți-au fost iertate», iar îndată fiarele cele grele au căzut la pământ și trupul tânărului a fost eliberat. Văzându-l, trecătorii îl întrebau: «Cine ți-a dezlegat lanțurile?», iar acesta răspundea cu bucurie: «Cel Care mi-a dezlegat și păcatele». Și după puține zile, s-a mutat la Domnul”¹.

„În ceea ce privește durata canonului de pocăință, părinții pustiuului aplică pogorământul. Astfel, un frate l-a întrebat pe avă Pimen: «Am săvârșit un păcat mare și vreau să mă pocăiesc trei ani». Bătrânul i-a spus: «Este mult». Fratele i-a zis: «Dar până la un an?». Bătrânul i-a răspuns: «Este mult». Iar cei care erau de față au întrebat: «Dar până la patruzeci de zile?». Și iarăși a răspuns: «Este mult - și a adăugat - eu zic că dacă omul se pocăiește din toată inima și nu continuă să mai păcătuiască și în trei zile îl primește Dumnezeu». Domnul Hristos l-a primit și l-a iertat pe Apostolul Petru după trei zile, dar uneori chiar și o oră, ultima din viață, precum cea a tâlharului de pe cruce, este suficientă pentru pocăință, iertare și mântuire”².

„O caracteristică specifică Patericului, referitoare la Taina Pocăinței, sunt semnele iertării după mărturisirea păcatelor și împlinirea canonului de pocăință sau a epitimiei, precum: dezlegarea lanțurilor fratelui care s-a pocăit în coliba lui de pe Muntele Măslinilor, întoarcerea porumbelului, adică a harului dumnezeiesc al Sfântului Duh și ștergerea listelor cu păcate, ca semn al iertării și al pocăinței”³.

¹ **Ibidem**, p. 148.

² **Ibidem**, pp. 149-150.

³ **Ibidem**, pp. 151-152.

„Poate că în nicio altă scriere patristică nu este exprimat cu atâta claritate rolul, importanța și chipul părintelui duhovnicesc în Taina Pocăinței, în special și în viața duhovnicească, în general, precum în Apoftegmele părinților egipteni. Duhovnicul este cel care, primind mărturisirea, oferă iertarea păcatelor, dă sfaturi precise, stabilește canonul potrivit, mijlocește înaintea lui Dumnezeu pentru cel pocăit și urmărește parcursul duhovnicesc al penitentului. Apoftegmele ne oferă modele ale marilor doctori duhovnicești ai sufletelor și ale celor mai desăvârșiți maeștri ai artei duhovnicești”¹.

„Părintele duhovnicesc este dator să îndrepte și să mustre cu înțelepciune și blândețe pe fiul său duhovnicesc. De multe ori, pentru tămăduirea unui suflet, duhovnicul împarte greutatea canonului de pocăință cu cel ce se pocăiește”². „Potrivit Apoftegmelor, păstoria sufletelor constituie o adevărată artă, fiind «știința științelor». Cei care cutează să o practice fără responsabilitate sunt în primejdie, atât ei înșiși, cât și cei care vin către ei. Această artă duhovnicească o întâlnim în Pateric la avă Macarie cel Mare, care i-a dat sfaturi duhovnicești monahului Theopemt, la avă Ioan Colovul, în întoarcerea Paisiei și la avă Pitirim, în descoperirea sfintei Isidora, care era nebună pentru Hristos. Relația dintre părintele și fiul duhovnicesc se bazează pe desăvârșita purtare de grijă a primului și pe deplina ascultare și încredere ale celui de-al doilea, în timp ce comunicarea și legătura dintre ei se mențin printr-o mărturisire sinceră, chiar și în cele mai mici amănunte. Ucenicul trebuie să aibă încredere deplină în puterea rugăciunii duhovnicului său”³. „La rândul lui, duhovnicul este dator să facă rugăciuni neîncetate pentru fiul său duhovnicesc. Ucenicul nu doar se mărturisește

¹ **Ibidem**, p. 154.

² **Ibidem**, p. 155.

³ **Ibidem**, pp. 156-157.

duhovnicului său, ci îi cere și sfatul în toate hotărârile mici și mari ale vieții sale duhovnicești”¹. „Statura duhovnicească a părintelui duhovnicesc nu depinde întotdeauna de vârsta lui. Rugăciunea și mijlocirea părintelui duhovnicesc pentru ucenicul său depășesc limitele și hotarele acestei vieți”². „Apoftegmele ne oferă numeroase exemple despre ascultarea desăvârșită față de părintele duhovnicesc, iar relatările în ceea ce privește ascultarea și smerenia sunt unice. Astfel, avă Ruf spunea că cel care stă în ascultare față de un părinte duhovnicesc are mai mare răsplată decât cei care se nevoiesc singuri în pustie. El zicea că unul dintre părinți a văzut în cer patru cete. În cea dintâi sunt cei bolnavi, care îi mulțumesc lui Dumnezeu; în cea de-a doua se găsesc primitorii de străini, care stăruie în această slujire; în cea de-a treia se află cei care râvnesc pustia și nu vor să vadă față de om; iar în cea de-a patra sunt cei care stau în ascultare față de un părinte duhovnicesc și i se supun, pentru Domnul, având mai multă slavă decât primii. Părintele l-a întrebat pe îngerul care îl călăuzea: «Cum de cei mai mici au mai multă slavă decât ceilalți?». Îngerul i-a răspuns: «Fiindcă primitorii de străini își împlinesc voia lor, cei din pustie s-au retras din lume tot din voia lor, dar cei care stau în ascultare față de un părinte duhovnicesc își leapădă toate voile, ascultând de Dumnezeu și de părintele duhovnicesc, de aceea au mai multă slavă decât ceilalți». Dacă neascultarea îi atrage pe demoni, ascultarea poate face minuni”³.

„Special și unic este modul și concepția prin care Părinții pustiiului înțelegeau moartea și se pregăteau pentru ieșirea lor din viața pământească și trecerea în cea veșnică. În viziunea, trăirea și învățătura lor, intrarea în monahism, tăgăduirea lumii și

¹ *Ibidem*, p. 158.

² *Ibidem*, p. 159.

³ *Ibidem*, pp. 160-161.

fuga în pustiu era o moarte înainte de moarte. Astfel, avă Daniil povestea că a venit odată un dregător la avă Arsenie, aducându-i testamentul unui senator, rudă cu el, care-i lăsa o mare moștenire. Și luându-l, a vrut să-l rupă. Și i s-a aruncat dregătorul la picioare, zicându-i: «Te rog, nu-l rupe, fiindcă o să-mi taie capul». Avă Arsenie i-a răspuns: «Eu am murit înaintea lui și el abia acum». Și i l-a dat înapoi, neprimind nimic”¹.

„Părinții pustiei cugetau profund la moarte, la judecată, la iad și la rai, având întotdeauna în fața ochilor lor duhovnicești ceasul morții. Ei spuneau că ieșirea sufletului din trup, întâlnirea cu Dumnezeu și pronunțarea hotărârii dumnezeiești în timpul judecării particulare sunt marile probleme ale existenței noastre”².

„De multe ori, Părinții pustiei se nevoiau într-un mormânt, precum Antonie cel Mare în tinerețe sau își pregăteau, cu mult timp înainte de moarte, propriul mormânt, unde se plâneau pe ei înșiși. Astfel, un pustnic bătrân s-a dus cu ucenicul său în oraș. Treburile pe care le aveau de făcut i-au obligat să rămână câteva zile acolo. Dimineața, când ieșeau în drum, au observat că mulți oameni, femei și bărbați, treceau pe la cimitir. Fiecare stătea la mormântul mortului lui, unul mai puțin, altul mai mult, plângând și suspinând, după câtă durere sufletească ascundea fiecare dintre ei. Văzând aceasta, bătrânul i-a zis ucenicului: «Fiule, vezi câte lacrimi varsă toți aceștia? Și totuși plânsul lor nu este după Dumnezeu, pentru că nu-și plâng păcatele. Dacă noi nu vom vărsa atâtea lacrimi pentru păcatele noastre, nu știu dacă ne vom mântui». După ce s-au întors în pustiu, primul lor lucru a fost să-și facă două morminte, unul lângă celălalt. De atunci, petreceau multe ore în fiecare zi în acel cimitir, plângând pentru sufletul lor, ca și cum ar fi avut în față un mort pe care îl iubeau foarte mult. Dacă vreodată tânărul adormea după rugăciunea de

¹ **Ibidem**, pp. 162-163.

² **Ibidem**, p. 163.

noapte, bătrânul îl trezea imediat, amintindu-i că oamenii din oraș au ajuns deja la cimitir și au început să-și plângă morții”¹.

„Adeseori, ceasul morții era socotit de părinți ca fiind imediat și iminent. Ava Isaia Anahoretul scria în acest sens: Cine reușește să-și spună în fiecare zi, astăzi este ultima zi a vieții mele, niciodată nu va păcătui cu voia în fața lui Dumnezeu. Amintirea morții constituie taina trezviei”².

„Ava Evagrie sfătuia: Adu-ți adeseori aminte de judecata viitoare. Nu uita niciodată de ieșirea ta din lumea pământească și sufletul tău nu va greși. Părinții pustiei trăiau cu intensitate fiecare zi a vieții lor, ca și cum ar fi fost ultima și fiecare ceas al zilei, ca ceasul morții, pentru că lucrătorul virtuții trebuie să fie pregătit în fiecare clipă să întâmpine cu liniște moartea. De aceea, părinții sfătuiau: Când te așezi în pat ca să te culci sau când te trezești din somn, când mănânci sau lucrezi, când stai sau mergi, să spui neîncetat în cugetul tău: Dacă, în această clipă, mă cheamă Dumnezeu, sunt oare pregătit? De aceea, unii părinți au murit singuri în chiliile lor, îngenunchiați la rugăciune, alții în peșteri, alții înconjuțați de părinți și de ucenicii lor, iar alții au fost uciși de sabie, etc.”³

„Despre ava Iosif din Panefo se spune că atunci când trăgea să moară s-a uitat spre fereastră și l-a văzut pe diavol șezând înaintea ei. Atunci și-a chemat ucenicul, spunându-i: «Adu-mi toiagul! Țsta crede că am îmbătrânit și nu-i mai pot face nimic». Și când a apucat toiagul, părinții l-au văzut pe diavol sărind ca un câine pe fereastră și făcându-se nevăzut”⁴.

„Un călugăr dintr-o mănăstire, mai nepăsător în cele duhovnicești, a căzut grav bolnav și i-a sosit ceasul să moară.

¹ *Ibidem*, pp. 164-165.

² *Ibidem*, pp. 165-166.

³ *Ibidem*, pp. 167-168.

⁴ *Ibidem*, p. 171.

Starețul și toți părinții l-au înconjurat, pentru a-l încuraja în ultimele lui clipe. Cu mirare însă au observat că monahul întâmpina moartea cu calm și seninătate. «Fiule - i-a zis atunci starețul - toți știm că nu ai fost prea sânguincios la ascultările tale. Cum mergi cu atâta îndrăzneală în viața cealaltă?». «Este adevărat, părinte - a șoptit cel aflat pe moarte - că nu am fost un călugăr bun. Un lucru însă l-am ținut cu strictețe în viața mea: Niciodată nu am judecat pe nimeni. De aceea, intenționez să-i spun Stăpânului Hristos, când mă voi prezenta în fața Lui: Doamne, Tu ai spus, nu judecați ca să nu fiți judecați (Matei 7,1) și nădăjduiesc că nu mă va judeca aspru». «Fiule - i-a zis cu admirație starețul - mergi în pace pe drumul veșniciei, tu ai reușit să te mântuiești fără osteneală”¹.

„În Apoftegmele părinților există informații unice despre rai și iad. Ava Moise spune despre rai că puțină vreme este osteneala oamenilor pe pământ și veșnică odihna din împărăția cerurilor, prin harul lui Dumnezeu Cuvântul”². „Părinții pustiei spun despre iad că toate nevoințele și ostenelele vieții monahale nu se pot compara cu o zi din pedeapsa viitoare a păcătoșilor”³.

„Un tânăr dorea să-și închine viața lui Dumnezeu și să se facă pustnic. Mama lui însă nu-l lăsa, făcând tot ceea ce putea, pentru a-l împiedica de la aceasta. «Păcătuiești în fața lui Dumnezeu - îi spunea el adesea - punând atâtea piedici în calea mea. Vreau să fug de lume și să-mi mântuiesc sufletul. După multe stăruințe, a reușit să-și înduplece mama să-l lase să plece și s-a dus direct în pustiu, unde a găsit o colibă, în care a rămas să se nevoiască singur. La scurt timp, i-a murit mama, care nu era o femeie credincioasă. La început, tânărul s-a nevoit în viața pustnicească, însă cu timpul și-a pierdut

¹ **Ibidem**, pp. 174-175.

² **Ibidem**, p. 176.

³ **Ibidem**, p. 177.

zelul. S-a săturat de singurătate și a început să-și negligeze îndatoririle pe care le avea ca monah, iar în cele din urmă a ajuns să nu dea importanță mântuirii sale. Odată, s-a îmbolnăvit grav și puțin a lipsit ca să nu moară. Un frate, care din iubire îi purta de grijă, l-a văzut căzând epuizat într-un leșin adânc. El însuși, după cum a povestit mai târziu, a simțit că sufletul i s-a despărțit de trup și s-a afundat în abisul întunecat al iadului. Acolo, printre alți osândiți la chinuri, și-a găsit mama. L-a văzut și ea și, tânguindu-se, i-a zis: «Și tu, fiul meu, ai fost osândit la acest loc blestemat lipsit de nădejde? Unde sunt cuvintele pe care mi le spuneai, că vrei să-ți mântuiești sufletul? Ai devenit călugăr, dar nu ți l-ai mântuit». Atât de rușinat s-a simțit monahul de această observație, încât nu a găsit cuvinte să se justifice. Își dorea ca în acel moment iadul să se deschidă mai adânc și să-l înghită, numai să nu audă mustrarea mamei sale. În situația chinuitoare în care se afla, i s-a părut că aude o poruncă: «Trimiteți-l înapoi. I se acordă puțin timp ca să se îndrepte», după care și-a recăpătat simțurile în coliba din pustiu. Însălmântat fiind, i-a povestit fratelui cele ce a văzut și a auzit. În câteva zile s-a însănătoșit, dar a renăscut și sufletește. S-a închis în coliba lui și și-a purtat de grijă cu frică și cu cutremur de mântuirea sufletului. În fiecare zi plângea cu lacrimi amare, căindu-se profund pentru nepăsarea lui anterioară. Părinții din împrejurimi îi spuneau: «Frate, fii cu luare aminte, că te vei îmbolnăvi din nou din cauza tristeții tale peste măsură». «Părinților - le-a răspuns monahul - dacă nu am suportat rușinarea din partea mamei mele, cum aş putea oare răbda ocară pe care mi-o va face Dreptul Judecător în fața îngerilor, a dreptilor și a tuturor oamenilor în clipa în care mă va judeca?». În urma acestei întâmplări, pustnicul care fusese nepăsător, a ajuns la sfințenie”¹.

¹ *Ibidem*, pp. 177-178, nota 40.

„Cea mai exactă descriere a raiului și a iadului o găsim în relatarea unui preot despre viziunea pe care a avut-o o fată care și-a închinat viața lui Dumnezeu. Întâmplarea care urmează a fost relatată de către o fată duhovnicului ei, iar acesta a consemnat-o, exact așa cum a auzit-o din gura ei, pentru a o afla și alții și pentru a se folosi duhovnicește: Părinții care m-au adus pe lume aveau caractere cu totul diferite și așteptări diverse de la viață. Tatăl meu era un om foarte bun, blând, smerit, răbdător, neînchipuit de milostiv, înțelept și cumpătat, însă cu sănătatea foarte șubredă. Din câte îmi amintesc, cea mai mare parte a timpului o petrecea la pat, fiind bolnav, palid și slab, dar suferea cu o răbdare uimitoare. Niciodată nu l-a auzit cineva să se plângă pentru boala lui chinuitoare. În micile intervale de timp cât era sănătos, își ducea traiul pe proprietățile pe care le avea, împărțind săracilor cea mai mare parte din venituri. Cu restul de bani își întreținea mica familie, adică pe el, pe mama și pe mine. Pe lângă celelalte virtuți, tatăl meu a dobândit și tăcerea. Vorbea rar, încât mulți îl socoteau mut și de aceea se ruga tot timpul lui Dumnezeu, cu mintea și cu inima. Dimpotrivă, mama era o femeie de lume. Iubea cu patimă traiul îmbelșugat, petrecerile, podoabele și hainele. Ducea o viață atât de risipitoare, încât mereu aveam probleme financiare. Se mânia și se certa într-una, atât în casă, cât și afară. Biata de ea era atât de guralivă și de curioasă, încât cunoștea bine toate veștile orașelului nostru și chiar și ce se întâmpla în afara lui. Egoistă cum era, se îngrijea mai întâi de ea însăși și abia apoi de familia ei. Nu arăta nici urmă de tandrețe față de soțul ei, iar prin antipatia ei fățișă, îi sporea suferința. Cu toate scăderile ei și a vieții necumpătate pe care o ducea, avea un trup sănătos și puternic. Nu-mi amintesc să se fi îmbolnăvit vreodată. Când tata a murit, în urma unei boli chinuitoare, eu eram încă o fetiță. La moartea lui s-a întâmplat ceva care mi-a făcut o impresie teribilă. A fost o vreme atât de rea, cu vânt, furtună și fulgere,

încât a fost cu neputință să ieșim să-l îngropăm și am ținut trupul neînsuflețit în casă timp de trei zile. În cele din urmă, doi bărbați, rudenii ale noastre, au fost siliți, cu mare greutate, să-l ducă la cimitir și să-l îngroape provizoriu, pentru că nu mai suportam să stăm cu mortul în casă. Întrucât bunul meu tată nu a avut parte de înmormântare, unii vecini răi, văzând atâtea nenorociri, îl vorbeau de rău: «Cine știe ce păcate a făcut, dacă Dumnezeu nu îngăduie să fie înmormântat». După moartea tatălui meu, mama, nefiind împiedicată de nimic, a decăzut și mai mult din punct de vedere moral, transformându-ne casa într-un loc de desfrâu. Însă nu a trăit mult. A murit brusc, după ce, între timp, a risipit tot ceea ce rămăsese din averea tatălui meu. Prietenii ei i-au făcut o înmormântare grandioasă. În mod special, am remarcat că era o vreme minunată. Eu, care trecusem deja de vârsta copilăriei și începuseră să mă stăpânească neliniștile tinereții, m-am pomenit de una singură în lume și într-o mare încurcătură, neștiind pe ce drum să apuc. Gândurile mă chinuiau: «De vreme ce nu am protectori, în lipsa altcuiva trebuie să-mi port singură de grijă în viață», îmi ziceam mie însămi. «Dar ce cale să aleg? Am în fața mea două modele diferite: al tatălui meu și al mamei mele. Acela a fost bun, dar nefericit, chinuit în timpul vieții și după moarte, fiindu-mi imposibil să-mi scot din minte trupul lui neîngropat. Dacă a bineplăcut lui Dumnezeu, de ce l-a chinuit atât? Despre mama știam prea bine că nu a dus o viață morală, însă a avut parte de tot ceea ce și-ar fi dorit cineva: sănătate, bunăstare, mulți prieteni și ar putea spune cineva că a plecat mulțumită din lume. Cu cât cugetam mai mult la acest fapt și făceam comparații în mintea mea, cu atât înclinam mai mult, biata de mine, să urmez exemplul mamei mele. Însă iubitorul de oameni Dumnezeu S-a milostivit de mine și m-a călăuzit pe drumul cel bun, într-un mod minunat. Într-o noapte, când m-am așezat în pat să mă culc, cugetând la aceleași lucruri, am avut un vis revelator. Dintr-o

dată, am simțit că ușa camerei mele se deschide și intră înăuntru un tânăr cu chip luminos și plin de strălucire. S-a apropiat de mine și mi-a aruncat o privire pătrunzătoare, ca și cum ar fi vrut să-mi cerceteze cele mai ascunse tainițe ale sufletului. «La ce te gândești?», m-a întrebat cu o voce deosebit de severă, dar melodioasă. Am fost surprinsă, m-am speriat și am rămas fără grai. Acela stăruia: «Descoperă-mi imediat gândurile tale!». Cu cât devenea mai sever necunoscutul din fața mea, cu atât eu paralizam de frică. Neprimind nici un răspuns, mi-a dezvăluit el gândurile care mă frământau atât de mult. Mi-a relatat cu exactitate tot ceea ce mi-a trecut prin minte și ceea ce știam, încât nu puteam să neg, nici să mă justific. Atunci, am căzut la picioarele lui ca o condamnată și l-am rugat în hohote să mă ierte. Mi-a arătat compasiune, pentru că și-a schimbat tonul. «Urmează-mi!», mi-a poruncit. M-a luat de mână și ca un fulger m-a dus într-o câmpie nesfârșită, plină de lumină și de frumusețe. Nu voi încerca s-o descriu, pentru că nu pot fi redată în cuvinte cele de nedescris. Ființe fericite se bucurau cu seninătate de acele bunuri mai presus de lume. Printre ele l-am recunoscut pe tatăl meu. M-a văzut și el. A venit la mine și m-a îmbrățișat. Câtă siguranță și fericire am simțit în brațele lui. Îmi doream să nu-l mai părăsesc niciodată. L-am strâns în brațe și l-am rugat să nu mă lase să plec: «Ține-mă pentru totdeauna lângă tine, bunul meu tată». El mi-a răspuns: «Acum este cu neputință ceea ce ceri». Glasul i-a devenit mai serios și mi-a spus: «Dacă îmi vei urma pilda, îți vei găti loc aici. Depinde de tine». M-a privit cu duioșie și m-a sărutat pe ochi, pentru a-mi șterge lacrimile. Însoțitorul meu mi-a făcut semn ca să-l urmez din nou. Eu însă nu voiam să plec din brațele tatălui meu. Atunci, acela a venit și m-a apucat de mână, zicându-mi: «Trebuie s-o vezi și pe mama ta». L-am urmat întristată pentru că m-a despărțit de fericirea mea. Am început să coborâm din ce în ce mai jos, într-un loc necurat, întunecat și plictisitor. De duhoare

și de frică mi s-a tăiat respirația. Făpturi hidoase dădeau târcoale peste tot, iar suflete nefericite erau chinuite, fără milă, de un foc nestins. Între ele am văzut-o pe mama mea, cufundată până-n gât în ceva ce-mi părea o lavă mizerabilă. Vaietele îi erau sfâșietoare, suspinele neîntrerupte, iar scrâșnitul înfricoșător al dinților îți sfâșia inima. Poate că m-a recunoscut, fiindcă a izbucnit într-o tânguire nestăpânită: «Vai mie, ticăloasa! Uite ce-am câștigat pentru puțină plăcere: Disperare și chinuri nesfârșite». Era să mor de întristare. Nefericita mea mamă s-a întors și m-a văzut. A început să strige cu disperare: «Copila mea, ai milă de cea care te-a născut și te-a crescut. Întinde-ți mâna ca să mă scoți din acest chin!». Ce era să fac? Mi s-a sfâșiat sufletul de întristare. Mi-am întins mâna, crezând că o pot ajuta pe cea care m-a adus pe lume, însă atingând lava am simțit o durere atât de intensă, încât am început să strig din răputeri. Am alertat tot cartierul. În scurt timp, casa în care locuiam a fost plină de lume. M-au găsit într-o stare deplorabilă. Mulți credeau că mi-am pierdut mințile. Îmi era cu neputință să le explic ceea ce mi se întâmplase. Le-am arătat rana cumplită pe care mi-o lăsase la mână lava incandescentă, pentru a-i face să creadă că din cauza ei mă chinuiam. Am zăcut mult timp la pat, grav bolnavă. După ce, cu ajutorul lui Dumnezeu, m-am făcut bine, am urmat fără șovăială pilda tatălui meu și nădăjduiesc în mila Domnului că mă va mântui și mă va învrednici să fiu părtașă la fericirea lui”¹.

„A doua venire a lui Hristos, învierea obștească din morți și judecata de apoi - ca ultimele și marile evenimente ale istoriei omenești și ale eshatologiei creștine, fundamentate pe revelația dumnezeiască din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a Bisericii - sunt prezente și sunt prezentate în Apoftegmele părinților atât ca și cugetări, cât și ca vedenii”².

¹ *Ibidem*, pp. 177-184.

² *Ibidem*, p. 185.

„A doua venire a Domnului Hristos este prezentată în apoftegma unui bătrân anonim ca deschidere a cerurilor, descoperirea lui Dumnezeu și întâlnirea neamului omenesc, în sensul de sfârșit și încununare a revelației dumnezeiești. Dacă ar fi posibil, zice un oarecare bătrân, ca după învierea de obște, la cea de-a doua venire a Domnului Hristos, să iasă iarăși sufletele din trupuri, toți oamenii ar muri din nou din cauza imensei frici, căci cum ar putea suporta omul să vadă cerurile care se sfâșie, pe Dumnezeu să se arate cu mânie și înverșunare împotriva păcătoșilor, nenumăratele oștiri ale puterilor cerești și întreaga omenire adunate la un loc? Fraților, să ne gândim adeseori la acestea și să trăim cu sentimentul că, fără amânare, într-o zi se vor petrece. Numai în acest fel vom fi întotdeauna pregătiți să fim judecați pentru faptele noastre, în orice clipă am fi chemați”¹. „Părinții pustiului credeau, mărturiseau, se pregăteau și așteptau aceste evenimente - ultimele din istoria mântuirii - într-o neîncetată trezvie eshatologică”².

„Despre învierea obștească a morților găsim, de asemenea, relatări concrete în Apoftegmele părinților pustiului”³.

„Ava Siluan a avut o viziune despre judecata de apoi și le-a zis ucenicilor lui: «La judecată am văzut mulți din tagma noastră care mergeau în iad și mulți mireni care mergeau în rai». Și plângea bătrânul și nu voia să iasă din chilie. Iar de era silit să iasă din chilie, își acoperea cu culionul fața, zicând: «Eu nu vreau să văd această lumină trecătoare care nu are nici un folos»”⁴. Pornind de la cuvintele avei Siluan și referindu-se la conținutul tezei sale de doctorat, Daniil Stoenescu spune că „noi am văzut lumina cea adevărată a

¹ **Ibidem**, p. 186.

² **Ibidem**, p. 187.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, pp. 187-188.

învățăturilor dogmatice ale Părinților pustiului și cu siguranță putem avea mare folos duhovnicesc”¹.

În concluziile tezei sale de doctorat, autorul afirmă că: „Apoftegmele părinților sunt «firimituri» care au căzut - prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu - de pe masa duhovnicească și mistică a Părinților pustiului egiptean. În acest context, ne putem gândi cât de dificilă - poate chiar imposibilă - este încercarea noastră de a reconstitui, în mod deplin, din «firimituri» o «pâine», din fragmente un întreg, din cioburi - chiar strălucitoare - o icoană pe sticlă. Mai mare sau mai mică, mai multă sau mai puțină - la urma urmelor nu putem noi judeca - aceasta este contribuția Apoftegmelor Părinților pustiului la bogăția tezaurului dogmatic și duhovnicesc al Bisericii Ortodoxe și al teologiei. Această contribuție nu este o noutate, ci o nuanță, nu este o inovație, ci litera și duhul Apoftegmelor, nu este numai teorie, ci și faptă, pentru că viața ascetică și Apoftegmele Părinților pustiului îmbogățesc și întregesc spiritualitatea ortodoxă”².

¹ **Ibidem**, p. 188.

² **Ibidem**, p. 189.

Ioan. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis.*
*Probleme ale teologiei trinitare patristice și
moderne cu referire specială la triadologia
Sfântului Maxim Mărturisitorul¹*
(teză de doctorat susținută în anul 1998
la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca)

În Cuvântul înainte al tezei de doctorat alcătuite de Părintele Ioan I. Ică jr., autorul mărturisește: „Punctul de plecare al investigațiilor mele în legătură cu Sfântul Maxim Mărturisitorul l-a reprezentat sentimentul de uimire transformată progresiv în perplexitate în fața unei duble constatări dobândite în urma unui prim tur de orizont în literatura teologică dogmatică și patristică. Misterul trinitar apărând aici masiv drept cheia de boltă a edificiului dogmatic al Bisericii, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind unanim considerat drept cel mai important Părinte al Tradiției răsăritene, problema inițială - pur teoretică - a fost: Ce spune cel mai mare Părinte răsăritean despre cel mai important mister al credinței?”².

Prima parte a cărții lui Ioan Ică este intitulată: „Probleme ale teologiei trinitare patristice și contemporane”. Aici, autorul explică cum a fost formulată și apărută, în decursul timpului, învățătura sau dogma Sfintei Treimi, afirmând că „dogma, în genere, ca definiție bisericească a misterului revelat, nu poate fi nici substituită, nici izolată și nici confundată cu celelalte tipuri

¹ **Ioan. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul***, Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

² **Ibidem**, p. 3.

de enunțuri teologice din sistemul cultic-liturgic al Bisericii, fără profunde implicații teologice și patristice în gândirea și viața Bisericii. Vestind oamenilor pe Dumnezeu în Sine, în ființa Sa eternă, dogma nu este nici speculație, nici exegeză, nici propovăduire, nici rugăciune de cerere sau mulțumire, ce-L evocă și invocă iconomia Sa istorică, ci este corespondentul în adresă umană a ceea ce este doxologia în adresă divină”¹.

„Deși a apărut formulată definitiv abia în secolul al IV-lea, învățătura sau dogma Sfintei Treimi concentrează în ea întreaga evoluție doctrinară a Bisericii vechi în primele ei secole de existență, ca un răspuns al Bisericii la o serie de solicitări interne. Practic, Biserica s-a văzut nevoită să expliceze conținutul mărturisirii ei de credință în fața provocărilor și interpretărilor venite din partea mediului intelectual al societății greco-romane, respectiv a divergențelor de interpretare a conținutului revelației biblice și a mărturisirii de credință a Bisericii de către diferitele erezii”².

„Solicitarea apologetică a Bisericii nu se referea doar la universul religios-spiritual al lumii antice, ci și la acela al iudaismului ce reprezentase matricea formativă a creștinismului”³.

Autorul ne prezintă teologia apologetilor Bisericii din primele veacuri, afirmând că aceștia „asimilează persoana istorică a lui Iisus Hristos cu Logosul cosmic existent, creator și garant al ordinii cosmice. Nu atât relația soteriologică Tată-Fiu, cât relația cosmologică metafizică Dumnezeu-Logos, unitate-dualitate se află, așadar, în centrul teologiei apologetilor”⁴.

„Dacă apologeții au fost primii «teologi» ai Bisericii, cealaltă alternativă prezentă în teologia secolului al II-lea a

¹ *Ibidem*, p. 8.

² *Ibidem*, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

fost ilustrată de către gnostici. Gnosticismul, care va cunoaște un impresionant destin în istoria religioasă și culturală a umanității, prelungindu-se până târziu în Evul mediu (sub forma marcionismului, maniheismului, bogomilismului și catarismului), a reprezentat cea dintâi și cea mai periculoasă erezie creștină, cea mai enigmatică și cea mai fascinantă dintre cele ivite de-a lungul istoriei Bisericii”¹.

Cel mai larg răspândit sistem gnostic în interiorul creștinismului a fost cel al lui Valentin din Alexandria, pe care autorul tezei de doctorat îl prezintă pe scurt.

Un alt sistem gnostic din primele veacuri creștine este descris în tratatul tripartit, descoperit la Nag Hammadi, în Egipt, în anul 1948.

În veacul al II-lea, au mai apărut trei învățături antitrinitare: iudeo-creștinismul, marcionismul și montanismul. Astfel, la mijlocul secolului al II-lea, Biserica a trecut prin cea mai grea criză a istoriei sale, însă a formulat învățătura hristologică, a finalizat canonul biblic și a stabilit „autoritatea Bisericii concentrată în episcopatul cu succesiunea apostolică garant al Tradiției și autenticității revelației”².

Cei mai de seamă Părinți și scriitori bisericești din această perioadă au fost Sfântul Irineu al Lyonului și Tertulian.

„La începutul secolului al III-lea, în teologia alexandrină, reprezentată de Clement și Origen, și-a croit drum propriu ca a treia cale, intermediară, între gnosticismul eretic și fideismul biblicist și antignostic al creștinilor simpli, așa-numita «gnoză trinitară». Aceasta era o tentativă de a crea o sinteză între creștinism și cultura antică sub forma unei «gnoze creștine» pentru intelectualii din comunitățile creștine”³. În secolul al

¹ **Ibidem**, p. 15.

² **Ibidem**, p. 23.

³ **Ibidem**, p. 26.

III-lea, au apărut monarhianismul promovat de Theodor din Bizanț, Paul de Samosata, Noet din Smirna și Sabelie, precum și teologia Logosului, care „înclina spre o viziune pluralistă asupra monoteismului creștin. Aceasta a fost «îmbisericită» de Sfântul Grigorie Taumaturgul, introducând apelativul de Logos în simbolul său de credință”¹. În veacul al IV-lea, a apărut arianismul. „Un prim răspuns decisiv dat arianismului a fost cel de la Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325) și el este concentrat în Simbolul de credință niceean”². Principalul oponent al lui Arie a fost Sfântul Atanasie cel Mare.

Autorul cărții amintește și de sinodul de la Alexandria, din anul 362, care a reușit „să reconcilieze terminologiile divergente ale omousienilor și omiusienilor pe baza Simbolului de credință de la Niceea”³. „Cei care vor dezvolta teologic riguros elementele sintezei schițate la Alexandria în 362 vor fi însă Părinții Capadocieni. Teologia capadociană a reprezentat în a doua jumătate a secolului al IV-lea ceea ce a reprezentat teologia atanasiană în prima jumătate a acestui secol”⁴. Părinții Capadocieni sunt autorii formulei definitive a dogmei trinitare a Bisericii: Dumnezeu Cel în Treime este „o ființă în trei ipostasuri”. „Triadologia Capadocienilor a dobândit o consacrare ecumenică la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), fiind înscrisă în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan”⁵.

În următorul subcapitol, autorul tezei de doctorat vorbește despre teologia trinitară răsăriteană postpatristică și contemporană. Aici afirmă că „existența triipostatică a lui Dumnezeu este un

¹ **Ibidem**, p. 36.

² **Ibidem**, p. 38.

³ **Ibidem**, p. 41.

⁴ **Ibidem**.

⁵ **Ibidem**, p. 45.

dat absolut ce aparține naturii Sale transcendente, Care rămâne transcendent și independent ontologic de creație, chiar în imanența cea mai deplină a întrupării, crucii și morții lui Hristos”¹. „Dogma Treimii marchează piscul teologiei și gândirea noastră se oprește înaintea misterului original al existenței Dumnezeuului personal. În afara numelor ce desemnează cele trei ipostasuri și a numelui comun de Treime, nenumăratele nume ce le atribuim lui Dumnezeu și pe care teologia manualelor le numește «attribute» nu desemnează pe Dumnezeu în ființa Sa, ci ceea ce înconjoară ființa, iradierea eternă a conținutului comun al celor trei persoane, a naturii lor incomunicabile ce se revelează prin energii. De aceea, întreaga triadologie ortodoxă, de la Părinții Capadocieni (secolul al IV-lea) trecând prin Patriarhii Fotie (secolul al IX-lea) și Grigorie II Cipriotul (secolul al XIII-lea) până la Grigorie Palama (secolul al XIV-lea), operează următoarele distincții (nu separații, dar nici confuzii) capitale între: modul existenței eterne în Sine a Treimii, Care își are existența Sa supraființială, absolut incomunicabilă, neparticipabilă și inaccesibilă, nemijlocit și mai presus de orice ordine și succesiune numai din Tatăl (ca ipostas): Fiul, prin naștere, iar Duhul, prin purcedere, ca acte simultane; modul manifestării eterne ca energie necreată a slavei ființiale și naturale comune Treimii din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt reprezentând lucrarea «odihnei» și «strălucirii» eterne a Duhului prin Fiul și a Fiului prin Duhul, lucrarea Duhului ca «bucurie» și «iubire» reciprocă a Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl, lucrare eternă și necreată a perihorezei și a relațiilor de comuniune treimice accesibile, comunicabile și participabile creaturii și modul manifestării iconomice temporale absolut libere și gratuite a manifestării divine energetice eterne a Treimii de la Tatăl prin Fiul în Sfântul Duh și al relațiilor perihoretice de comuniune treimică în iconomia creației, mântuirii (re-creației)

¹ *Ibidem*, p. 55.

și transfigurării lumii. În general, iconomia divină este un caz particular, este expresia «temporală» a manifestării divine eterne, dar ultima nu este un fundament necesar al creaturilor, care ar fi putut nici să nu existe, căci Treimea se manifestă în strălucirea slavei Sale independent de existența creaturilor. De aceea, distingând riguros dar și fără separație între existența ființială și ipostatică a Treimii și manifestarea energetică naturală a slavei Sale în eternitate și în iconomie, teologia ortodoxă diferențiază purcederea ipostatică a Duhului numai de la Tatăl, purcedere prin care se revelează, mai presus de relațiile de opoziție, diversitatea ipostatică ireductibilă a persoanelor Treimii de manifestarea sa energetică naturală comunicabilă de la Tatăl prin Fiul, prin care se descoperă slava ființială comună persoanelor treimice, strălucirea eternă a ființei divine triipostatice ce manifestă lucrarea (energia) eternă și necreată a relațiilor de comuniune treimice. Aceeași «monarhie» a Tatălui, deci principiul personal, determină atât purcederea ipostatică a Duhului numai din Tatăl, cât și manifestarea Sa energetică prin Fiul în eternitate ca și în timp, când, prin umanitatea îndumnezeită a lui Iisus Hristos, Trupul tainic al Bisericii «celei pline de Treime», ce devine «temeiul înfierii și îndumnezeirii noastre» și baza spiritualității, iar Sfânta Treime modelul (arhetipul) unei ecleziologii a comuniunii¹.

Autorul tezei de doctorat prezintă triadologia speculativă a filosofiei religioase ruse a lui Vladimir Soloviov și Serghie Bulgakov, punctul de vedere al lui Pavel Florenski, opinia lui Vladimir Lossky, ancorată în operele Sfinților Părinți, viziunea arhimandritului Sofroni Zaharov, concepția Părintelui Dumitru Stăniloae și a Mitropolitului Ioannis Zizioulas al Pergamului.

Ioan Ică înfățișează în continuarea cărții sale viziunea Fericitului Augustin, principalul reprezentant al teologiei trinitare apusene, dar și excesele de raționalizare a dogmei trinitare ale

¹ *Ibidem*, pp. 58-59.

lui Anselm de Canterbury, Pierre Abelard, Roscelin și Gilbert Porretanus, care au fost combătute în Occident, la sinoadele locale de la Soisson (1092), Sens (1040) și Reims (1148).

Autorul tezei de doctorat observă că „regresiunea și dizolvarea progresivă în Occident - începând cu teologiile lui Augustin și Anselm de Canterbury și culminând cu sistemul teologico-filosofic al lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel - a conceptului de Dumnezeu treimic într-unul teist al subiectivității absolute unice autodiferențiindu-se pe sine însuși - cu excluderea sau includerea lumii și istoriei în procesul autodezvoltării sale (teismul acosmist catolic augustino-anselmiano-tomist sau cel panteist hegelian) - reprezintă, de asemenea, una din cauzele principale atât ale ateismului modern și contemporan, care a denunțat pe drept cuvânt conceptul teist de Dumnezeu ca pe o proiecție a subiectivității umane (Ludwig Feuerbach și Friedrich Nietzsche), cât și a individualismului puternic antropocentric al viziunii occidentale moderne asupra existenței, generând astfel importante consecințe pe plan psihologic și social, soldate cu grave implicații și repercusiuni în istoria Europei și chiar a întregii umanități. Astfel, psihologia modernă recunoaște astăzi prin Hans G. Richter, în monoteismul creștin cauza evoluției false a omului occidental în epoca modernă ca un individ egoist și egocentric. Întrucât imită acest Dumnezeu monoteist, omul se preschimbă el însuși într-o imagine a figurii lui și se vede pe sine în continuare ca pe o monadă în sine, deplin închisă față de celelalte. Eul individual se pune pe sine în locul lui Dumnezeu și încearcă să devină prin identificare, el însuși divin și atotputernic. Ateismul european, culminând în conceptul de «supraom» al filosofului german Friedrich Nietzsche, apare, psihologic vorbind, ca un vlăstar al religiei monoteiste, ce a servit de exemplu marii fantasme narcisiste”¹.

¹ **Ibidem**, pp. 103-104.

„Punctul maxim al regresiei trinitare occidentale îl reprezintă neîndoiește protestantismul liberal adogmatic inițiat la începutul secolului al XIX-lea, sub influența iluminismului antropocentrist și a filosofilor idealiste, de către Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, continuat până în anii 20 ai secolului nostru de un A. Ritschl, A. von Harnack și E. Troeltsch și care supraviețuiește până azi în diverse forme în varianta existențialistă a teologiei demitologizării a lui R. Bultmann și H. Braun, în teologiile «secularizării» ale lui D. Bonhoeffer și A. T. Robinson, ori în «ateiste» de ultimă oră, dar în rapidă scădere de vogă, ale «morții lui Dumnezeu» (G. Vahanian, P. Van Buren, T. J. Altitzer, G. Hamilton, D. Soelle, L. Dewart). Net dominat de influența filosofilor idealiste ale subiectivității și de antropocentrismul lor, protestantismul liberal, de la Schleiermacher la Altitzer, a redus creștinismul exclusiv la practica individualistă sau socială a unor comandamente etice superioare, la un moralism adogmatic centrat pe ideea urmăririi umane a omului Iisus. Subiectul uman, conștiința de sine, eul, devin pentru el, instanța supremă decisivă atât în religie, cât și în teologie”¹.

Ioan Ică amintește, în continuare, opiniile lui Karl Barth, Karl Rahner și Jurgen Moltmann.

Autorul tezei de doctorat prezintă înțelegerea greșită a dogmei Sfintei Treimi în Occident, conform căreia Sfântul Duh porcede de la Tatăl și de la Fiul. „Chestiunea dogmatică spinoasă a lui Filioque - considerată drept expresia opoziției fundamentale dintre teologia occidentală și cea a Răsăritului creștin - repunea astfel în joc relația dintre Treimea iconomică și Treimea imanentă. Dacă Răsăritul va susține o distincție clară între aceste două planuri, distincție reformulată în planul ontologiei divine prin distincția dintre ființa inaccesibilă și incomunicabilă a lui Dumnezeu și energiile divine comunicabile

¹ *Ibidem*, p. 104-105.

creaturii, în schimb teologia occidentală a susținut, atât în epoca scolastică cât și în epoca modernă o corespondență strânsă între Treimea iconomică și Treimea imanentă, corespondență care va dobândi valoare axiomatică”¹.

Dintre teologii occidentali care au înțeles în mod greșit învățătura despre Sfânta Treime, Ioan Ică menționează pe D. Wende-bourg, G. Blum, Kant, G. Lafont, Piero Coda, Karl Barth, Karl Rahner, J. Moltmann, E. Jüngel, H. U. Von Balthasar, H. Mühlen, D. Coffey, Y. Congar, J. Moltmann, W. Pannenberg și Hegel.

Răspunzând provocărilor întâlnite în concepțiile occidentale, unii teologi sau filosofi ortodocși, precum Nikolai A. Berdiaev, Homiakov, L. Karsavin, V. Nesmielov, Ioannis Zizioulas și Christos Yannaras au ajuns la exagerări. Față de acestea au luat atitudine: Ioannis Panagopoulos, de la Atena și reputatul patrolog romano-catolic André de Halleux, de la Louvain.

Autorul cărții remarcă faptul că Sfântul Maxim Mărturisorul, Hans Urs von Balthasar și Dumitru Stăniloae prezintă corect legătura dintre persoană și natură din punct de vedere ontologic. Ioan Ică afirmă: „Libertatea, iubirea sunt atât în Dumnezeu, cât și în om - nu ale ipostasului (ceea ce în hristologie ar fi condus la monotelism și monoenergism iar în triadologie la tritelism și trienergism), ci aparțin naturii. Actul prim aparține naturii, iar ipostasul sau persoana modulează, configurează concret acest act”².

Sfântul Maxim Mărturisorul a afirmat în acest sens că „monoenergiștii au întunecat și umbrat rațiunea energiei (a actului sau lucrării), atribuind-o persoanei ca persoană, deși ea caracterizează natura, și nu i-au atribuit (persoanei) modul cum și în ce fel are loc activarea ei, prin care se face cunoscută deosebirea celor ce făptuiesc și a celor făptuite de ei care sunt

¹ **Ibidem**, p. 123.

² **Ibidem**, p. 160.

conforme naturii sau contrare naturii. Căci fiecare din noi e activ ca fiind întâi de toate ceva iar nu ca fiind cineva, adică e activ ca fiind om; iar ca fiind cineva, adică e activ ca fiind om; iar ca fiind cineva, ca, de exemplu, Petru sau Pavel, configurează modul acțiunii, imprimându-l după socotința sa așa sau altfel, mai slab sau mai intens. Astfel că prin modul acțiunii se cunoaște diferența persoanelor în făptuire, iar prin rațiunea ei, identitatea energiei naturale”¹.

Baltazar a spus și el: „Ireductibile dar inseparabile, ființa și ipostasul se cer una pe cealaltă: ființa nu e ipostas dar e ipostatică, ipostasul nu e o ființă dar e ființial. Distincția lor sugerează mai degrabă distincția ontologică scolastică dintre esență și existență, decât «existențialul» în sens modern”². „În concluzie, persoana este în adânc ontologică, iar ontologia este în adânc personală. Ființa trimite la persoană și persoana la ființă”³.

Părintele Dumitru Stăniloae a scris și el în acest sens că „paradoxul ipostasului este acela de a fi, în același timp, atât o realitate deosebită de ființă, cât și concretizarea și realizarea ființei, în același timp, rotunjirea în sine a ființei și relației cu ceilalți. El nu vine ca un adus din afară, ci este forma necesară la care ajunge natura de îndată ce există de fapt, un aspect nou, un nou mod de a fi provenit din virtualitățile naturii”⁴. „Esența spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte, într-o compenetrare și transparență reciprocă perfectă. Esența spirituală supremă nu este un subiect conștient singular, ci o comunitate de subiecte deplin transparente. Treimea persoanelor divine ține de esența divină, fără ca cele trei persoane

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 161.

³ Ibidem, p. 162.

⁴ Ibidem.

să se confunde în unitatea esenței. Iubirea divină este «act divin ființial» iar acest act este relație și ca atare implică persoanele. Ca să menținem definiția iubirii ca act ființial și în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, este necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate - relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu este sfărâmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității. Raportarea reciprocă este act iar actul este ființial în Dumnezeu și, în același timp, implică o distincție a Celor ce se raportează unul la celălalt. Raportarea este comună în Dumnezeu, dar fiecare persoană are altă poziție în acest act comun al raportării”¹. „De fapt, Sfinții Părinți nu fac în general nicio deosebire de conținut între persoană și natură. Persoana nu este decât natura în existența reală și în stare normală. Adâncimea persoanei este adâncimea naturii păstrate neștirbită, pentru că ipostasurile sunt natura în existență concretă și în forma relațiilor ipostatice, natura în dinamica relațiilor interne ce se realizează în forma ei pluriipostatică”².

Într-un articol publicat în Statele Unite ale Americii, în anul 1989, Verna Harrison arăta că viziunea filosofului grec Christos Yannaras nu este conformă cu cea a Sfinților Părinți, din care pretinde că se inspiră. De asemenea, Savva Agouridis a atacat concepțiile lui Ioannis Zizioulas și Christos Yannaras, acuzându-i de neoplatonism și misticism, care se constituie într-un „refugiu din fața problemelor sociale grave ale lumii și societății actuale, o pierdere a contactului cu realitatea contemporană”³. Ioan Ică ne prezintă și răspunsurile celor doi, date în replică lui Savva Agouridis.

Partea a doua a tezei de doctorat a lui Ioan Ică se numește „Teologia maximiană ca «Mystagogia Trinitatis»”.

¹ **Ibidem**, p. 163.

² **Ibidem**, p. 164.

³ **Ibidem**, p. 168.

Aici citim că „redescoperirea adevăratelor dimensiuni și a autenticei profunzimi a gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul este un fenomen relativ recent și el se datorează în bună parte investigațiilor istorice, filologice și teologice ale secolului nostru. Aceste investigații au condus la recunoașterea unanimă a faptului că Sfântul Maxim a constituit punctul culminant, gigantul nepereche al tradiției patristice grecești, comparabil numai cu un Augustin sau Toma de Aquino în Occident”¹.

Autorul cărții prezintă edițiile în care a apărut complet, sau parțial, opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, în greacă sau tradusă în alte limbi.

De asemenea, ne sunt înfățișate lucrările care se ocupă de viața și opera Sfântului Maxim Mărturisitorul. „Prima monografie de calibru asupra teologiei maximiene fiind cea realizată și parțial publicată, de S. Epifanovici, în 1915, la Kiev”².

În 1930, M. Viller a publicat două articole „Asupra sur-selor spiritualității Sfântului Maxim”, care se limitează însă doar la cele 400 de capitole despre iubire ale acestuia.

G. Florovsky, în cartea „Părinții bizantini din secolele V–VIII”, apărută în 1933, i-a dedicat Sfântului Maxim Mărturisitorul un capitol.

„Placa turnantă a întregii «maximologii» a secolului al XX-lea a constituit-o însă indiscutabil Liturghia cosmică a lui Hans Urs von Balthasar. Publicată într-o primă ediție în 1941, ea va fi reeditată într-o versiune revizuită și adăugită (cu adăugarea tuturor celorlalte studii parțiale și traduceri maximiene ale autorului) în 1961”³.

În 1952, Polycarp Sherwood a publicat un studiu cu privire la cronologia vieții și operelor Sfântului Maxim Mărturisitorul,

¹ *Ibidem*, p. 173.

² *Ibidem*, p. 176.

³ *Ibidem*, p. 177.

iar în 1955, o monografie detaliată asupra volumului numit „Ambigua” și a respingerii origenismului, dar și o prezentare generală asupra vieții și gândirii maximiene, ca introducere la traducerea engleză a „Cuvântului ascetic” și a „celor 400 de capitole despre iubire”. Același autor a semnat un articol în anul 1964, în care trece în revistă principalele abordări interpretative ale operei maximiene până la acea dată (M. Viller, I. Hausherr, Hans Urs von Balthasar, precum și lucrările sale precedente).

În anul 1965, a văzut lumina tiparului lucrarea lui Lars Thunberg intitulată „Microcosmos și mediator. Antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul”.

Ioan Ică prezintă pe larg conținutul fiecărei cărți și al fiecărui articol pe care le-am amintit.

În 1974, V. Croce a făcut o analiză a „metodei teologice” maximiene. În același an, J. Prado a realizat o analiză a „antropologiei filosofice” maximiene în perspectiva relației dintre „voință și natură”.

Sub coordonarea lui M. J. Le Guillou, mai mulți călugări dominicani parizieni au editat monografiile: „Viața monahală și mărturisirea dogmatică la Sfântul Sofronie al Ierusalimului, dascălul și inspiratorul Sfântului Maxim Mărturisitorul” (C. von Schönborn, în 1972); „Lumea și Biserica la Sfântul Maxim Mărturisitorul” (A. Riou, în 1973); „Iubirea ca viitor divin al omului” (J. M. Garrigues, în 1976); „Teologia agoniei lui Hristos în Ghetsimani la Sfântul Maxim Mărturisitorul” (J. F. L  thel, în 1979) și „Structura umanității lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, la Maxim Mărturisitorul” (F. Heinzer, în 1980). Împotriva acestor monografii au luat atitudine: F. Brune, în 1978, într-un articol amplu, precum și M. Doucet, în trei articole, publicate în 1979, 1983 și 1985.

Doucet este și autorul unei ediții critice și al unui comentariu la faimoasa dispută a Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus, ambele alcătuite în anul 1972 (nepublicate).

F. Brune a mai publicat, în anul 1983, lucrarea intitulată: „Ca omul să se facă Dumnezeu”.

În Grecia au fost susținute patru teze de doctorat despre Sfântul Maxim Mărturisitorul: A lui Artemie Radoslavlievici, asupra soteriologiei maximiene (Atena, 1975); cea a lui Nikolaos Karazafiris cu titlul „Învățătura despre persoană a lui Maxim Mărturisitorul” (Tesalonic, 1985); teza lui Dobrivoje Midici sub titlul „Misterul Bisericii” (Atena, 1989) și cea a lui Nikolaos Loudovikos cu titlul „Ontologia euharistică. Fundamentele euharistice ale existenței ca și devenire în comuniune în ontologia eshatologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul” (Atena, 1992).

În anul 1985, teologul Lars Thunberg a publicat o succintă introducere despre „viziunea Sfântului Maxim” sub titlul „Omul și cosmosul”.

În 1990, G. Bausenhardt a tradus și a comentat disputa Sfântului Maxim cu Pyrrhus, analizând hristologia acestuia.

P. M. Blowers a publicat, în anul 1991, o investigație a „Răspunsurilor către Talasie” ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, din punctul de vedere al „exegezei și pedagogiei spirituale” monastice tradiționale.

În anul 1996, a apărut monografia lui J. Cl. Larchet despre „îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul”.

Andrew Louth „este autorul unei serii de eseuri pe teme speciale ale teologiei maximiene risipite în diverse publicații de specialitate, precum și al unui volum apărut în 1996, care cuprinde traducerea în limba engleză a unui număr din piesele cele mai importante ale corpusului maximian (Epistola 2, Ambigua 10, 41, 71, 1, 5; Opusculele 7, 3), prefățate de o amplă „introducere”¹.

Un simpozion despre Sfântul Maxim Mărturisitorul a fost organizat în septembrie 1980, de Universitatea din Fribourg, ale cărui acte au fost publicate în 1982.

¹ *Ibidem*, pp. 241-242.

Alt simpozion despre Sfântul Maxim a avut loc în 1997, la Oxford, dar lucrările lui n-au fost și nu vor fi, se pare, publicate.

În continuarea cărții sale, Ioan Ică prezintă viața Sfântului Maxim Mărturisitorul. „Potrivit relației «Vieții grecești», acesta s-ar fi născut la Constantinopol dintr-o familie aristocratică aflată în serviciul direct al casei imperiale și a primit o educație clasică completă. A funcționat, pentru scurt timp, ca prim-secretar imperial al împăratului Heraclie, dar a părăsit palatul imperial optând pentru viața monahală. Sfântul Maxim ar fi intrat astfel în mănăstirea Fecioarei de lângă Chrysopolis (suburbie asiatică a Constantinopolului), de unde ar fi plecat ulterior, în urma asediilor repetate ale Constantinopolului de către perși și avari (614 și 626) spre Africa, unde prezența sa este atestată limpede la Rusaliile anului 632”¹.

„În urma mutării la Domnul a Sfântului Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, din 4 martie 639, Sfântul Maxim a devenit sufletul rezistenței ortodoxe împotriva ereziei imperiale constantinopolitane. El a reușit să mobilizeze împotriva Constantinopolului Biserica Occidentului din Cartagina și din Africa și să obțină de la Episcopii Romei și de la Sinodul Lateran (649) condamnarea oficială a monoenergismului și a monotelismului. Reacția dură a conducerii Imperiului nu s-a lăsat mult așteptată, căci la porunca împăratului eretic Constantin al II-lea, Maxim a fost arestat, împreună cu papa Martin, în iunie 653, cei doi fiind aduși la Constantinopol. În urma a trei procese (654, 656 și 662) Mărturisitorul a fost exilat, inițial în Tracia, iar în cele din urmă, după ce i s-au tăiat mâna dreaptă și limba, pentru a nu putea răspândi prin scris sau prin viu grai învățătura Bisericii, a fost deportat în Lazica (la extremitatea estică a Mării Negre, la poalele Caucazului), unde a murit în 13 august 662. După îngropare, într-una din nopți,

¹ **Ibidem**, p. 253.

trei focuri luminoase au ieșit din mormântul său, atestând harul și sfințenia vieții sale”¹.

În anul 1973 Sebastian Brock, profesor de literatură siriacă la Oxford, a descoperit și a publicat un document intitulat: „O viață siriacă timpurie a Sfântul Maxim Mărturisitorul”. Această biografie fusese numită de autor: „Istorie privitoare la ticălosul Maxim din Palestina care a hulit împotriva Ziditorului și i s-a tăiat limba”.

Chiar dacă autorul acestei «vieți» este un adversar al Sfântului Maxim, care încearcă să îl denigreze, multe dintre informațiile furnizate par verosimile. Conform acestei biografii, „Maxim s-a născut în satul Hesfin din Tiberiada (nordul Palestinei) ca produs al iubirii interzise dintre negustorul samarinean Abna din Sihar și Sndh, o sclavă persană a unui iudeu, cu numele Țadok, din Tiberiada. Cei doi s-au căsătorit, dar neputând rămâne în Samaria, unde au fost amenințați cu moartea de rudele negustorului, au venit la Hesfin. Aici au stat vreme de doi ani la preotul Martyrios, care i-a botezat pe amândoi, schimbându-le numele în Theonas și Maria. Copilul a primit la botez numele de Moschion. Când acesta avea nouă ani i-a murit tatăl, iar un an mai târziu mama. În această situație, preotul Martyrios l-a dus pe Moschion la mănăstirea Sfântului Hariton, oferindu-l spre îngrijire egumenului Pantoleon. În amintirea nepotului său decedat de tânăr, egumenul i-a schimbat lui Moschion numele în Maxim”².

În urma invadării Siriei și a Palestinei de către arabi, Maxim și ucenicul său, Anastasie, au plecat în Africa și ulterior la Roma, „reușind să determine rezistența bisericească și revolta politică a acestor provincii împotriva autorităților de la Constantinopol. Ca urmare a acestor acte subversive și de instigare la rebeliune, Maxim și papa Martin au fost arestați și

¹ *Ibidem*, p. 254.

² *Ibidem*, p. 256.

aduși la Constantinopol, unde au fost învinuiți de trădare și de facilitare prin acțiunile lor destabilizatoare a ocupării Orientului și nordului Africii de către arabi. «Viața siriacă» se încheie cu relatarea acțiunilor antiimperiale și antiierarhice întreprinse de Maxim în Constantinopol în așteptarea procesului său. Partea pierdută a vieții poate fi însă reconstituită din rezumatul păstrat în două cronici siriene târzii. Acestea ne descriu condamnarea și sfârșitul «binemeritat» al lui Maxim, dar indică drept motiv al condamnării nu hristologia sa, ci «origenismul» său¹.

Ioan Ică înclină să accepte drept autentică versiunea siriacă a vieții Sfântului Maxim, „întrucât - afirmă acesta - contextul palestinian ni se pare a oferi un mediu infinit mai plauzibil pentru formarea teologică a Sfântului Maxim decât capitala imperială”².

În continuarea tezei sale de doctorat, autorul vorbește despre monahismul palestinian, care a fost fondat de Sfinții Eftimie cel Mare și Sava cel Sfințit. Pornind de la realizările celui din urmă, se spune că acesta „a transformat deșertul în cetate”³.

Ioan Ică prezintă criza origenistă din veacul al VI-lea și dovedește că învățătura hristologică eretică luată în discuție și condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol, din 553, a aparținut lui Evagrie Ponticul, însă, în pofida acestui fapt, adevăratul părinte al origenismului eretic din acest secol a fost Ștefan Bar Sudaili. Acest „Ștefan pare a fi fost autorul esotericei cărți mistice puse în circulație în spațiul sirian sub numele «Cartea Sfântului Ierotei»”⁴, căreia autorul îi face o prezentare.

În această parte a tezei de doctorat ne sunt înfățișate elementele sintezei maximiene, elaborate în tradiția monahismului

¹ **Ibidem**, p. 257.

² **Ibidem**, p. 262.

³ **Ibidem**, p. 263.

⁴ **Ibidem**, p. 273.

palestinian, dar și origenismul și gnosticismul lui Evagrie Ponticul, pe care părintele Gabriel Bunge încearcă să îl reabiliteze.

Tot aici este pomenit și Sfântul Dionisie Areopagitul, despre care autorul cărții consemnează: „Cealaltă figură patristică decisivă și reprezentativă pentru spațiul spiritual și teologic palestinian, înaintea apariției Sfântului Maxim Mărturisorul, este fără îndoială mult disputată și controversată figură teologică a autorului necunoscut al *Corpusului Areopagitic*”¹. Despre opera acestuia, Ioan Ică menționează faptul că „savanții au reușit să circumscrie destul de precis coordonatele spațio-temporale ale identificării datei și locului apariției «Areopagiticelor»: Siria occidentală sau Palestina ultimelor decenii ale secolului al V-lea sau primelor decenii ale secolului al VI-lea. În ce privește chestiunea identității personajului real disimulat sub pseudonimul «Dionisie Areopagitul», tentativele întreprinse au epuizat practic toate personajele istorice cunoscute în Siro-Palestina epocii. Ipoteza cea mai plauzibilă, afirmată de savantul georgian Nucubidze, în 1942 și de Honigmann, în 1952, și relansată recent de J. M. van Esbroeck, în 1993 și de A. Golitzin, în 1994, pledează în favoarea lui Petru Ivireanul, faimos ascet palestinian de origine georgiană, devenit Episcop al Maiumei la jumătatea secolului al V-lea. Întrucât însă nimeni nu poate invoca argumente decisive, erudiții occidentali actuali par a împărtăși tot mai mult sentimentul definitivei insolubilități a chestiunii identității precise a autorului «Areopagiticelor»”². Ioan Ică prezintă și opiniile unor teologi despre opera atribuită Sfântului Dionisie. Dintre aceștia îi menționăm pe: P. Trembelas, J. Meyendorff, I. Romanidis, V. Lossky, Hans Urs von Balthasar, Alexander Golitzin și Andrew Louth.

¹ *Ibidem*, p. 291.

² *Ibidem*, p. 292-293.

În volumul intitulat: „Et introibo ad Altare Dei. The Mystagogia of Dionysius Areopagita with Special Reference to its Predecessors in Eastern Christian Tradition”, Golitzin înfățișează viziunea Sfântului Dionisie, arătând atât asemănările, cât și deosebirile dintre acesta și Evagrie Ponticul.

Ultimul capitol al tezei de doctorat a Părintelui Ioan Ică este intitulat: „Teologia maximiană ca Mystagogia Trinitatis”. În acesta autorul menționează că „specificul monahismului palestinian era dat de împletirea dintre tradiția mistagogică și fidelitatea față de dogma hristologică de la Calcedon. În virtutea acestei conjuncții dintre spiritualitate și dogmă, putem vorbi de o centrare nu doar hristologică, ci și trinitară a mistagogiei, astfel că s-a constituit o adevărată mystagogia Trinitatis; manifestarea acesteia din urmă făcându-se atât sub forma unei trinitarizări a mistagogiei, cât și a unei mistagogizări a Treimii. Mystagogia Trinitatis avea să reprezinte punctul de convergență esențial care susține întreg edificiul atât al dogmaticii ecleziale, cât și al spiritualității ecleziale și monahale. Sfânta Treime va fi în inima răspunsului dat de Sfântul Maxim atât origenismului, cât și monofizitismului (monoenergismului și monotelismului)”¹.

Autorul cărții vorbește despre disputa „teopashită” în jurul trisaghion-ului monofizit și implicațiile acesteia, explicând inițial semnificația generală a cântării „întreit-sfinte” în Liturgia și dogmatica Bisericii Răsăritene. Pentru autorul tezei de doctorat, „cântarea «întreit-sfântă» a jucat și joacă un rol esențial în structura și în interpretarea Liturghiei euharistice a Bisericii. Referința biblică clară este la teofania avută de profetul Isaia (6,3) în templu, teofanie ce anticipează profeția venirii lui Emanuel din Isaia 7. Sensul general al invocării teofaniei din Isaia 6,3 și a cântării «întreit-sfinte» a serafimilor cu acest prilej este ideea potrivit căreia teofania supremă, întruparea lui Hristos,

¹ **Ibidem**, pp. 306-307.

se actualizează la fiecare Liturghie în venirea lui Hristos în darurile euharistice consacrate. De aceea, este cu totul potrivit să ne alăturăm serafimilor și celorlalte ființe cerești, aclamând sfințenia lui Dumnezeu în timpul Liturghiei, în care recunoaștem venirea Sa. Proclamarea «sfințeniei», «Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot», vestește transcendența, separația lui Dumnezeu față de lume; iar anunțarea faptului că «tot pământul este plin de slava Sa» vestește imanența lui Dumnezeu în arătarea Sa în creație”¹. „Conform tradiției, acest imn a fost introdus în Liturghie pentru prima dată la Constantinopol, de Patriarhul Proclu, cu ocazia cutremurului din anul 430. Cert este, din punct de vedere istoric, faptul că imnul a cunoscut două interpretări diferite: în timp ce la Constantinopol, la Ierusalim și în Occident el era considerat ca adresându-se Sfintei Treimi, în Siria și în Egipt se socotea că el este adresat lui Hristos”².

„Adaosul «teopashit» - «Cel ce Te-ai răstignit pentru noi» - introdus de Patriarhul monofizit Petru Fullo la Antiohia, în anul 471, a declanșat un imens scandal în Bisericile Răsăritene și între teologi. În acest fel, s-a ajuns la așa-numita controversă «teopashită»”³.

Pentru a se pune capăt acestei controversă, în anul 634, a fost convocat un sinod, în Cipru. La lucrările acestuia „au luat parte Patriarhul Cyrus al Alexandriei, împreună cu cinci Episcopi egipteni, Patriarhul Sofronie al Ierusalimului, împreună cu opt Episcopi palestinieni, Arcadie, Episcopul Ciprului, iar Papa Romei, Honorius, și Patriarhul Serghie al Constantinopolului, au trimis reprezentanți”⁴. La sinod a fost invitat și Sfântul Maxim Mărturisitorul, care nu a participat,

¹ **Ibidem**, p. 309.

² **Ibidem**, p. 311.

³ **Ibidem**.

⁴ **Ibidem**, p. 314.

însă l-a trimis în Cipru pe Anastasie, ucenicul său, cu un tomos dogmatic împotriva monoenergismului.

„În sinodul cipriot se pare că s-au înfruntat intransigența dogmatică a Patriarhului Sofronie și concesiile politice ale lui Arcadie, căci Episcopul cipriot s-a eschivat, așteptând să vadă cum vor evolua lucrurile și remițând întreaga chestiune spre soluționare împăratului Heraclie. Acesta va reacționa patru ani mai târziu, în 638, prin decretul ekthesis, prin care impunea să se vorbească de o singură voință în Hristos și pentru care a obținut adeziunea tuturor celor patru Patriarhi, cu excepția lui Sofronie al Ierusalimului, care se afla la acea vreme în Palestina ocupată de arabi. Mutându-se la Domnul, în anul 639, Sfântul Sofronie a încredințat toată povara rezistenței teologice antimonotelite pe seama ucenicului său, Maxim”¹.

Ioan Ică redă epistola Sfântului Sofronie al Ierusalimului în care acesta respinge adaosul „teophasit” din trisaghion. Sfântul Părinte scria printre altele că „trisaghion-ul este o laudă «mai dulce decât mierea» atunci când este cântată după cum se cuvine, dar adaosul «amestecă în mierea ei o otrăvă de moarte»”².

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul nu exista compromis în ceea ce privește învățătura de credință a Bisericii, de aceea „a dezvoltat o critică devastatoare și implacabilă la adresa hristologiei severiene, căreia îi opune rigoarea hristologiei neocalcedoniene. Cele două elemente ale acestei absolut remarcabile și unice în felul ei tentative de hristologie speculativă, reprezentând punctul cel mai avansat al hristologiei patristice în tradiția răsăriteană și nedepășit până astăzi, îl constituie, pe de o parte, critica implacabilă a teoriei «naturii compuse» a lui Sever din Antiohia, iar, pe de altă parte, substituirea acestei teorii deficitare cu cea a «ipostasului compus» al lui Hristos, pentru

¹ **Ibidem.**

² **Ibidem**, p. 315.

că Hristos realizează paradoxul unic al unui ipostas compus, fără natură compusă. Conform acestei teorii, Logosul divin a asumat o natură umană integrală (nu simple proprietăți umane naturale lipsite de natură) enipostaziind-o în ipostasul Său de Fiu veșnic al Tatălui. În acest ipostas filial veșnic natura umană își primește, în același timp, existența cât și individuația. Sfântul Maxim Mărturisitorul a găsit în dogma trinitară cheia cu ajutorul căreia a rezolvat impasurile hristologice ale monoteiștilor și monoenergiștilor. Atât în Treime, cât și în Hristos, voința și energia sunt ale naturilor, nu ale ipostasului; de aceea, dacă în Treime există trei ipostasuri dar o singură ființă, voință și energie, în Hristos există un singur ipostas și două naturi, voințe și energii”¹.

„Prezența învățăturii despre Sfânta Treime în gândirea teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul n-a fost determinată doar de angajarea sa nemijlocită în polemica cu adaosul monofizit la trisaghion, ci învățătura despre Sfânta Treime apare în locuri centrale în toate scrierile sale. Aceste lucrări sunt alcătuite în totalitate din genul literar al «întrebărilor și răspunsurilor», al comentariilor biblice și patristice și sunt destinate unui public prin excelență monastic. În toate aceste opere, se resimte intensă atât influența origenismului, cât și efortul, nu mai puțin limpede, de a-l «revizui» tacit, plasând viziunea cosmologică și teologia spirituală de inspirație origeniană și origenistă în cadrele sigure ale triadologiei capadociene și ale hristologiei dogmatice neocalcedoniene”².

În continuarea tezei sale de doctorat, Ioan Ică prezintă lucrările Sfântului Maxim Mărturisitorul, indicând locurile în care este dezvoltată învățătura sa despre Sfânta Treime. Prima dintre acestea este „Quaestiones et dubia”. „În aceste răspunsuri

¹ *Ibidem*, p. 321.

² *Ibidem*, p. 322.

la diferite întrebări privitoare la sensul unor pasaje biblice sau expresii patristice cititorul atent poate descoperi prima schiță a unora dintre amplele dezvoltări pe teme similare cuprinse în mult mai cunoscutele și faimoasele «Ambigua» și «Thalassiana»¹.

„Ambigua” este cea mai profundă scriere a Sfântului Maxim. Comentariile din această carte i-au fost dedicate Arhiepiscopului Ioan de Cyzic. Acesta a fost inițial egumen al mănăstirii Sfântului Avramie de pe Muntele Măslinilor, iar ulterior, a ajuns Arhiepiscop. „Ambigua reprezintă cea mai profundă și mai complexă dintre toate operele teologico-spirituale maximiene, constituind foarte probabil un fel de punct culminant și de veritabilă sumă a gândirii patristice grecești din toate timpurile. Explicațiile diferă atât în ce privește dimensiunile cât și complexitatea. Unele dintre ele sunt simple glose gramaticale sau filologice, dar altele sunt veritabile tratate, elaborate după o extrem de savantă arhitectonică interioară. Între acestea se detașează câteva extrem de ample și de savant elaborate și care alcătuiesc veritabili piloni ai gândirii teologice maximiene”². „Motivul teologic fundamental care susține toate explicațiile mistico-teologice din *Ambigua* este acela al reciprocității ontologice dintre Dumnezeu și om (Arhetip - chip), actualizat prin relația reciprocă de iubire care realizează un veritabil schimb ontologic între Dumnezeu și om, declanșând și desăvârșind dubla mișcare de înomenire a lui Dumnezeu și de îndumnezeire a omului. Iubirea îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu pentru iubirea sa față de Dumnezeu și înomenește pe Dumnezeu prin om pentru iubirea Lui de oameni, făcând printr-un schimb bun pe Dumnezeu om pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu pentru înomenirea lui Dumnezeu; căci Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se activeze pururea și în toți

¹ *Ibidem*, p. 323.

² *Ibidem*, p. 325.

taina încorporării Sale. Căci se zice că Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele. Și așa de mult s-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, în puterea iubirii, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cât omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți”¹.

O altă carte a Sfântului Maxim Mărturisitorul este „Răspunsuri către Talasie” sau „Thalassiana”. Autorul tezei de doctorat consemnează: „Dacă în «Ambigua» predomina accentul speculativ și teoretic, în «Thalassiana» dezvoltările sunt mai concret duhovnicești. Și aici pot fi distinse câteva răspunsuri-cheie care susțin ca niște piloni întreg edificiul interpretărilor biblice și spirituale”². „Astfel de texte-cheie sunt «Răspunsul 22 despre împărțirea de către Dumnezeu a veacurilor (eonurilor) în veacuri rezervate înomenirii lui Dumnezeu și veacuri rezervate îndumnezeirii omului». Aceasta are loc în conformitate cu sfatul Său cel din veci de a se uni în chip neamestecat cu firea omenească, însă nu numai prin întruparea Sa în natura umană a lui Iisus Hristos, ci și prin încorporarea Sa în modurile virtuților și rațiunile ființelor, prin care Dumnezeu pururea vrea să se facă om în cei vrednici. În prelungirea «Răspunsului 22» trebuie citit nemijlocit și «Răspunsul 60» privitor la taina lui Hristos rânduită dinainte de veacuri, căci această taină este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a umanității într-un singur ipostas. Aceasta este taina cea mare și ascunsă, aceasta este ținta fericită pentru care s-au întemeiat toate, acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor. Privind spre această țintă finală, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor, fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos

¹ *Ibidem*, p. 326.

² *Ibidem*, p. 342.

au primit toate veacurile și cele aflătoare înăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos”¹.

Făcând o comparație între cele două cărți menționate, Ioan Ică afirmă că „referințele exacte la misterul Treimii în «Thalassiana» sunt mult mai reduse decât în «Ambigua»”².

O altă lucrare a Sfântului Maxim, despre care vorbește autorul tezei de doctorat, este „Capitole teologice și iconomice”, în care acesta explorează relația esențială dintre „teologie” și „iconomie”. Ioan Ică spune că pentru Sfântul Părinte „cheia unității dintre «iconomie» și «teologie» este sesizată în relația reciprocă dintre cele două ipostasuri ale Logosului divin: Logosul cosmic, încorporat în întreaga realitate și devenit într-un fel misterul ultim al lumii, și Logosul divin în identitatea sa trinitară ultimă. Între aceste două aspecte, se instituie o mișcare circulară care explică întregul dinamism mistic ultim al creației: pe de o parte, creația lumii presupune o permanentă mișcare de întrupare, de diferențiere, de pogorâre a Logosului în multiplicitatea creaturilor; pe de altă parte, finalizarea acestei mișcări presupune unificarea, concentrarea și simplificarea ei, urmând mișcarea ascensională a Logosului în înălțarea Sa la Tatăl. Pentru a reduce multiplicitatea de la sine, Logosul Se preface în această multiplicitate, asceza și contemplația făcându-L vizibil drept sensul și miezul ascuns al tuturor celor ce sunt”³.

În continuarea cărții sale, Ioan Ică prezintă două opuscle maximiene: „Capita XV” și „Capita gnostica”, afirmând că acestea „clarifică și sintetizează esența argumentației din cele «200 capete teologice și iconomice». Unul din meritele decisive ale acestor două opuscle este acela de a esențializa la maximum argumentația, plasându-ne, astfel, în fața a ceea ce

¹ **Ibidem**, pp. 342-343.

² **Ibidem**, p. 344.

³ **Ibidem**, p. 354.

am putea numi una din structurile de profunzime ale întregii gândiri maximiene”¹.

O altă importantă lucrare a Sfântului Maxim Mărturisitorul pomenită de Ioan Ică, este „Mistagogia”. Autorul tezei de doctorat afirmă despre aceasta: „Capodopera și în același timp cea mai adecvată introducere în cosmosul gândirii teologice maximiene o constituie, incontestabil, «Mistagogia» sa. Importanța ei contrastează în chip vădit cu scurtimea ei. Prin concentrarea discursului și prin arhitectura extrem de clară a compoziției, «Mistagogia» este, în același timp, una din lucrările cele mai deconcertante și enigmatice din ansamblul operei maximiene”². „Lucrarea este structurată în două părți inegale precedate de un prolog, ultimul capitol funcționând ca rezumat și concluzie. Capitolele primei părți (1-7) ample, detaliază corespondentele existente între Dumnezeu, Biserică, cosmos, om și Scriptură. Foarte scurte (mai degrabă aluzive) capitolele părții a doua (8-23) oferă o dublă interpretare a riturilor Liturghiei euharistice. Capitolul 23 cuprinde două rezumate ale întregii lucrări, plus o serie de considerații de ordin ascetic și mistic”³.

„Prin «Mistagogia» sa, Sfântul Maxim a obținut un dublu efect: a dat ascezei monastice o lărgire liturgică și a propus monahilor cultul exterior al Liturghiei ca bază valabilă a ascensiunii mistice. De asemenea, «Mistagogia» realizează sinteza între isihasmul evagrian și sacramentalismul dionisian. Separat unul de altul, cultul gnostic al lui Evagrie risca să se evapore într-un spiritualism ireal, iar cultul ierarhic al lui Dionisie risca să se sclerozeze într-un formalism fără suflet. A fost meritul lui Maxim de a fi simțit pericolul acestei disocieri și de a fi integrat din nou intelectua gnostică în acțiunea liturgică”⁴.

¹ **Ibidem**, p. 362.

² **Ibidem**, p. 366.

³ **Ibidem**, p. 367.

⁴ **Ibidem**, p. 369.

„Cu remarcabilul și unicul ei echilibru între obiectiv și subiectiv, între cosmic și antropologic, între divin și uman, între grija de sine și preocuparea de ceilalți, Mistagogia maximiană este guvernată de la un capăt la altul de o logică paradoxală: logica trinitară. În ciuda caracterului ei fragmentar și rezumativ, ea reușește să ofere o intuiție în misterul total al Bisericii ca mister al lui Dumnezeu și al întregului cosmos. Între cosmos, om și Biserică există o perihoreză ontologică al cărei fundament și model îl reprezintă misterul trinitar al lui Dumnezeu. Conștiința mistică a unității dintre macrocosmos și microcosmos, dintre om și Dumnezeu realizată în Hristos și trebuind să fie actualizată de către fiecare creștin în parte, constituie o trăsătură distinctivă a gândirii mistagogice maximiene. Nodul acestor conexiuni îl reprezintă obiectiv Hristos iar subiectiv sufletul uman, între care mediază Biserica. Biserica rememorează omului structura sa microcosmică și corelațiile invizibile care îl leagă de ansamblul existenței, îndemnându-l să se implice responsabil în actualizarea medierilor polarităților la nivel macrocosmic, începând cu polaritățile inerente propriei sale ființe individuale unificate prin asceză și cu tămăduirea rănilor trupului social al umanității prin milostenie și fapte bune. Sufletul care descoperă și îmbrățișează în el misterul Bisericii depășește toate diviziunile și particularitățile, astfel încât parțialitatea sa să includă catolicitatea întregii existențe, așa cum Biserica unește în sinaxa euharistică totalitatea cosmosului”¹.

Altă scriere a Sfântului Maxim Mărturisitorul despre care vorbește Ioan Ică este: „Comentariul la Tatăl nostru”, care „nu este atât o explicație, cât o inițiere efectivă în misterul «teologiei» și «iconomiei» divine și în participarea noastră la acest dublu mister. După un prolog și o variațiune pe tema relației dintre «frică-iubire», urmează o introducere generală care

¹ **Ibidem**, pp. 386-387.

leagă cererile rugăciunii de principalele mistere ale mântuirii și arată cum ne putem însuși, prin rugăciune, roadele acelor taine, încheindu-se cu un excurs cu privire la distincția dintre făgăduință și rugăciune. Corpul principal al scrierii este dedicat interpretării aprofundate a semnificațiilor celor șapte cereri ale rugăciunii «Tatăl nostru»¹.

În ultimul subcapitol al tezei sale de doctorat, intitulat „Treimea implicată în misterul iubirii: testamentul spiritual maximian”, Ioan Ică scrie: „Teologia trinitară maximiană transmite un alt mesaj decât cel al teologiei trinitare occidentale. Fidelă tradiției patristice, ea a evitat să se angajeze în speculații analogice hazardate și inutile asupra misterului trinitar, preferând să evidențieze modul concret de realizare analogic-ascetică a structurilor ontologice ale acestui mister în practica de zi cu zi. Așa se face că atât în Liturghie, cât și în Tatăl nostru, contemplația mistică a teologiei se finalizează în asceza cotidiană și concretă a iubirii de săraci sau în iubirea față de semenii care ne-au greșit. Criteriul ultim și infailibil al experienței misterului trinitar de către creștini este, astfel, iubirea de semenii, iubirea de săraci, mergând până la martiriu”².

„Teologia maximiană - nu trebuie uitat acest lucru nicio clipă - este o teologie prin excelență monastică, ascetico-mistică, spirituală. În ciuda caracterului lor adesea savant, toate operele maximiene nu sunt lucrări de erudiție scrise în liniștea unei biblioteci pentru un public intelectual și urmărind obiective academice. Ele toate au fost scrise în contextul viu al formării duhovnicești, în cadrul unor comunități monahale concrete. Și ele rezumă și dezvoltă nu altceva decât tezaurul teologic și achizițiile antropologice ale experienței monahismului creștin. Acest fapt esențial explică nu numai geneza și stilistica specifică scrierilor

¹ *Ibidem*, p. 387.

² *Ibidem*, p. 399.

maximiene, dar și finalitatea lor existențială concretă. Într-o astfel de lectură de tip monahal, Scriptura, Părinții și dogmele nu erau supuse unei analize intelectuale - exterioare -, ci mai degrabă unei asimilări existențiale, al cărei scop era nu cunoașterea detașată, cât întruparea însăși a substanței revelate și spirituale vehiculate de aceste scrieri. Această fidelitate de ucenic față de Părinții spiritualității monastice explică și infinita discreție cu care Sfântul Maxim a corectat tensiuni și dezechilibre potențiale din gândirea acestora, angajându-se nu atât într-o critică devastatoare, cât într-o rescriere, mai exactă din punct de vedere dogmatic, a marilor teme teologice, exegetice și spirituale ale acestor maeștri. Acolo unde teologia oficială a preferat să condamne inutil, Sfântul Maxim a redresat tacit și nepolemic, adeseori comentariul său mulându-se atât de exact pe liniile textelor meditate, încât pare o simplă repetiție a lor. Doar un cuvânt, o nuanță schimbă accentul și evită pericolele potențiale ascunse în aceste texte spirituale”¹. „Teologia monastică este un gen cu totul diferit de cel al teologiei polemice, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul n-a practicat genul polemic decât atunci când a simțit că este absolut necesar și fără a renunța nicio clipă la stilul fundamental monastic al teologiei sale. Astfel, prologurile epistolelor sau opusculilor polemice, arată că ardoarea luptelor teologice nu l-au deturnat niciodată de la meditațiile monastice obișnuite”².

Sfântul Maxim Mărturisitorul a tratat tema iubirii într-o epistolă și în cele „400 de capitole despre iubire”. Ioan Ică observă că „spre deosebire de teologia trinitară occidentală, Sfântul Maxim nu separă contemplația trinitară de asceza și practica cotidiană a iubirii, care are relevanță nu doar teologică, ci și ontologică”³.

¹ **Ibidem**, p. 400.

² **Ibidem**, pp. 401-402.

³ **Ibidem**, p. 417.

Autorul tezei de doctorat consideră „Cuvântul ascetic” și cele „400 de capitole despre iubire” drept testamentul spiritual al Sfântului Maxim Mărturisitorul. „Iubirea, arată Cuvântul ascetic, concentrează în ea toate poruncile lui Hristos, precum și scopul întregii economii a venirii Domnului în trup. Prin tot ceea ce a făcut, Hristos S-a străduit până la moarte, în chip omenesc, pentru porunca iubirii. Altfel spus, ne-a arătat modul în care oamenii pot depăși obstacolele puse în calea realizării depline a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. În ultimă instanță, aceste obstacole sunt cuprinse în patimile generate de «iubirea de plăcere» și «fuga de durere», care caracterizează existența umană căzută. Căutând plăcerile și fugind de durerile și supărările produse de semenii, oamenii au uitat de porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Obstacolul principal în calea iubirii de Dumnezeu și de semenii este împătimirea după cele materiale. În goana irațională după plăcere, noi, oamenii, am ales mai mult cele materiale în loc de porunca iubirii și îngrijindu-ne de ele, ne războim cu oamenii”¹.

În anexele tezei de doctorat, autorul prezintă: Un fragment din „Cuvântul la Bunavestire” al Sfântului Sofronie al Ierusalimului; o parte din epistola Sfântului Sofronie al Ierusalimului către Arcadie al Ciprului; „Viața siriacă” a Sfântului Maxim Mărturisitorul; o completare la „Viața siriacă” a Sfântului Maxim Mărturisitorul; „Epistola a doua” a Sfântului Maxim Mărturisitorul către avă Toma; sfârșitul inedit al „Epistolei a opta” a Sfântului Maxim Mărturisitorul către preotul Iordanes; „Capita XV” a Sfântului Maxim Mărturisitorul; „Capita gnostica 1-7” a Sfântului Maxim Mărturisitorul; operele Sfântului Maxim Mărturisitorul (prezentări, date, ediții, traduceri românești, fragmente de lucrări, scrieri neautentice), precum și concordanța numerotației paragrafelor la „Ambigua”.

¹ *Ibidem*, pp. 401-402.

b. Cărți cu conținut patrologic

Bârlădeanu Calistrat, *Apocalipsa și Părinții bisericești din primele secole*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 24, 1900-1901, pp. 201-209.

Bulacu Mihail, *Spiritul catehezei patristice în școala românească*, București, 1937.

Bulacu Mihail, *Noblețea educației creștine după Sfântul Ioan Hrisostom*, București, 1940.

Bulacu Mihail, *Conștiința creștină după Catehezele Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului*, București, 1941.

Bulacu Mihail, *Educația creștină pentru copii și tineri, după Sfântul Ioan Hrisostom*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1946.

Bulacu Mihail, *Omilia despre predică a Sfântului Ioan Hrisostom*, București, 1946.

Ciurea Alexandru, *Noțiunea de Biserică, rolul doctrinar și sfințitor al Bisericii, după Sfântul Irineu*, Iași, 1940.

Corneanu Nicolae, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1987.

Căciulă Olimp, *Anatematisme Sfântului Chiril al Alexandriei*, București, 1937.

Căciulă Olimp, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin după tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938.

Călugăr Dumitru, *Sfântul Ioan Gură de Aur*, Editura Arhiepiscopiei Sibiu, 1936.

Călugăr Dumitru, *Sfinți și Părinți ai Bisericii*, Editura Arhiepiscopiei Sibiu, 1936.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Epistola dogmatică „De communicatione idiomatum ad Flavianum” a lui Leon I cel Mare, Episcop al Romei. Interpretare*, București, 1912.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Literatura apologetică creștină greacă*, București, 1912.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Epistola către Diognet și Aristide. Studiu*, Pitești, 1927.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Firmicus Maternus: „De errore profanorum religionum libellus ad Constantinum et Constantem Augustos”*, Pitești, 1927.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Comentariu asupra Apologiei lui Teofil, Episcopul Antiohiei „Către Autolic”*, Pitești, 1927.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Istoria elocinței creștine de la Iisus Hristos până azi. Introducere în Istoria bisericească și patrologie*, Craiova, 1927.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Istoria nestorianismului cu Sinodul al treilea Ecumenic (431 d.Hr.)*, Pitești, 1927.

Chiriac Dimancea Nicolae, *Istoria literaturii vechi creștine (Patrologia)*, vol. I, partea 1, Ploiești, 1932.

Ciurea Alexandru, *Noțiunea de Biserică, rolul doctrinar și sfințitor al Bisericii după Sfântul Irineu*, Iași, 1940.

Dincă Atanasie, *Sfântul Teodor Studitul. Viața și opera*, București, 1940.

Dincă Atanasie, *Cuvintele Sfântului Teodor Studitul*, București, 1940.

Drăgulin Gheorghe, *Identitatea lui Dionisie Pseudo Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

Florea Petru, *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu Mureș, 1998.

Frateș Toma, *Studiu aprofundat din opera teologică asupra vieții și scrierilor Sfântului Vasile cel Mare*, Arhiepiscop

al Cezareei Capadociei, ale Sfântului Grigorie Teologul și ale Sfântului Ioan Hrisostomul, Arhiepiscopul Constantinopolului, Tipografia Ciurcu & Com., Bocifalu-Săcele, 1905.

Grosu Nicolae, *Preacuviosul Teodor Studitul. Viața și opera*, Kiev, 1907.

Ică Pr. Ioan, dr. Alexandros Kalomiros, diac. Andrei Kuraev, pr. Doru Costache, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

Ionescu Șerban, *Atitudini etico-sociale scoase din viața Sfântului Ioan Hrisostom urmate de o expunere a doctrinei sale morale*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1920.

Iordăchescu Cicerone, *Sfântul Ioan Damaschin. Studiu patristic*, Iași, 1912.

Iordăchescu Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, trei volume, Iași: 1934, 1935 și 1940 (acesta este primul tratat de Patrologie în limba română).

Joantă Serafim, *România. Tradiție și cultură isihastă (Roumanie. Tradition et culture hesychastes)*, teză de doctorat publicată în colecția „Spiritalitate orientale”, Paris, 1987, (tradusă și publicată în limba română, în 1994).

Lăncrănjan Ioan, *Personalitatea morală a Sfântului Ioan Hrisostom*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1937.

Loichiță Vasile, *Doctrina Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Preacurată*, Cernăuți, 1937.

Micle Veniamin, *Sfântul Grigorie Decapolitul. Viața și minunile*, București, 1992.

Moisescu Iustin, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, publicată în „Candela”, nr. 50-52, 1939-1941, pp. 116-238.

Munteanu Nicodim, *Din viețile sfinților. Sfântul Ioan Gură de Aur, 13 noiembrie*, Tipografia Mănăstirii Neamț, 1928.

Petrescu Antim, *Epistola către Diognet. Studiu patristic*, București, 1902.

Plămădeală Antonie, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și în teologia contemporană*, în „Studii Teologice”, nr. 5-8, 1972, pp. 325-625, (teză de doctorat).

Plămădeală Antonie, *Prima traducere a manualului lui Epictet în românește*, Sibiu, 1984.

Pop Irineu, *Sfântul Irineu de Lyon polemist și teolog*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998.

Popescu Nicolae, *Niceta Episcopus Remesiana: De psalmodiae bono*, Editura Seminarului de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române de la Facultatea de Teologie din București, 1931.

Popescu Simeon, *Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Cesareei Capadociei. Viața și minunile sale*, Sibiu, 1906.

Popescu Teodor, *Două omilii ale Sfântului Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, 1934-1936, pp. 90-106.

Popescu Teodor, *Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă (Însemnătatea Tradiției creștine pentru Ortodoxie)*, București, 1941.

Popescu Teodor, *Sfântul Vasile cel Mare*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1945, pp. 681-687.

Popoviciu Nicolae, *Începuturile nestorianismului. Cu specială considerație asupra anatematismelor Sfântului Chiril*, Sibiu, 1933.

Proviaan Constantin, *Activitatea pastorală și omiletică a Sfântului Ioan Hrisostom în Antiohia (386-398)*, Buzău, 1919.

Provincianu P. I. și Georgescu N. Șt., *Viața Sfântului Vasile. Prelucrare după Viețile Sfinților*, Câmpina, 1933.

Seviciu Timotei, *Sfântul Ioan Gură de Aur - Cuvioasa Olimpiada diaconița. O viață, o prietenie, o corespondență*, Editura DEISIS, Sibiu, 1997.

Sibiescu Vasile, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, București 1938, (teză de doctorat).

Sibiescu Vasile, *Actualitatea Sfântului Ierarh Ioan Hrisostom*, Buzău, 1946.

Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980 (volum de studii și articole).

Todoran Simion, *Sfântul Efrem Sirul, model de smerenie creștină*, Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1995.

Vasiliu Cezar, *Apologeți de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

Vornicescu Nestor, *Despre viața și opera Sfântului Vasile cel Mare. La 1600 ani de la trecerea sa către Domnul*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979.

Vornicescu Nestor, *Un filosof străromân de la Histria dobrogeană, Aeticus Histricus, autorul unei cosmografii și al unui alfabet (sec. IV-V)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

Vornicescu Nestor, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi: «Pătimirea Sfinților Epictet și Astion» (de la cumpăna secolelor III-IV)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.

Vornicescu Nestor, *Receptarea operei Sfântului Ambrozie în cultura românească, (secolele XIV-XX)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.

c. Studii și articole cu conținut patrologic

Abrudan Dumitru, *Vechiul Testament în scrierile Fericitului Augustin*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1963, pp. 141-154.

Abrudan Dumitru, *Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblica vechi testamentară*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-4, 1985, pp. 186-194.

Abrudan Dumitru, *Biblia în preocupările Sfinților Părinți (aspecte ale gândirii patristice referitoare la Sfânta Scriptură*, în Revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 6, 1989, pp. 26-33.

Achimescu Nicolae, *„Biserica primordială” în viziunea Sfinților Trei Ierarhi și posibilitatea receptării valorilor necreștine*, în „Altarul Banatului”, nr. 9-10, 1990, pp. 17-27.

Andreicuț Ioan, *Implicațiile morale ale cunoașterii și înțelegerii sfinților scriitori*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 4, 1989, pp. 113-120.

Alexandrescu Adrian, *Izvoare ale iconografiei în scrierile Părinților Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Gherman Patriarhul*, în „Studii Teologice”, nr. 4, 1990, pp. 71-84.

Alexe Gheorghe, *Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1959, pp. 73-84.

Angîru M., *Sistema dogmatică a lui Origen*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 2, 1906, pp. 231-235.

Apostol Vlasie, *Cuprinsul scrierilor morale și ascetice ale Sfinților: Vasile cel Mare, Efrem Sirul și Ioan Scărarul - un*

rezumat asupra biografiei lor, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 8, 1900, pp. 780-788 și 9, 1900, pp. 872-885.

Apostolu George, *Iubirea și milostenia după Sfântul Ioan Hrisostom*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numărul 1, 1989, pp. 50-68.

Arăpașu Teoctist, *Învățăturile Sfinților Trei Ierarhi, drep-tar permanent al preoțimii ortodoxe*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1954, pp. 33-39.

Arăpașu Teoctist, *16 veacuri de la moartea Sfântului Vasile cel Mare (379-1979)*, în „Almanahul Parohiei Ortodoxe Române din Viena pe anul 1979”, București, 1979, pp. 54-66.

Arăpașu Teoctist, *Sfântul Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor ordodocși români*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1979, pp. 69-81.

Arăpașu Teoctist, *Pilda luminoasă a Sfinților Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 1, 1989, pp. 106-107.

Axinia Vasile, *Valoarea omiletică a predicilor „Despre statui” ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Glasul Bisericii”, nr. 10-12, 1977, pp. 887-894.

Axinia Vasile, *Înfluența regulilor monahale ale Sfântului Vasile cel Mare asupra regulilor Sfântului Benedict de Nursia*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1979, pp. 498-510.

Axinia Vasile, *Dispoziții canonice ale Sfântului Vasile cel Mare privind femeia creștină*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 7-8, 1979, pp. 725-737.

Baba Teodor, *Opera exegetică a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4, 1988, pp. 25-36.

Baconsky Teodor, *Ioan Hrisostom (O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană)*, în volumul său „Râsul patriarhilor”, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 165-173.

Balca Nicolae, *Concepția Fericitului Augustin despre viața fericită (De beata vita)*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 3-4, 1962, pp. 185-190.

Balca Nicolae, *Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1962, pp. 183-201.

Balca Nicolae, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1968, pp. 498-511.

Balca Nicolae, *Învățătura despre Logosul întrupat ca paradigmă a vieții creștinului în teologia apostolică și patristică*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1970, pp. 272-291.

Banu Emanuel, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1980, pp. 81-94.

Banu Gheorghe, *Sfinții Trei Ierarhi modele de dascăli și păstori în Biserica creștină*, publicat în „Glasul Adevărului”, Buzău, nr. 86-88, 1998, pp. 16-20.

Barnea Ion, *Sfântul Chiril, Patriarhul Alexandriei*, în „Prinos închinat Înaltpreasfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a 80 de ani de vârstă, 50 de ani de preoție și 7 ani de patriarhat”, Tipografia cărților bisericești, București, 1946, pp. 74-84.

Basarab Mircea, *Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1970, pp. 3-10.

Basarab Mircea, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 286-300.

Băbuș Grigore, *Predică la Sfinții Trei Ierarhi*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1956, pp. 17-20.

Băbuș Grigore, *Predica și Sfinții Părinți*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 10, 1956, pp. 540-546.

Băbuș Grigore, *Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare privitoare la cult și rugăciune*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 5, 1958, pp. 446-453.

Băbuș Grigore, *Cele cinci cuvântări teologice ale Sfântului Grigorie Teologul*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 7-8, 1958, pp. 486-500.

Băbuș Grigore, *Opera catehetică a Sfântului Ciril al Ierusalimului și actualitatea ei*, în revista „Ortodoxia”, numărul 3, 1986, pp. 139-149.

Băjău Constantin, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 1-2, 1996, pp. 101-109.

Băjău Constantin, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Origen*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1997, pp. 103-113.

Băjău Constantin, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Tertulian și Lactanțiu*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-6, 1997, pp. 74-89.

Băjău Constantin, *Chipul gnosticului creștin la Clement Alexandrinul*, în „Analele Facultății de Teologie din Craiova”, nr. 2, 1997, pp. 100-107.

Băjău Constantin, *Problematica teologică a omiliilor praznicale ale Sfântului Grigorie al Nisei*, în „Analele Facultății de Teologie din Craiova”, nr. 3, 1997, pp. 66-74.

Băjău Constantin, *Conceptul de virtute și trăire morală în creștinism, după apologeții și scriitorii alexandrini*, în „Analele Facultății de Teologie din Craiova”, nr. 3, 1998, pp. 74-81.

Bălan Ioanichie, *Circulația „Scării” Sfântului Ioan Scărarul în mănăstirile românești*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8, 1980, pp. 857-865.

Bălan Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică”, nr. 11, 1907, pp. 389-403.

Bălan Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Unele calități ale oratoriei sale*, în „Revista Teologică”, nr. 1, 1908, pp. 19-28; nr. 2, 1908, pp. 70-79; nr. 3, 1908, pp. 113-118.

Bălan Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Propovăduirea prin personalitatea sa*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 4, 1908, pp. 162-165.

Bălan Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Părerile despre însemnătatea prediciei*, în „Revista Teologică”, nr. 5, 1908, pp. 205-209.

Bălașa Dumitru, *Sfântul Ignatie Teoforul și Nicodim de la Tismana*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-10, 1971, pp. 634-652.

Bălăceanu Ion, *Principii pastorale în opera Cartea regulei pastorale a Sfântului Grigorie cel Mare și actualitatea lor*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3, 1982, pp. 285-295.

Bălțat Visarion, *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Telegraful Român”, nr. 41-42, 1996, p. 3.

Bălțat Visarion, *Sfinții Trei Ierarhi și actualitatea lor astăzi*, în „Îndrumător bisericesc pe anul de la Hristos 1997”, Sibiu, 1997, pp.178-185.

Bârsănescu Ștefan, *Elemente de cultură pedagogică patristică în Țările Române în secolul al XV-lea. Semnificația filosofică-pedagogică a gândirii lui Ioan Hrisostom*, în volumul său „Pagini nescrise din istoria culturii românești (secolele X-XVI)”, Editura Academiei Române, București, 1971, pp. 93-95.

Bâzgan Gheorghe, *Principii omiletice în predica Sfinților Trei Ierarhi*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 3-6, 1979, pp. 292-303.

Belu Dumitru, *Hristologia lui Ignatie Teoforul*, în „Revista Teologică”, nr. 6-7, 1931, pp. 209-223.

Belu Dumitru, *Păcatul originar la Origen*, în „Revista Teologică”, nr. 11-12, 1935, pp. 436-460.

Belu Dumitru, *Sfinții Părinți despre trup*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1957, pp. 299-309.

Belu Dumitru, *Cu privire la predică în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 3-4, 1958, pp. 268-287.

Belu Dumitru, *Predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4, 1959, pp. 357-384.

Belu Dumitru, *Sfinții Părinți ca izvor omiletic*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1959, pp. 548-565.

Belu Dumitru, *Predica veacului de aur*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-5, 1964, pp. 304-311.

Belu Dumitru, *Unele opere clasice ale literaturii grecești închinat statului*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 7-8, 1964, pp. 357-369.

Belu Dumitru, *Predica post apostolică*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 4-6, 1966, pp. 367-393.

Belu Dumitru, *Predica lui Vasile de Seleucia*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 9-10, 1970, pp. 655-679.

Belu Dumitru, *Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1973, pp. 627-632.

Belu Dumitru, *Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1979, pp. 33-50.

Belu Dumitru, *Sfântul Grigorie Nisanul*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-9, 1982, pp. 499-505.

Bezdechi Ștefan, *Teoria pedepselor viitoare la Platon și Ioan Gură de Aur*, în „Anuarul de Studii Clasice”, volumul II, 1933-1935, Cluj Napoca, 1936.

Bezdechi Ștefan, *Sfântul Ioan Gură de Aur și Platon*, în „Revista Teologică”, nr. 9-10, 1944, pp. 404-417.

Bezdechi Ștefan, *Ce părere aveau Părinții Bisericii despre Platon?*, în „Revista Teologică”, nr. 11-12, 1944, pp. 503-513.

Bezdechi Ștefan, *Platon la Părinții Bisericii: Justin, Atenagora, Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian, Irineu,*

Teofil al Antiohiei, Ipolit, Metodiu, publicat în „Revista Teologică, nr. 1-2, 1945, pp. 53-60; nr. 6, 1945, pp. 243-248 și nr. 7-8, 1945, pp. 308-317.

Bogdaproste Gheorghe, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini după Fericitul Augustin*, în revista „Studii Teologice”, numerele 1-2, 1971, pp. 96-109.

Bordașiu Nicolae, *Chipul preotului după Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1961, pp. 97-106.

Bordașiu Nicolae, *Aspecte ale trăirii creștine în viața și opera Sfântului Grigorie Teologul*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1972, pp. 59-62.

Bordașiu Nicolae, *Frumusețea și serviciile vocației sacerdotale după Sfântul Grigorie Teologul*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1978, pp. 88-94.

Bordașiu Nicolae, *La Sfinții Trei Ierarhi*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1979, pp. 12-16.

Boroianu Dimitrie, *Clement al Alexandriei*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 8, 1906, pp. 888-899.

Boroianu Dimitrie, *Martirii și apostazii în concepția Sfântului Ciprian*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3, 1907, pp. 298-304.

Boroianu Dimitrie, *Concepția Sfântului Ciprian despre rugăciune*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5, 1907, pp. 536-550.

Boroianu Dimitrie, *Ciprian*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 12, 1907, pp. 1321-1338.

Braniște Ene, *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1953, pp. 220-237.

Braniște Ene, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1958, pp. 171-193.

Braniște Ene, *Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine: Nicolae Cabasila „Despre viața în Hristos”*, în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1962, pp. 13-25.

Braniște Ene, *Explicarea botezului în „Catehezele baptismale” ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1970, pp. 509-527.

Braniște Ene, *L'assemblée liturgique decrite dans les „Constitutions Apostoliques” et les differentes fonctions dans son cadre*, publicat în volumul „L'assemblée liturgique et les differentes roles dans l'assamblee”, Conferences Saint-Serge, Roma, 1977, pp. 93-130.

Braniște Ene, *Traduceri românești din scrierile omiletice ale Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 4-6, 1979, pp. 397-404.

Braniște Ene, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, în „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 238-264.

Braniște Ene, *Biserică și Liturghie în opera „Mystagogia” a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 1, 1981, pp. 13-22.

Braniște Marin, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1957, pp. 125-151.

Braniște Marin, *Elogiul prieteniei și al păcii la Sfinții Părinți Capadocieni*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1957, pp. 453-478.

Braniște Marin, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1957, pp. 649-672.

Braniște Marin, *Eshatologia în concepția lui Origen*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1958, pp. 440-453.

Braniște Marin, *Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1958, pp. 588-599.

Braniște Marin, *Momente și aspecte ale prieteniei Sfinților Părinți Capadocieni*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 1-3, 1962, pp. 40-56.

Braniște Marin, *Explicarea botezului în Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1970, pp. 509-527.

Braniște Marin, *Traduceri românești din scrierile omiletice ale Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 4-6, 1979, pp. 397-404.

Braniște Marin, *Sfânta Macrina, sora marelui Vasile*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1989, pp. 21-31.

Brătan Ilie, *Sfântul Grigorie Teologul*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1958, pp. 9-44.

Brătan Ilie, *Sfântul Ioan Gură de Aur - o înaltă autoritate morală*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12, 1973, pp. 981-983.

Brătan Ilie, *Sfântul Grigorie de Nazianz, dascăl ortodox*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-8, 1976, pp. 515-528.

Bria Ion, *Simțire tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1956, pp. 470-486.

Bria Ion, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisorul*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1957, pp. 310-325.

Bria Ion, *Teolog și teologie, după Sfântul Grigorie de Nazianz*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1958, pp. 168-172.

Bria Ion, *Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1971, pp. 74-84.

Bria Ion, *Interpretarea teologiei patristice*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1985, pp. 347-355.

Bria Vasile, *Hristologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1960, pp. 197-211.

Bria Vasile, *Elemente cultice și dogmatice în lucrările Sfântului Ambrozie: De sacramentis și De Mysteriis*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1960, pp. 339-351.

Bria Vasile, *Contribuția Sfântului Atanasie la fixarea dogmei hristologice*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1961, pp. 195-213.

Bria Vasile, *Imnul dragostei (I Corinteni 13,1-13) în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1961, pp. 427-436.

Bucevski Orest, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Omiliile despre pocăință*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1957, p. 625-631.

Buda Nicolae, *Cinstire Sfinților Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-2, 1985, pp. 56-58.

Bulacu Mihail, *Din filosofia creștină a școlii catehetice patristice*, în „Revista Teologică”, nr. 11, 1927, pp. 341-347.

Bulacu Mihail, *Sfântul Ioan Hrisostom ca predicator*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3, 1928, pp. 792-801.

Bulacu Mihail, *Însemnătatea predicii după Sfântul Ioan Hrisostom*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1928, pp. 886-892.

Bulacu Mihail, *Din filosofia creștină a școlii catehetice patristice*, în „Revista Teologică”, nr. 2-3, 1928, pp. 83-90; nr. 4-5, 1928, pp. 146-151.

Bulacu Mihail, *Formarea predicatorului după Sfântul Ioan Hrisostom*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 5, 1929, pp. 410-419.

Bulacu Mihail, *Problema conștiinței creștine după Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Studii Teologice”, numărul 1, 1938-1939, pp. 141-178.

Bulacu Mihail, *Educația creștină pentru copii și tineret, după Sfântul Ioan Hrisostom*, în volumul „Prinos închinat Înalt-

preasfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a 80 de ani de vârstă, 50 de ani de preoție și 7 ani de patriarhat”, Tipografia cărților bisericești, București, 1946.

Bulacu Mihail, *Omilia hrisostomică în Ortodoxia românească*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1975, pp. 523-540.

Bulacu Mihail, *Sfântul Ioan Hrisostom despre erezie, eretici și combaterea lor*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1976, pp. 98-115.

Bulacu Mihail, *Cuvântul lui Dumnezeu și Omilia ortodoxă a Sfinților Părinți*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1976, pp. 523-538.

Bunea Ioan, *Trăirea prin credință a Fericitului Augustin*, în „Revista Teologică”, nr. 6, 1937, pp. 224-232.

Bunea Ioan, *Scrieri patristice traduse de Samuil Micu Clain*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1976, pp. 985-993.

Busuioc Gheorghe, *Sfântul Ioan Gură de Aur, apostol al dragostei*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1969, pp. 22-38.

Busuioc Gheorghe, *Din învățăturile Sfântului Ioan Gură de Aur în legătură cu familia creștină*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1970, pp. 37-43.

Busuioc Gheorghe, *Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1977, pp. 616-621.

Buzdugan Costache, *Unitatea dogmatică a Bisericii după învățătura Fericitului Augustin*, în revista „Studii Teologice”, numerele 1-2, 1972, pp. 90-102.

Buzdugan Costache, *Dumnezeiasca Euharistie, taina unității Bisericii la Fericitul Augustin*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1973, pp. 47-62.

Buzdugan Costache, *Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1973, pp. 523-533.

Buzescu Nicolae, *Premisele unei filosofii creștine la Clement Alexandrinul*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1958, pp. 193-215.

Buzescu Nicolae, *Ideile sociale în operele Sfinților Trei Ierarhi*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1, 1959, pp. 66-71.

Buzescu Nicolae, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 ani de la nașterea sa 675-1975)*, în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1975, pp. 686-700.

Buzescu Nicolae, *Logosul în Protrepticul lui Clement Alexandrinul*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1976, pp. 48-71.

Buzescu Nicolae, *Logos și Kyrios în Stromatele lui Clement Alexandrinul*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1977, pp. 249-262.

Buzescu Nicolae, *Logos, trinitate și eclesiologie în Pedagogul lui Clement Alexandrinul*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-8, 1977, pp. 461-476.

Buzescu Nicolae, *Conceptul de „Evanghelie” la Origen*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1978, pp. 216-230.

Buzescu Nicolae, *Aspectul pnevmatic al eclesiologiei ortodoxe și importanța Tradiției la Sfântul Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 90-107.

Buzescu Nicolae, *Hristologia lui Origen*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-4, 1984, pp. 160-181.

Calciu Gheorghe, *Poezia religioasă a Sfântului Grigorie Teologul*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1974, pp. 8-15.

Calciu Gheorghe, *Crearea lumii expusă în Hexaimeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1975, pp. 633-641.

Caplat Simion, *Care zile sunt consfințite memoriei Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Candela”, nr. 1, 1908, pp. 49-51.

Caplat Simion, *Problema formei în predica Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numerele 7-8, 1965, pp. 702-714.

Caplat Simion, *Unele aspecte omiletice în Cuvântările morale și panegirice la Sfântul Vasile cel Mare*, în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1965, pp. 461-471.

Caplat Simion, *Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Dialogul și Fericitul Augustin*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1966, pp. 489-506.

Caraza Ion, *Doctrina hristologică a lui Leonțiu din Bizanț*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1967, pp. 321-333.

Caraza Ion, *Imnele Sfântului Efrem Sirul despre Maica Domnului*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1967, pp. 456-466.

Caraza Ion, *Doctrina despre învierea morților la Atenagora Atenianul și Tertulian*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 7-8, 1968, pp. 361-372.

Caraza Ion, *Doctrina euharistică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1968, pp. 528-542.

Caraza Ion, *Revelația divină în Hexaimeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 113-132.

Caraza Ion, *Catedra de Patrologie la Facultatea de Teologie și Institutul Teologic Universitar din București*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1981, pp. 542-546.

Căciulă Olimp, *Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, București, 1937.

Căciulă Olimp, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin după tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938.

Căliman Constantin, *La Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1, 1989, pp. 87-88.

Călugăr Dumitru, *Sfântul Vasile cel Mare*, în volumul „Sfinți și Părinți ai Bisericii”, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1936, pp. 26-34.

Călugăr Dumitru, *Actualitatea ideilor pedagogice în unele din lucrările Sfinților Trei Ierarhi*, în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1974, pp. 57-64.

Câdea Spiridon, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, în „Studii Teologice”, nr. 3-6, 1950, pp. 190-197.

Cândea Spiridon, *Sfântul Ioan Gură de Aur ca păstor sufletesc*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1957, pp. 922-927.

Cândea Spiridon, *Sfântul Antonie cel Mare*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 5-8, 1957, pp. 466-477.

Cândea Spiridon, *Chipul preotului după Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1961, pp. 97-106.

Cândea Spiridon, *Preoția creștină în concepția și prețuirea Sfinților Părinți ai Răsăritului*, în „Altarul Banatului”, nr. 7-9, 1992, pp. 26-32.

Cârstoiu Iustinian, *Activitatea Profetului Ilie în viziunea Sfântului Grigorie de Nazianz și a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-12, 1998, pp. 349-360.

Chifăr Nicolae, *Preoția în concepția Sfinților Trei Ierarhi*, în „Teologie și Viață”, nr. 8-10, 1994, pp. 9-17.

Chifăr Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur (344/354-407) - modelul preotului și teologului desăvârșit*, în „Cronica Episcopiei Hușilor”, volumul III, 1997, pp. 95-103.

Chilea Sebastian, *Despre ipotezele lui Origen*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1978, pp. 63-80.

Chirilă Ioan, *Cunoașterea lui Dumnezeu în lumina teologisirii Sfinților Trei Ierarhi*, în „Studia Universitatis Babeș Bolyai. Theologia Orthodoxa”, nr. 1-2, 1998, pp. 147-156.

Chirvasie Ioan, *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1958, pp. 475-484.

Chițescu Nicolae, *Teoria recapitulațiunii la Sfântul Irineu*, în „Studii Teologice”, nr. 1, 1938-1939, pp. 115-140.

Chițescu Nicolae, *Sfintele Taine (temeiuri biblice și patristice)*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1949, pp. 514-535.

Chițescu Nicolae, *Aspecte ale eclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1962, pp. 395-413.

Chițescu Nicolae, *A fost Sfântul Ioan Hrisostom semipelagian?*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 3-4, 1965, pp. 136-162.

Chițescu Nicolae, *A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sfântului Ioan Damaschin*, în revista „Ortodoxia”, numărul 2, 1976, pp. 305-348.

Chițescu Nicolae, *Aspecte eclesiologice în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 158-180.

Chițu Viorel, *Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului ca izvor pentru istoria cultului creștin*, în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1960, pp. 161-176.

Ciobotea Daniel, *Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre rugăciunile pentru cei adomiți în Domnul*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 9-12, 1976, pp. 643-654.

Ciocănelea Traian, *Sfântul Ioan Gură de Aur. Personalitatea sa*, în „Anuarul Academiei Teologice «Andreiane»”, Sibiu, 1927-1928, pp. 63-72.

Ciocoiu Aurel, *Desăvârșirea creștină după catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1957, pp. 233-243.

Ciudin Nicolae, *Temeiurile biblice și patristice ale ierarhiei bisericești*, în „Studii Teologice”, nr. 3-6, 1950, pp. 198-217.

Ciulei Marin, *Expunere succintă a antropologiei patristice din primele trei secole*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-6, 1998, pp. 209-258.

Colibă Mihai, *Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1965, pp. 241-253.

Colotelo Dumitru, *Tradiția apostolică a lui Ipolit și importanța ei ca izvor pentru istoria cultului creștin*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 6-8, 1975, pp. 476-488.

Colotelo Dumitru, *Sfinții Trei Ierarhi, modele permanente pentru păstorii de suflete*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1981, pp. 31-36.

Coman Constantin, *Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi, Contribuții la o ermineutică ortodoxă*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1990, pp. 130-137.

Coman Constantin, *Sfântul Grigorie Palama și teologia contemporană*, publicat în „Vestitorul Ortodoxiei”, nr. 90, 15 Martie 1993, pp. 1-9.

Coman Constantin, *Epistolele Sfântului Pavel către Tesaloniceni în interpretarea Părinților filocalici (Οι προς Θεσσαλονικείς Επιστολές του Αποστόλου Παύλου στην ερμηνεία των νηπτικών πατέρων)*, în volumul „Sfântul Apostol Pavel și Macedonia” - *Lucrările celui de al doilea Congres paulin internațional de la Bereea, 26-28 iunie 1996 (Β Παύλεια. Ο Απόστολος Παύλος και η Μακεδονία. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Βέροια, 26-28 ιουνίου 1996)*, Bereea, 1996, pp. 93-106.

Coman Vasile, *Învățămintele ale Sfinților Trei Ierarhi pentru problemele actuale ale Bisericii*, în „Biserica Ortodoxă Română” nr. 1-2, 1972, pp. 121-126.

Coman Vasile, *Sfântul Vasile Cel Mare, păstor de suflete*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 264-274.

Comșa Ioan, *Sfântul Grigorie de Nazians - Psalmi și rugă de seară*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1958, pp. 62-64.

Cordun Galaction, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre Sfântul Vasile cel Mare*, în „Cuvinte de viață pentru cei trudiți”, București, 1922, pp. 267-271.

Corneanu Nicolae, *Problema sufletului la scriitorul patristic Arnobiu de Sicca*, publicat în revista „Altarul Banatului”, nr. 9-10, 1944, pp. 387-391.

Corneanu Nicolae, *Traducerile românești din literatura patristică, făcute după versiuni rusești. „Scara raiului” de Ioan Klimax*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 11-12, 1954, pp. 25-30.

Corneanu Nicolae, *Actualitatea tratatului lui Tertulian: „Despre prescripția ereticilor”*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 9-12, 1959, pp. 580-588.

Corneanu Nicolae, *Chipul preotului adevărat după Fericitul Ieronim*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1959, pp. 24-31.

Corneanu Nicolae, *Aspecte din lirica ambroziană*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1959, pp. 443-452.

Corneanu Nicolae, *Tălmăciri din lirica ambroziană*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1961, pp. 9-17.

Corneanu Nicolae, *Ecouri târzii ale Simbolului creștin al Scării*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1962, pp. 3-12.

Corneanu Nicolae, *Cronologia vieții Sfântului Ioan Scărarul*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 1-3, 1964, pp. 39-45.

Corneanu Nicolae, *Contribuții ale tălmăcitorilor români la cunoașterea „Scării” Sfântului Ioan Sinaitul*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1964, pp. 147-158.

Corneanu Nicolae, *Muntele Sinai și importanța sa în istoria Bisericii creștine*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 10-12, 1966, pp. 678-687.

Corneanu Nicolae, *Les efforts de Saint Basile pour l'unité de l'Eglise*, în volumul „Verbum Caro”, nr. 90, 1969, Editura Mănăstirii Taize, pp. 98-104.

Corneanu Nicolae, *Sfântul Ioan Milostivul, patriarhul Alexandriei. O pagină memorabilă din istoria carității creștine*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9, 1974, pp. 414-430.

Corneanu Nicolae, *Actualitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 249-251.

Corneanu Nicolae, *Aspecte din vechea literatură creștină*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1984.

Corneanu Nicolae, *Sfântul Vasile și Libaniu*, în „Altarul Banatului”, nr. 10-12, 1995, pp. 67-79.

Corugă Matei, *Sfântul Teodor Studitul și opera sa în vechea literatură românească*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1972, pp. 723-731.

Corugă Matei, *Teofilact de Ohrida și opera sa în literatura teologică românească*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1973, pp. 714-724.

Corugă Matei, *Sfântul Vasile cel Mare la 1600 de ani de la trecerea sa la cele veșnice*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1979, pp. 95-98.

Cosma Sorin, *Idei moral-sociale în operele Sfinților Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1974, pp. 50-55.

Costache Doru, *Logos și creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare*, în „Glasul Bisericii”, nr. 8-12, 1994, pp. 51-67.

Costache Doru, *Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau despre ieșirea din criză*, în „Glasul Bisericii”, nr. 6-12, 1995, pp. 89-97.

Cotos Nicolae, *Jurământul în cele 21 de predici „despre statui” și în întâia „către catehumeni” ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică”, 1909, pp. 30-36, 151-157, 488-493 și 1910, pp. 286-290.

Crăciun Casian, *Sfinții Trei Ierarhi și învățământul teologic*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1, 1987, pp. 57-65.

Crăciun Costică, *La Sfinții Trei Ierarhi*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1980, pp. 27-30.

Crăciunaș Irineu, *Chipul călugărului îmbunătățit după Sfinții Părinți*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numerele 3-4, 1955, pp. 341-356.

Crăciunaș Irineu, *Îndrumătorul duhovnicesc și ucenicul după Sfinții Părinți*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1956, pp. 622-640.

Cristache Ion, *Activitatea omiletică a Sfântului Ioan Hrisostomul la Antiohia*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1968, pp. 701-710.

Cristescu Grigorie, *Câteva momente din activitatea catehetică, teoretică și practică a Fericitului Augustin*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1931, pp. 3-34.

Cristescu Grigorie, *Un mare catehet: Sfântul Chiril Arhiepiscopul Ierusalimului*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 4-5, 1928, pp. 113-119.

Cristescu Grigorie, *Un reprezentant al școlii catehetice egiptene: Clement Alexandrinul*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 5-6, 1927, pp. 180-186.

Cristescu Grigorie, *Sfântul Grigorie Teologul*, în „Studii Teologice”, nr. 21-32, 1932, pp. 25-50.

Cristescu Radu, *Ioan Hrisostom ca preot*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 2, 1908, pp. 224-234.

Criveanu Gr., *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Duminica Ortodoxă”, nr. 11, 1918, pp. 3-4.

Culcea Toma, *Panegiric la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1957, pp. 26-30.

Dalea Justinian, *Predica Sfinților Părinți din secolul de aur al Bisericii creștine*, în revista „Glasul Bisericii”, numărul 11, 1958, pp. 1057-1065.

Damian Teodor, *Virtutea dragostei la Sfântul Ioan Gură de Aur*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1979, pp. 675-685.

Damșa Teodor, *Bogăția și sărăcia în lumina omiliilor Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 301-313.

Damșa Teodor, *Principiile de bază ale asistenței creștine după omiliile Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1979, pp. 595-609.

Damșa Teodor, *Iubirea și mila creștină. Preliminarii la analiza unei concepții creștine despre asistența socială la Sfântul Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 7-9, 1980, pp. 440-445.

Damșa Teodor, „Regula” Sfântului Benedict de Nursia, un model de organizare a vieții monahale în Apus, în revista „Altarul Banatului”, numerele 7-9, 1991, pp. 40-55.

David Petre, *Din viața și trăirea în Hristos a Sfântului Ioan Scărarul*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1971, pp. 297-302.

David Petre, *Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1972, pp. 117-122.

David Petre, *Responsabilitatea misionară după Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1984, pp. 303-312.

Demetrescu Dragomir, *Sacerdoțiul după Sfinții Părinți ai Bisericii*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 8, 1903-1904, pp. 860-881.

Demetrescu Dragomir, *Așezămintele Sfinților Apostoli și scrierile de origine apostolică în legătură cu ele*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 6, 1909, pp. 663-682.

Diaconu Adrian, *Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1990, pp. 71-78.

Dimelis Apostolos, *Genealogia Mântuitorului după Sfinții Părinți*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1958, pp. 569-580.

Dobra Ștefan, *Sfântul Maxim Mărturisorul în Apus*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1939, pp. 299-314.

Donos Nicolae, *Din învățăturile Sfinților Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1954, pp. 19-23.

Donos Nicolae, *Sfântul Vasile cel Mare, despre post*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1954, pp. 26-30.

Donos Nicolae, *Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1959, pp. 74-77.

Drăgulin Gheorghe, *Doctrina trinitară a Sfântului Vasile cel Mare în direcțiile teologilor contemporani*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1979, pp. 489-498.

Drăgulin Gheorghe, *Sfântul Vasile cel Mare și școala alexandrină*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1979, pp. 87-97.

Drăgulin Gheorghe, *Filocalia: de la Sfântul Vasile cel Mare până în zilele noastre*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1980, pp. 66-80.

Drăgulin Gheorghe, *Personalitatea și opera Sfântului Dionisie Areopagitul în teologia românească*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1981, pp. 628-642.

Drăgulin Gheorghe, *Concluzii și perspective în dezbaterile din ultima sută de ani asupra Sfântului Dionisie Areopagitul și a operei sale*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1986, pp. 73-87.

Drăgulin Gheorghe, *Prefețele Cuviosului Dionisie Smeritul sau Exiguus la unele traduceri în limba latină*. Studiu introductiv și bibliografie de Gheorghe Drăgulin, traducere de Prof. David Popescu, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 2, 1986, pp. 76-125.

Drăgulin Gheorghe, *Cuviosul Dionisie Smeritul sau Exiguul: Două epistole despre problemele datei Paștelui și elementele*

calculului calendaristic și pascal. Studiu introductiv și bibliografie de Pr. Gheorghe Drăgulin, traducere de Prof. David Popescu, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1, 1987, pp. 27-70.

Drăgulin Gheorghe, *Cercetări asupra operei lui Dionisie Exiguul și îndeosebi asupra celei necunoscute până acum*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 5, 1988, pp. 24-68.

Drăgulin Gheorghe, *Sfântul Dionisie Areopagitul în dezbaterăa unei întâlniri științifice și ecumeniste de astăzi*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 4-6, 1992, pp. 48-53.

Drăgulin Gheorghe, *Sfântul Dionisie Areopagitul și teologia sfârșitului vieții pământești a creștinului*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1993, pp. 36-47.

Drăgulin Gheorghe, *Identitatea lui Dionisie Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie cel Mic (Exiguul)*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1993, pp. 125-129.

Drăgulin Gheorghe, *Sfântul Dionisie Areopagitul: epistolele*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3, 1994, pp. 12-60.

Drăgulin Gheorghe, *Noi elemente privind activitatea lui Dionisie Smeritul în spațiul cultural bizantin*, în „Glasul Bisericii”, nr. 6-12, 1995, pp. 149-158.

Drăgulin Gheorghe, *Însemnări asupra bibliografiei areopagitice românești din ultimii cincisprezece ani*, în „Ortodoxia”, nr. 1-2, 1995, pp. 129-137.

Dumitru Gheorghe, *Teologia Sfinților Trei Ierarhi și actualitatea ei*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-4, 1994, pp. 83-84.

Dumitrașcu Nicu, *Creația în opera Sfântului Iustin Martirul și Filosoful*, publicat în revista „Altarul Banatului”, nr. 1-3, 1994, pp. 63-83.

Dumitrașcu Nicu, *Întruparea Domnului în opera Sfântului Atanasie cel Mare*, publicat în revista „Altarul Banatului”, numerele 10-12, 1994, pp. 39-58.

Dumitrașcu Nicu, *Unele aspecte ecclesiologice în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 2, 1994, pp. 51-60.

Dura Nicolae, *Sensul propovăduirii în slujirea mântuirii la Părinții și scriitorii bisericești. I. Sfinții Trei Ierarhi*, în lucrarea sa „Propovăduirea Cuvântului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire”, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1998, pp. 74-78.

Dură Ioan, *Imagini, asemănări și denumiri ale Bisericii la unii Părinți și scriitori bisericești*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1983, pp. 682-686.

Dură Ioan, *Sfinții Părinți despre iubirea de Dumnezeu și de oameni*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1990, pp. 161-162.

Dură Nicolae, *Biserica Alexandriei și activitatea canonicopastorală a ierarhilor ei până la Sinodul de la Calcedon (451)*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1981, pp. 5-25.

Dură Nicolae, *Canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic și obligativitatea mărturisirii și păstrării neschimbate a credinței niceo-constantinopolitane*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 442-459.

Dură Nicolae, *Legislația canonică a Sinodului al II-lea Ecumenic și importanța ei pentru organizarea și disciplina Bisericii*, în „Glasul Bisericii”, nr. 6-8, 1981, pp. 630-671.

Duțu Constantin, *Aspecte sociale în predica Sfântului Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, nr. 1-4, 1979, pp. 324-337.

Duțu Constantin, *Sfânta Fecioară Maria în opera omiletică a Cuviosului Andrei Criteanul și a Sfântului Ioan Damaschinul*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1980, pp. 15-36.

Economidis Dimitrie, *Nicodim Aghioritul (1748-1809)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1941, pp. 51-69.

Elian Alexandru, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura elină*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1963, pp. 66-70.

Eliau Alexandru, *Mitropolitul Dosoftei și literatura patristică*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1974, pp. 1350-1376.

Enache Mihai, *Învățătura despre Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1974, pp. 128-140.

Enache Mihai, *Învățătura despre sinergie la unii dintre Sfinții Părinți și în teologia ortodoxă mai nouă*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1974, pp. 406-417.

Enăcescu Efrem, *Sfântul Vasile cel Mare și învățătura sa pentru monahi*, publicat în „Privire generală asupra monahismului creștin, după diferiți autori”, partea I, Tipografia Cozia a Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noul Severin, Râmnicu Vâlcea, 1933, pp. 56-92.

Erbiceanu Constantin, *O epistolă a Sfântului Ioan Hrisostom*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11, 1906, pp. 1185-1192.

Erbiceanu Constantin, *Despre întemeierea Sfintei Biserici de Iisus Hristos și despre egala autoritate dată de El Sfinților Apostoli. În fin, despre credință, după Sfântul Ioan Hrisostom*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 8, 1907-1908, pp. 878-890.

Erbiceanu Constantin, *Câteva cuvinte asupra unui discurs al Sfântului Ioan Hrisostom, de mare importanță politică și religioasă a timpului*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7, 1908, pp. 741-757.

Erbiceanu Constantin, *Despre cei trei Sfinți corifei ai Ortodoxismului*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11, 1910, pp. 1252-1259.

Erbiceanu Constantin, *Pentru ce să serbează la 30 Ianuarie cei trei mari dascăli ai Bisericii Ortodoxe împreună, că în această lună se serbează fiecare separat, care-i cauza?*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11, 1905-1906, pp. 1193-1197.

Farahat Kamal, *Hristologia lui Sever de Antiohia și Hristologia Sinodului de la Calcedon*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 5, 1987, pp. 41-56.

Farahat Kamal, *Har și libertate în învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 6, 1987, pp. 100-113.

Farahat Kamal, *Cunoașterea lui Dumnezeu, condiție a mântuirii personale în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1988, pp. 124-134.

Fer Nicolae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Pseudo-Dionisie Areopagitul*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1971, pp. 94-112.

Fer Nicolae, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 1, 1971, pp. 82-96.

Floca Ioan, *Din viețile sfinților. Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Îndrumător bisericesc pe anul comun de la Hristos 1957”, Sibiu, 1957, pp. 131-140.

Floca Ioan, *Predica Fericitului Augustin*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1963, pp. 567-584.

Floca Ioan, *Principii omiletice în opera Fericitului Augustin*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1964, pp. 198-209.

Floca Ioan, *Sfântul Vasile cel Mare, organizator al vieții monahale*, în „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 330-354.

Frăcea Ilie, *Idei teologice în „Imnele paradisului” ale Sfântului Efreem Sirul*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-10, 1979, pp. 603-615.

Frăcea Ilie, *Sfântul Ioan Scărarul - Despre legătura celor trei virtuți: credința, nădejdea și dragostea*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1980, pp. 112-116.

Frăcea Ilie, *Teologia lui Origen în lucrarea „Împotriva lui Celsus”*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1981, pp. 407-422.

Frăcea Ilie, *Meliton de Sardes - Despre Sfânta Cruce*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-4, 1984, pp. 206-217.

Frăcea Ilie, *Trei „lecții” patristice*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 9-10, 1985, pp. 598-612.

Galeriu Constantin, *Valori permanente în viața și opera Sfinților Trei Ierarhi*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1975, pp. 118-124.

Galeriu Constantin, *Slujirea preoțească după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1977, pp. 5-14.

Galeriu Constantin, *Sinodul al II-lea Ecumenic și învățătura despre Sfântul Duh*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 386-408.

Galeriu Constantin, *Teologie, preoție și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 1-3, 1985, pp. 123-134.

Ganea Ioasaf, *Sfântul Vasile cel Mare ca liturgist*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-6, 1980, pp. 435-442.

Gălușcă Emilian, *Trăsăturile esențiale ale chipului preotului ortodox după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 10-12, 1982, pp. 743-761.

Geamănu Aristide, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Prietenia și iubirea de oameni*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 1-2, 1973, pp. 182-184.

Georgescu Mihai, *Simbolul credinței și explicarea lui în opera Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 3-4, 1959, pp. 216-237.

Georgescu Mihai, *Idei morale și sociale în comentariul la Psalmi al Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1958, pp. 463-474.

Georgescu Mihai, *Virtutea iubirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1958, pp. 600-609.

Georgescu Mihai, *Sfintele Taine, după Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1959, pp. 428-442.

Georgescu N., *Apologetica lui Tertulian sau apărarea creștinilor în contra păgânilor*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 11, 1905, pp. 1222-1237.

Gheorghe F., *Cuviosul Nicodim Aghioritul*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 10-12, 1956, pp. 628-635.

Gheorghe Nicolae, *Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1967, pp. 302-308.

Gheorghescu Chesarie, *Învățătura despre unirea ipostatică la Sfântul Ioan Damaschin*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 2, 1971, pp. 181-193.

Gheorghescu Chesarie, *Sfinții Trei Ierarhi - modele de dascăli și păstori în Biserica creștină*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1974, pp. 38-49.

Gheorghescu Chesarie, *Actualitatea învățăturilor Sfinților Trei Ierarhi, Vasile, Grigorie și Ioan*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1984, pp. 52-58.

Ghiuș Benedict, *Despre creația lumii. a. Creația lumii în Sfânta Scriptură. b. Creația lumii la Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1957, pp. 59-65.

Ghiuș Benedict, *Îngerii la Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-6, 1957, pp. 350-356.

Ghiuș Benedict, *Lucrarea Îngerilor la Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-8, 1957, pp. 487-496.

Ghiuș Benedict, *Creațiunea la Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12, 1957, pp. 789-793.

Ghiuș Benedict, *Cuvânt al Preacuviosului Părintelui nostru Efrem Sirul de suflet folositor*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1981, pp. 539-541.

Ghelaru Sorin, *Vasiliada sau instituția de binefacere a Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 7-8, 1973, pp. 735-739.

Gholam Samir, *Vasiliada sau instituția de binefacere a Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 7-8, 1973, pp. 735-748.

Gibescu G. I., *Sfântul Marele Ierarh Vasile, Arhiepiscopul Cezareii Capadociei*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 1, 1911, pp. 76-93.

Gnedici P., *Despre modul de a teologhisi al Sfinților Părinți*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1955, p. 32.

Grigoraș Costache, *Cultură și sfințenie - lecție vie a studenției Sfinților Trei Ierarhi*, în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza» din Iași”, Teologie, nr. 4, 1997-1998, pp. 237-244.

Grosu Pavel, *Din cugetările Sfinților Părinți asupra rugăciunii*, în „Glasul Bisericii”, nr. 10, 1958, pp. 935-941.

Grosu Pavel, *Sfântul Vasile cel Mare, chip plin de har și de lumină*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 160-167.

Gușă Ștefan, *La Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1979, pp. 139-142.

Gușă Ștefan, *Sfinții Trei Ierarhi - modele de urmat*, în „Telegraful Român”, nr. 5-6 și 7-8, 1986, pp. 1-2.

Hau Mihai, *Tainele de inițiere după catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 4, 1986, pp. 126-138.

Hau Mihai, *Sfânta Scriptură și Tradiție apostolică la Sfântul Irineu de Lugdunum*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1987, pp. 66-73.

Hau Mihai, *Atitudinea față de erezii a Sfântului Irineu de Lugdunum (140-202)*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1989, pp. 63-71.

Horhoianu Petre, *Prolegomene pentru o antropologie patristică*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1979, pp. 647-653.

Hristov Vasile, *Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1960, pp. 76-92.

Hrițcu Adrian, *Asterie al Amasiei și opera sa*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 7-8, 1965, pp. 409-415.

Hrițcu Adrian, *Aspirația spre unitate la Pseudo Dionisie-Areopagitul și influența ce a exercitat-o asupra catolicismului contemporan*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 11-12, 1970, pp. 627-638.

Hrițcu Adrian, *Aspecte ale vieții sociale oglindite în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 1-2, 1979, pp. 88-94.

Iacobescu Petru, *Rugăciunea de umilință a Sfântului Efrem Sirul*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1956, pp. 38-40.

Iacobescu Petru, *Sfântul Grigorie Teologul - Tânguire*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1958, pp. 137-138.

Iacobescu Petru, *Sfinții Trei Ierarhi interpreți ai Sfintei Scripturi*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1976, pp. 82-93.

Iacobescu Petru, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 108-114.

Iacobescu Petru, *Sfântul Vasile cel Mare interpret al Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1980, pp. 308-320.

Iana Constantin, *Învățătura despre întrupare în „Marele Cuvânt Catehetic” al Sfântului Grigorie de Nyssa*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1967, pp. 309-320.

Iana Constantin, *Concepția Sfântului Chiril al Ierusalimului despre Sfânta Scriptură ca temei al învățăturilor Bisericii în „Catehezele” sale*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1967, pp. 446-455.

Iana Constantin, *Dialogul ca mijloc de rezolvare a controverselor ivite în Biserica primelor trei veacuri*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1968, pp. 551-563.

Iana Constantin, *Foloasele înțelegerii între oameni după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1968, pp. 722-731.

Ică Ioan, *Probleme dogmatice în Dialogul Sfântului Maxim Mărturisitorul cu Pyrrhus*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 3, 1960, pp. 352-373.

Ică Ioan, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul „De Trinitate”*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1961, pp. 166-167.

Ică Ioan, *O aniversare patristică: 1300 de ani de la moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 1-2, 1962, pp. 71-75.

Ică Ioan, *Principiul individualității lui Toma de Aquino privit din punct de vedere ortodox*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 5-6, 1969, pp. 585-602.

Ică Ioan, *Patristica și teologia modernă. Semnificația și actualitatea unui program teologic (G. Florovski)*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 10-12, 1982, pp. 707-714.

Ică Ioan, *O nouă introducere în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 5, 1988, pp. 105-117.

Ică Ioan jr., *Synodikonul Ortodoxiei și valoarea lui dogmatică*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1985, pp. 440-457.

Ică Ioan jr., *Definiția hristologică a Sinodului al VI-lea Ecumenic și importanța ei dogmatică și simbolică*, în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1, 1987, pp. 22-56.

Ică Ioan jr., *Sinodul constantinopolitan din 1285 și pnevmatologia patriarhului Grigorie II Cipriotul*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 2, 1987, pp. 47-78.

Ică Ioan jr., *Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 3, 1987, pp. 21-47.

Ică Ioan jr., *Sfântul Maxim Mărturisitorul: Epistolele 2 și 3 despre iubirea agapică*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numărul 1, 1988, pp. 37-59.

Ică Ioan jr., *Teologie și teologi după Sfântul Grigorie de Nazianz*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1, 1989, pp. 40-56.

Ică Ioan jr., *Sinoadele bizantine din epoca Comnenilor și importanța lor dogmatică*, publicat în „Revista Teologică”, numărul 1, 1992, paginile, 12-33.

Ică Ioan jr., *Morala și spiritualitatea ortodoxă în viziunea Sfântului Grigorie Palama*, publicat în „Revista Teologică”, numărul 3, 1994, pp. 15-43.

Ică Ioan jr., *Actele procesului și martiriului Sfântului Maxim Mărturisitorul și ucenicilor săi*, în „Revista teologică”, nr. 1, 1995, pp. 5-25 și nr. 2, pp. 29-55.

Ielciu Mircea, *Viața și valoarea ei după Sfinții Părinți Capadocieni*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 1-2, 1986, pp. 68-83.

Ielciu Mircea, *Învățătura despre îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numărul 2, 1988, pp. 36-51.

Ionescu Damian, *Sfântul Grigore Teologul. Preocupări pastoral-duhovnicești*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 3-5, 1980, pp. 325-328.

Ionescu Ion, *Traduceri din opera Sfântului Vasile cel Mare în manuscrisele românești din Biblioteca Academiei Române*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1979, pp. 737-756.

Ionescu Șerban, *Filosofia Fericitului Augustin și începutul cugetării critice*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 12, 1930, pp. 1108-1116.

Ionescu Teofil, *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Cuvânt Bun”, nr. 3, 1938, pp. 2-4.

Ionescu Virgil, *Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul în literatura românească veche (până la 1850)*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1971, pp. 389-399.

Ioniță Alexandru, *Taina Sfintei Euharistii la Sfântul Chiril al Ierusalimului*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1970, pp. 804-807.

Ioniță Viorel, *Coordonatele vieții creștine după „Epistola către Diognet”*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 7-8, 1970, pp. 472-481.

Ioniță Viorel, *Viața religioasă bizantină în secolul al VII-lea și canoanele Sinodului Quinisext*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 7-8, 1971, pp. 539-549.

Ioniță Viorel, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei în perspectiva dialogului cu Bisericile necalcedoniene*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1971, pp. 194-209.

Ioniță Viorel, *Sfânta Tradiție văzută de Sfântul Irineu al Lyonului*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1971, pp. 534-545.

Ioniță Viorel, *Sfântul Vasile cel Mare, la 1600 de ani de la moartea sa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1979, pp. 459-468.

Ioniță Viorel, *Cinstirea Sfântului Vasile cel Mare în Biserica Ortodoxă Română*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 11-12, 1979, pp. 1135-1141.

Ioniță Viorel, *Viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 16-27.

Ioniță Viorel, *Sfântul Ioan Damaschin, apărător al cultului Sfintelor Icoane*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1980, pp. 581-589.

Ioniță Viorel, *Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1983, pp. 8-18.

Iordăchescu Cicerone, *Ioan Hrisostom*, în „Istoria vechii literaturi creștine (epoca de aur 325-462)”, volumul II, 1935, Ediția a doua, volumul II, Editura Moldova, Iași, 1996, pp. 118-138.

Ivan Ioan, *Lucrări ale Sfântului Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri la mănăstirea Neamț*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1979, pp. 99-113.

Ivan Iorgu, *Sfinții Trei Ierarhi: Vasile, Grigorie și Ioan*, publicat în „Îndrumător bisericesc pe anul comun de la Hristos 1959”, Sibiu, 1959, pp. 57-64.

Ivan Iorgu, *Tălmăciri și îndrumări ale Sfântului Vasile cel Mare pentru cei doritori de desăvârșire morală*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1980, pp. 54-57.

Ivan Iorgu, *Opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, publicat în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 355-377.

Ivan Iorgu, *Câteva îndrumări ale Sfântului Vasile cel Mare pentru cei care doresc să cunoască și să împlinească voia lui Dumnezeu*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numerele 3-4, 1984, pp. 165-174.

Jivi Aurel, *Literatura teologică bizantină în preocupările lui Nicolae Iorga*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numerele 11-12, 1969, pp. 1248-1256.

Jivi Aurel, *Sfântul Ioan Hrisostom, Arhipăstor la Constantinopol*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1969, pp. 216-235.

Jivi Aurel, *Opere teologice bizantine editate în Țările Române de către patriarhul Dositei al Ierusalimului*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1975, pp. 219-225.

Jivi Aurel, *1600 de ani de la Sinodul al II-lea Ecumenic. Valoarea ecumenică a Simbolului niceo-constantinopolitan*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1981, pp. 606-613.

Jivi Aurel, *Sinodul al VII-lea ecumenic*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 5, 1987, pp. 102-111.

Joantă Serafim, *Le renouveau philocalique du XVIII-e siècle et son influence sur la vie liturgique*, în volumul „Liturgie. Conversion et Vie monastique”, Roma, 1989, pp. 159-183.

Joantă Serafim, *Din istoria isihasmului până în secolul al XV-lea*, publicat în volumul „Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani”, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, pp. 549-564.

Juravle Vasile, *Reprezentarea Sfântului Vasile cel Mare în iconografia bisericească ortodoxă (în pictura murală și în icoane)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1979, pp. 126-144.

Lăncrănjan Ioan, *Liturghia hrisostomică într-o nouă limbă*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9, 1970, pp. 575-576.

Lăudat I. D., *Manuscrise și tipărituri ale Sfântului Vasile cel Mare în limba română*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1979, pp. 114-117.

Leb Vasile, *Învățătura Sfinților Părinți despre lucrarea Sfântului Duh în Biserică*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 1-3, 1990, pp. 76-86.

Leb Vasile, *Sfântul Ambrozie al Milanului și receptarea lui în cultul Bisericii Ortodoxe*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, nr. 1-2, vol. 42, 1997, pp. 67-78.

Leb Vasile, *Biserică și Stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)*, în volumul „Studii istorice. Omagiu Domnului Profesor Camil Mureșanu”, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998, pp. 26-47.

Lecca Paulin, *Din viața Sfântului Giorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 9-10, 1974, pp. 1242-1247.

Lecca Paulin, *Sfântul Ioan Scărarul, Smerita cugetare*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-9, 1977, pp. 657-659.

Lecca Paulin, *Despre greșitele ipoteze ale lui Origen*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1994, pp. 95-103.

Lițiu Gheorghe, *Sfinții Trei Ierarhi - mila creștină*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1953, pp. 118-119.

Lițiu Gheorghe, *Sfinții Părinți despre botezul copiilor*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1978, pp. 6-12.

Loichiță Vasile, *Sfinții Trei Ierarhi*, publicat în „Candela”, nr. 1-2, 1938, pp. 236-241.

Loichiță Vasile, *Teo - și Hristologia Sfinților Trei Ierarhi*, în „Candela”, 1944-1945, pp. 108-123.

Loichiță Vasile, *Sfinții Trei Ierarhi. Cuvinte pentru prăznuirea lor*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1956, pp. 4-16.

Loichiță Vasile, *Doctrina Sfântului Ioan Damaschin despre cinstirea sau venerarea sfinților și a sfintelor moaște*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1957, pp. 64-78.

Loichiță Vasile, *Hristologia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9, 1958, pp. 365-375.

Luca Eftimie, *Lumea și observarea de noi înșine în gândirea Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1979, pp. 82-87.

Măcșim N., *Răscumpărarea în teologia Sfântului Măxim Mărturșitorul*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 7-9, 1981, pp. 447-469.

Magheți Lazăr, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultură*, în „Mitropolia Banatului” nr. 10-12, 1957, pp. 52-58.

Mangîru B., *Augustin și epoca sa*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7, 1915, pp. 680-707.

Marcu Grigorie, *Predica hrisostomică*, în „Telegraful Român”, nr. 8, 1935, p. 2.

Marcu Grigorie, „*Mens diviniore*”. *O comparație între Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1957, pp. 617-625.

Mastroghianopoulos Ilias, *Sfântul Ioan Gură de Aur - o prestigioasă autoritate morală*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-6, 1980, pp. 427-429.

Mălin Alexandru, *Sfântul Ciprian nu recunoaște Episcopului Romei prerogativele primatului jurisdicțional*, în „Studii Teologice”, nr. 3, 1930, pp. 107-123.

Mehedințu Sandi, *Importanța catehetică a Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare*, publicat în revista „Studii Teologice”, numerele 1-2, 1983, pp. 43-51.

Meleșcan Tiberiu, *Din cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur*, publicat în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 5-6, 1964, pp. 271-273.

Meleșcan Tiberiu, *Sfântul Irineu*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1978, pp. 96-101.

Micle Veniamin, *Sfântul Ioan Gură de Aur, predicator social*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1968, pp. 526-543.

Micle Veniamin, *Sfântul Ioan Gură de Aur, predicator al Unității creștine*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1969, pp. 220-231.

Micle Veniamin, *Principii catehetice în catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 3-4, 1972, pp. 234-251.

Micle Veniamin, *Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-2, 1973, pp. 84-87.

Micle Veniamin, *Sfântul Atanasie cel Mare, apostol al unității creștine*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-10, 1973, pp. 721-731.

Micle Veniamin, *Tematica moral-religioasă a predicilor Sfinților Trei Ierarhi*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 5-6, 1975, pp. 394-404.

Micle Veniamin, *Sfântul Grigorie Teologul, propovăduitor al Cuvântului lui Dumnezeu*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1976, pp. 116-123.

Micle Veniamin, *Pentru o propovăduire actuală după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1978, pp. 87-92.

Micle Veniamin, *Sfântul Vasile cel Mare, predicator al Cuvântului lui Dumnezeu*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 10-12, 1979, pp. 610-633.

Micle Veniamin, *Cultul sfinților oglindit în predicile patristice*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1980, pp. 95-120.

Micle Veniamin, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Ortodoxia”, numărul 2, 1980, pp. 275-298.

Micle Veniamin, *Tematica moral-religioasă a predicilor Sfinților Trei Ierarhi*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 5-6, 1975, pp. 394-404.

Mihălcescu I., *Cuvânt împotriva neamurilor al Sfântului Atanasie cel Mare*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 2, 1914, pp. 110-123.

Mihălcescu I., *Didahia celor doisprezece Apostoli*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3, 1915, pp. 281-298.

Mihălcescu I., *Clement Alexandrinul, Origen, Chiril al Ierusalimului despre rugăciunea domnească*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 2, 1924, pp. 65-72.

Mihoc Constantin, *Sfântul Ioan Gură de Aur în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe Române până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1989, pp. 112-131.

Mihoc Constantin, *Sfântul Atanasie cel Mare despre întruparea Logosului și mântuire*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1989, pp. 28-39.

Milea Mihail, *Responsabilitatea slujirii preoțești în lumina Sfinților Trei Ierarhi*, publicat în „Glasul Adevărului”, Buzău, nr. 74-76, 1997, pp. 44-49.

Mircea Ioan, *Răscumpărarea în Noul Testament după învățătura Sfinților Părinți*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1972, pp. 24-44.

Miron Vasile, *Chipul preotului ortodox reflectat în opera teologică și pastorală a Sfinților Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1996, pp. 55-68.

Mladin Nicolae, *Sfinții Trei Ierarhi, dascăli ai Ortodoxiei*, în „Telegraful Român”, nr. 4-5, 1949, p. 1.

Mladin Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur: despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1957, pp. 568-585.

Moisescu Gheorghe, *Sfinții Trei Ierarhi în Biserica românească*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1960, pp. 3-33.

Moisescu Iustin, *Folosul citirii Sfintei Scripturi după Sfântul Ioan Hrisostom*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 1-2, 1943, pp. 91-97.

Moisescu Justin, *Biblioteca Părinților și Scriitorilor bisericești greci*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 1-2, 1960, pp. 7-8.

Moisiu Alexandru, *Sfaturi omiletice și pastorale în opera Sfântului Grigorie Dialogul*, în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-2, 1957, pp. 101-118.

Moisiu Alexandru, *Sfântul Grigorie cel Mare, îndrumător al vieții preoțești*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1958, pp. 523-531.

Moisiu Alexandru, *Sfântul Grigorie cel Mare propovăduitor al păcii*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-2, 1959, pp. 96-104.

Moisiu Alexandru, *Ce învață Fericitul Augustin despre Maica Domnului*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-4, 1960, pp. 231-252.

Moisiu Alexandru, *Din învățătura mariologică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 4-6, 1961, pp. 300-308.

Moisiu Alexandru, *Din preocupările biblice ale Fericitului Augustin*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 9-10, 1965, pp. 647-659.

Moisiu Alexandru, *Din sfaturile omiletice și pastorale ale Sfântului Grigorie Dialogul*, în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1966, pp. 109-120.

Moisiu Alexandru, *Fericitul Augustin - păstor și îndrumător al vieții creștine*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1970, pp. 637-648.

Moisiu Alexandru, *Sfântul Ambrozie, păstor și îndrumător al vieții și trăirii creștine*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1974, pp. 176-182.

Moisiu Alexandru, *Sfântul Vasile cel Mare îndrumător și păstor de suflete*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numărul 1, 1988, pp. 18-27.

Moldovan Ilie, *Teologia Sfântului Duh după Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1967, pp. 418-431.

Moldovan Ilie, *Teologia Învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisorul*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1968, pp. 512-527.

Moldovan Ilie, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1968, pp. 706-721.

Moldovan Ilie, *Canoanele și raportul lor cu revelația divină*, în revista „Ortodoxia”, nr. 2, 1976, pp. 365-373.

Moldovan Ilie, *Sensul duhovnicesc al înțelegerii Sfintei Scripturi în concepția teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1979, pp. 710-724.

Moldovan Ilie, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 75-89.

Moldovan Ilie, *Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul de credință la Sinodul al doilea ecumenic (381)*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 409-432.

Moldoveanu Nicu, *Sfântul Vasile cel Mare și muzica bisericească*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 411-428.

Morar Nicolae, *Sfinții Trei Ierarhi și spiritualitatea ortodoxă contemporană*, publicat în revista „Altarul Banatului”, nr. 1-3, 1997, pp. 24-29.

Morozanu Serafim, *Taina pocăinței la Sfântul Ioan Gură de Aur. I. Privire generală asupra păcatului și urmărilor lui*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 8-9, 1956, pp. 490-507.

Morozanu Serafim, *Învățătura despre Sfânta Împărtășanie a Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-6, 1957, pp. 318-333.

Morozanu Serafim, *1550 de ani de la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12, 1957, pp. 779-788.

Morozanu Serafim, *Temeiuri patristice în gândirea, trăirea și slujirea Preafericitului Părinte Patriarh Justinian*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1961, pp. 446-482.

Munteanu Zeno, *Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1964, pp. 68-72.

Mușețescu A., *Sistema dogmatică a lui Origen*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 4, 1906, pp. 473-476.

Neaga Nicolae, *Textele psalmilor mesianici în lumina scrierilor Sfinților Părinți*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 3-4, 1956, pp. 234-239.

Neaga Nicolae, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 133-145.

Neaga Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Cuvânt despre rugăciune*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 5, 1987, pp. 31-34.

Neaga Nicolae, *Sfântul Ioan Hrisostom: Despre judecata de apoi*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 5, 1989, pp. 63-68.

Neaga Nicolae, *Predica de pe Munte comentată de Feri-citul Ieronim*, publicat în revista „Altarul Banatului”, numerele 1-2, 1990, pp. 7-24.

Neaga Nicolae, *Profețiile despre Hristos în preocupările Sfinților Părinți*, în „Altarul Banatului”, nr. 10-12, 1991, pp. 7-10.

Neamțu M., *O omilie inedită a Sfântului Ioan Gură de Aur (Prezentare și traducere parțială)*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-6, 1972, pp. 324-341.

Neamțu M., *Rugăciunea domnească în interpretarea Sfinților Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1974, pp. 46-55.

Neamțu M., *Rugăciunea Domnească în interpretarea Sfinților Părinți (II)*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-10, 1974, pp. 956-960.

Necula Nicolae, *Aspecte ale artei pastorale la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1978, pp. 320-328.

Necula Nicolae, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt*, în „Glasul Bisericii”, nr. 11-12, 1979, pp. 1141-1157.

Necula Nicolae, *Simbolismul lăcaşului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9-12, 1983, pp. 639-650.

Necula Nicolae, *Ce sunt „Blestemele” Sfântului Vasile cel Mare?*, în „Biserică şi cult, pe înţelesul tuturor”, Editura Europartner, Bucureşti, 1995, pp. 192-193.

Negoită Ilie, *Sfântul Ioan Hrisostom, despre unitatea Bisericii în comentariul la Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Ortodoxia”, nr. 1-2, 1962, pp. 198-205.

Negoită Ilie, *Demnitatea muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1963, pp. 210-219.

Negoită Ilie, *Învăţătura despre Sfântul Duh la Sfântul Grigorie de Nazianz*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 9-10, 1968, pp. 1004-1009.

Negoită Ilie, *Numirile Preasfintei Născătoare de Dumnezeu - Studiu patristic-liturgic*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 7-8, 1972, pp. 766-779.

Negrescu Dan, *Viaţa creştină în secolul al IV-lea, reflectată în versurile Sfântului Ambrozio al Milanului*, în revista „Altarul Banatului”, numerele 11-12, 1990, pp. 27-31.

Nicolae Gheorghe, *Învăţătura despre Sfântul Duh în Tratatul „De Spiritus Sancti Potentia”, al Sfântului Niceta de Remesiana*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1964, pp. 240-248.

Nicolae Gheorghe, *Cele mai frumoase rugăciuni din Confesiunile Fericitului Augustin*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1964, pp. 469-476.

Nicolae Gheorghe, *Aspecte din natură şi viaţă în „Comentariul la Psalmi” al Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1965, pp. 322-333.

Nicolae Gheorghe, *Țeluri morale în predicile despre pocăință ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, numerele 1-2, 1966, pp. 91-99.

Nicolae Gheorghe, *Învățătura despre învierea morților în „Catehezele” Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1967, pp. 629-639.

Nicolaescu Leordeni Nicolae, *Mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur, despre data prăznuirii Crăciunului la 25 decembrie*, în „Studii Teologice”, nr. 3, 1987, pp. 49-60.

Nișcoveanu Mircea, *Aspecte din viața creștină în Comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistolele pastorale*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1964, pp. 671-684.

Nișcoveanu Mircea, *Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera „Despre numele divine”*, în revista „Ortodoxia”, numărul 2, 1964, pp. 249-260.

Nișcoveanu Mircea, *Învățătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1964, pp. 458-468.

Nișcoveanu Mircea, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1965, pp. 326-337.

Nișcoveanu Mircea, *Doctrina Sfântului Ioan Gură de Aur în Comentariul său la „Predica de pe munte” (Matei V-VII)*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1965, pp. 541-555.

Nișcoveanu Mircea, *Doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa în comentariul său „la Fericiți”*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 5-6, 1967, pp. 498- 511.

Nișcoveanu Mircea, *Teologia Sfântului Vasile cel Mare în rugăciunile euharistice*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1967, pp. 290-301.

Nișcoveanu Mircea, *Contribuția Sfântului Ioan Casian la cunoașterea monahismului din secolele al IV-lea și al V-lea în lumina ecumenismului creștin*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 5-6, 1972, pp. 549-563.

Nișcoveanu Mircea, *Probleme de doctrină în operele Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1975, pp. 61-69.

Nișcoveanu Mircea, *Doctrina Sfântului Vasile cel Mare în exorcismele sale*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1976, pp. 742-751.

Norocel Epifanie, *Egalitatea oamenilor în concepția Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 5-6, 1972, pp. 355-366.

Norocel Epifanie, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare pentru folosirea bunurilor materiale*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 5-6, 1979, pp. 469-478.

Onciulescu Dimitrie, *Comunitatea pedagogică după Clement Alexandrinul*, în revista „Altarul Banatului”, numerele 3-4, 1945, pp. 127-135 și nr. 5-7, 1945, pp. 203-213.

Pană Marin, *Activitatea omiletică a Fericitului Augustin*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1973, pp. 1252-1262.

Pană Marin, *Învățătură dogmatică a Sfântului Ioan Damaschin despre Dumnezeu Fiul cel întrupat*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, 1974, pp. 848-856.

Papuc Gheorghe, *Sfântul Ioan Gură de Aur despre căsătorie*, în „Telegraful Român”, nr. 41-42, 1958, p. 3.

Papuc Gheorghe, *Sfântul Ioan Gură de Aur despre Apostolul Pavel*, în „Telegraful Român”, nr. 21-22, 1961, p. 4.

Papuc Gheorghe, *Pavel, Apostol al lui Iisus Hristos în viziune hrisostomică*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-2, 1964, pp. 99-117.

Papuc Gheorghe, *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Telegraful Român”, nr. 9-10, 1964, p. 3.

Paraschiv Ioan, *Învățătura Sfântului Atanasie despre îndumnezeire*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12, 1974, pp. 933-938.

Partenie P., *Despre Sfinții Trei Mari Ierarhi*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 9, 1914-1915, pp. 958-966.

Paschia Gheorghe, *Sfinții Părinți despre adevăr, ajutor, aproapele, ascultare*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 4-6, 1981, pp. 215-220.

Paschia Gheorghe, *Din cugetările și sfaturile morale ale Sfinților Părinți și ale unor scriitori clasici români*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8, 1981, p. 770-775.

Paschia Gheorghe, *Din cugetările și sfaturile morale ale unor Sfinți Părinți și scriitori moraliști clasici români despre prietenie*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1982, pp. 156-161.

Paschia Gheorghe, *Din cugetările și sfaturile morale ale Sfinților Părinți și ale unor scriitori clerici români, despre prietenie*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4, 1982, pp. 300-304.

Paschia Gheorghe, *Sfinții Părinți despre caracter, castitate, căsătorie, conștiință, cumpătare și cuvânt*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1982, pp. 46-54.

Paschia Gheorghe, *Sfinții Părinți despre bărbăție, bătrânețe, bine și bunăvoință*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 7-8, 1982, pp. 526-535.

Paschia Gheorghe, *Sfântul Ioan Gură de Aur, despre Sfânta Cruce*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1982, pp. 272-277.

Paschia Gheorghe, *Din cugetările și sfaturile morale ale Sfinților Părinți și ale unor scriitori moraliști clasici români despre adevăr și minciună*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3, 1983, pp. 208-214.

Paschia Gheorghe, *Din cugetările și sfaturile morale ale Sfinților Părinți și ale unor scriitori clasici români, despre pace, răbdare și dragoste*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1983, pp. 841-847.

Paschia Gheorghe, *Sfinții Părinți despre pace (cugetări și sfaturi patristice)*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 11-12, 1983, pp. 762-765.

Paschia Gheorghe, *Porunci, îndemnuri și povățuiri pentru pace în Sfânta Scriptură și la unii mari învățați și scriitori ai lumii*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1983, pp. 632-644.

Paschia Gheorghe, *Sfinții Părinți despre egalitate, evlavie, feciorie, fericire, frumusețe*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 11-12, 1984, pp. 737-745.

Paschia Gheorghe, *Sfinții Părinți despre dar, datorie, dragoste și dreptate*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 9-10, 1994, pp. 625-640.

Pavel Aurel, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Irineu al Lugdunului*, publicat în revista „Altarul Banatului”, nr. 1-3, 1995, pp. 7-24.

Pavel Constantin, *Contribuția Fericitului Augustin la progresul gândirii filosofice*, în „Revista de Filosofie”, numerele 3-4, 1943, pp. 302-311.

Pavel Constantin, *Condițiile colaborării rațiunii cu credința în opera Fericitului Augustin*, în „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1955, pp. 640-649.

Pavel Constantin, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de problemele morale ale vremii lor*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1977, pp. 222-232.

Pavel Constantin, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de filosofia și cultura antică*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 312-329.

Pavel Constantin, *Creștinismul și filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1990, pp. 20-41 și nr. 3, 1990, pp. 3-45.

Păcurariu Mircea, *Sfinții Trei Ierarhi*, publicat în „Telegraful Român”, nr. 5-6, 1963, pp. 3-4.

Păcurariu Mircea, *Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1970, pp. 3-10.

Păscuțiu S., *Concepția creștină despre pace reflectată în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-12, 1960, pp. 168-172.

Pârvu Constantin, *Activitatea omiletică a Sfântului Grigorie de Nazianz*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-6, 1955, pp. 295-308.

Pâslaru Matei, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Explicarea rugăciunii „Tatăl nostru”. Cugetări din Sfinții Părinți despre rugăciune*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1955, pp. 311-315.

Pâslaru Matei, *Sfinții Părinți despre muncă*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1960, pp. 43-47.

Pâslaru Matei, *Sfântul Chiril, patriarhul Alexandriei și filosoafa Hypatia*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 7-9, 1970, pp. 485-504.

Petcu Sorin, *Rânduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii după Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1972, pp. 695-710.

Petcu Sorin, *Rugăciunea domnească în cultul creștin și explicarea ei în literatura patristică din primele trei secole*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1974, pp. 66-78.

Petraru Gheorghe, *Desăvârșirea omului în Hristos la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 7-9, 1983, pp. 360-374.

Petraru Gheorghe, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1988, pp. 111-133.

Petrescu Nicolae, *Învățătura despre preoție după Sfântul Grigorie de Nazianz și chipul de preot al lui însuși*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 5-6, 1966, pp. 391-399.

Petrescu Nicolae, *Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre preoție și chipul lui însuși de păstor sufletesc*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1968, pp. 244-259.

Petrescu Nicolae, *Idei despre pace, ordine și disciplină la Sfântul Grigorie de Nazianz*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 1-3, 1972, pp. 39-46.

Petrescu Nicolae, *Sfântul Vasile cel Mare, neobosit apărător al unității dreptei credințe. Din scrisorile sale pentru curmarea schismei din Antiohia*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 10-12, 1978, pp. 634-637.

Petrescu Nicolae, *Scrisori ale Sfântului Vasile cel Mare, documente ale strădaniei sale pentru păstrarea și apărarea unității dreptei credințe*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8, 1982, pp. 650-662.

Petrescu Nicolae, *O operă patristică de mare valoare dogmatico-istorică: Scrisoare sinodală către Serghie, Patriarhul Constantinopolului, trimisă de Sfântul Sofronie (550-638), Patriarhul Ierusalimului*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 1-2, 1996, pp. 15-46.

Pintea Dumitru, *Învățătura Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Domnului*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 3, 1980, pp. 501-520.

Pistrui Chiril, *Fericitul Maxim Grecul (1480-1556)*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1957, pp. 58-67.

Pistrui Chiril, *Sfântul Ioan Gură de Aur în Biserica Ortodoxă Rusă*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-2, 1959, pp. 64-73.

Plămădeală Antonie și Axinia Vasile, *Dispoziții canonice ale Sfântului Vasile cel Mare privind femeia creștină*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1979, pp. 725-737.

Plămădeală Antonie, *Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Îchinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 284-311.

Plămădeală Antonie, *Prima traducere a manualului lui Epictet în românește*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 9-10, 1984, pp. 595-664.

Plămădeală Antonie, *Preoția în tratatele Sfinților Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nazianz și Efrem Sirul*, în „Îndrumător bisericesc pe anul de la Hristos 1991”, Sibiu, 1991, pp. 132-141.

Plămădeală Antonie, *Sfinții Trei Ierarhi - modele pentru viitorii preoți*, în volumul său „Preotul în Biserică, în lume, acasă”, Sibiu, 1996, pp. 243-275.

Pop Irineu, *Învățămintele morale și sociale în opera și activitatea Sfântului Vasile cel Mare, necesare activității preoților în vremea noastră*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1985, pp. 276-289.

Popa Costică, *Principiul loialității față de stat la apologeții creștini*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1975, pp. 52-63.

Popa Gheorghe, *Teologia: vocație originară a omului, după Sfinții Trei Ierarhi*, publicat în revista „Teologie și Viață”, nr. 1-3, 1995, pp. 166-169.

Popa Ion, *Opera Sfinților Părinți din „epoca de aur” ca izvor al prediciei*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1970, pp. 431-443.

Popa Ion, *Sfântul Vasile cel Mare - predicatorul milosteniei*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1971, pp. 224-234.

Popa Ion, *Asterie al Amasiei ca predicator*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1971, pp. 363-375.

Popa Ion, *Învățăturile Sfântului Vasile cel Mare către fiul duhovnicesc*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1979, pp. 55-69.

Popa Ion, *Aspecte moral-sociale în predica și viața Sfinților Trei Ierarhi*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-5, 1980, pp. 389-399.

Popa Ioasaf, *Temeiuri patristice pentru viața de obște (Ava Șenuti)*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1956, pp. 81-87.

Popa Ioasaf, *1600 de ani de la moartea Sfântului Antonie cel Mare (251-356)*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1956, pp. 641-671.

Popa Ioasaf, *Caracterul vasilian al actualului regulament mănăstiresc*, în „Glasul Bisericii”, nr. 6-7, 1958, pp. 578-584.

Popa Ioasaf, *Învățătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1958, pp. 253-269.

Popa Ioasaf, *Sfinții Pahomie, Vasile cel Mare și Ioan Casian*, publicat în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3, 1987, pp. 16-21.

Popa Ioasaf, *Sfântul Atanasie cel Mare. Dumnezeuiasca lui personalitate, suport și tărie în biruirea ereziei*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-4, 1997, pp. 130-148.

Popescu Adrian, *Critica războiului și apărarea păcii la Fericitul Augustin*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1954, pp. 577-585.

Popescu Adrian, *Sinteză teologică gregoriană*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1982, pp. 117-125.

Popescu Adrian, *Opera teologică a Sfântului Grigorie de Nazianz și ecoul ei asupra contemporanilor și posterității*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-4, 1996, pp. 40-45.

Popescu David, *Epistolele Sfântului Clement Romanul*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 11-12, 1973, pp. 1291-1295.

Popescu David, *Pagini alese din Sfinții Părinți. Selecțiuni și comentarii din epistola către Diognet*, în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1974, pp. 60-63.

Popescu Dumitru, *Problema „chipului” din om după Grigorie de Nissa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3, 1961, pp. 338-351.

Popescu Dumitru, *Sfințenia după Sfântul Chiril de Alexandria*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1961, pp. 230-241.

Popescu Dumitru, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creștine*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1961, pp. 393- 404.

Popescu Dumitru, *Faptele bune după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1962, pp. 540-555.

Popescu Dumitru, *Sfânta Taină a Preoției. Ierarhia bisericească sacramentală, după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1989, pp. 7-13.

Popescu Dumitru, *Actualitatea teologiei trinitare a Sfinților Trei Ierarhi*, în volumul „Prof. Dr. Dumitru Popescu: Teologie și cultură”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 9-18.

Popescu Dumitru, *Teologia Sfinților Trei Ierarhi și actualitatea ei*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-4, 1994, pp. 83-84.

Popescu Emilian, *Sfinții martiri Epictet și Astion, Sfântul Bretanion (Vetranion), Sfântul Teotim, Episcopul Tomisului, Sfinții martiri de la Niculițel Zotikos, Attalos, Kamasis și Filippos, Sfântul mucenic Emilian*, în volumul „Sfinți români și apărători ai legii strămoșești”, București, 1987, pp. 151-182.

Popescu Emilian, *Bretanion și Gerontius (Terentius) - două mari personalități ale Tomisului în secolul al IV-lea*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1988, pp. 116-123.

Popescu Emilian, *Martiri și sfinți în Dobrogea*, în „Studii Teologice”, nr. 3, 1989, pp. 39-68; nr. 4, 1989, pp. 64-77.

Popescu Emilian, *Sfântul Ioan Hrisostom și misiunea creștină în Crimeea și la Dunărea de Jos*, în „Teologie și viață”, nr. 11-12, 1992, pp. 15-27.

Popescu Gabriel, *Psalmii în predica Fericitului Augustin*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1963, pp. 155-172.

Popescu Gabriel, *La izvoarele Apostolatului Social*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1973, pp. 168-177.

Popescu Gabriel, *Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1974, pp. 39-44.

Popescu Ion, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea Sfântului Vasile cel Mare „De Spiritus Sancto”*, în „Studii Teologice”, nr. 4, 1990, pp. 27-40.

Popescu Nicolae, *Epistola către Diognet*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 9, 1902, pp. 1060-1065.

Popescu Nicolae, *Grigorie de Nazianz ca teolog*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 8, 1903, pp. 901-911.

Popescu Nicolae, *Învățătura lui Grigorie de Nazianz*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1904, pp. 1145-1156.

Popescu Nicolae, *Sfântul Grigorie de Nazianz și învățătura sa*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 10, 1905, pp. 1133-1141.

Popescu Nicolae, *Hrisostom ca învățător al adevărilor Bisericii*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 7, 1907, pp. 814-821.

Popescu Nicolae, *Hrisostom ca educator*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 4, 1908, pp. 409-413.

Popescu Nicolae, *Hrisostom ca orator*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 7, 1908, pp. 721-725.

Popescu Nicolae, *Patriarhatul lui Hrisostom*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 2, 1909, pp. 189-194.

Popescu Nicolae, *Depunerea lui Hrisostom*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 6, 1909, pp. 683-688.

Popescu Nicolae, *Trei mari cateheți ai Bisericii Vechi*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 10, 1912, pp. 1098-1103.

Popescu Nicolae, *Apologetii creștinismului în veacul al II-lea*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 11, 1912, pp. 1226-1232.

Popescu Nicolae, *Trei cateheți mari ai Bisericii Vechi*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 2, 1913, pp. 97-104.

Popescu Nicolae, *Tânărul din Nyssa*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5, 1915, pp. 536-537.

Popescu Nicolae, *Viața Sfântului Montanus, presbiterul din Singidunum*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4, 1934, pp. 145-148.

Popescu Nicolae, *160 de ani de la moartea starețului Paisie Velicicovschi*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1955, pp. 41-47.

Popescu Nicolae, *Din cugetările Sfinților Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 8-9, 1956, pp. 451-455.

Popescu Serafim, *Sfântul Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete*, în „Revista Teologică”, nr. 5-6, 1947, pp. 235-249.

Popescu Serafim, *Sfântul Ioan Gură de Aur, despre pismă și mânie*, în „Îndrumător bisericesc pe anul comun de la Hristos 1971”, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, 1971, pp. 157-160.

Popescu Teodor, *Sfinții Trei Ierarhi ca ideal pastoral*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 2, 1926, pp. 95-102.

Popescu Teodor, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5, 1926, pp. 246-254; nr. 7, pp. 378-383; nr. 10, pp. 580-586; nr. 11, pp. 631-635 și nr. 12, pp. 710-718.

Popescu Teodor, *Primii didascoli creștini*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1932, pp. 140-211.

Popescu Teodor, *Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen. Studii și traducere*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 1, 1933, pp. 17-66.

Popescu Teodor, *Sfântul Vasile cel Mare*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1945, pp. 681-687.

Popescu Teodor, *Chipuri de mame creștine în educația religioasă*, în „Glasul Bisericii”, nr. 11-12, 1948, pp. 21-32.

Popescu Teodor, *Părinții creștini ca educatori. Sfântul Apostol Pavel, Clement Alexandrinul și Sfântul Ioan Gură de Aur*

despre pedagogia creștină, publicat în revista „Glasul Bisericii”, numerele 1-2, 1949, pp. 68-92.

Popescu Teodor, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în „Ortodoxia”, nr. 2-3, 1951, pp. 188-294.

Popescu Teodor, *Sfinții Trei Ierarhi în slujirea Bisericii*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-3, 1952, pp. 60-73.

Popescu Teodor, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1957, pp. 531-554.

Popescu Teodor, *Biblioteca Părinților și Scriitorilor bisericești greci*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1957, pp. 614-617.

Popescu Victor, *Dezacordul între tendințele sociale ale lui Tertulian și concepțiile societății greco-romane*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numărul 2, 1928, pp. 108-117 și 3, 1928, pp. 193-198.

Popovici Constantin, *Sfântul Vasile cel Mare și un medic evreu*, în „Luminătorul”, nr. 1, 1930, pp. 34-35.

Popovici Constantin, *Sfântul Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Chesariei și învățăturile din viața lui*, în revista „Luminătorul”, numărul 1, 1939, pp. 23-29.

Popoviciu Nicolae, *Hristologia antiohiană la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea*, în „Revista Teologică”, nr. 10, 1931, pp. 368-382.

Preda Radu, *Mărturia patristică*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1993, pp. 85-88.

Preotul Nicolae, *Cronologia vieții Sfântului Ioan Scărarul*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1964, pp. 39-45.

Prelipcean Vlad, *Adaptarea divină la condițiile firii omenеști, în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfântului Ioan Hrisostom*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1959, pp. 403-416.

Prescure Vasile, *Personalitatea morală a Sfântului Vasile cel Mare*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1962, pp. 283-299.

Prescure Vasile, *Doctrina morală a Părinților Apostolici*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1963, pp. 541-554.

Prescure Vasile, *Viața monahală creștină după „Regulile monahale” ale Sfântului Vasile cel Mare*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-9, 1979, pp. 528-534.

Procopovici Petre, *Predica patristică sub aspectul ei social*, publicat în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1957, pp. 90-102.

Punguță Vichentie, *Antropologia ortodoxă în viziunea omiliilor „Despre crearea omului” ale Sfântului Vasile cel Mare*, în „Revista Teologică”, nr. 3, 1991, pp. 20-33.

Radu Dumitru, *Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1974, pp. 183-189.

Radu Dumitru, *Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 5-10, 1979, pp. 746-753.

Radu Dumitru, *Hotărârile dogmatice ale Sinodului al II-lea ecumenic - sinteză a învățăturii de credință în spiritualitatea ortodoxă*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8, 1981, pp. 792-820.

Radu Dumitru, *O culme actualizată a teologiei patristice (Părintele Dumitru Stăniloae)*, publicat în revista „Ortodoxia”, numerele 3-4, 1993, pp. 35-77.

Radu Marius, *Întruparea Logosului la Sfântul Atanasie cel Mare*, publicat în revista „Altarul Banatului”, numerele 1-3, 1997, pp. 18-23.

Răducă Vasile, *Pronia dumnezeiască și libertatea persoanei în gândirea lui Origen*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1982, pp. 370-383.

Răducă Vasile, *Voința și libertatea în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1983, pp. 51-64.

Răducă Vasile, *Sfântul Ambrozie al Milanului. Despre Sfântul Duh*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1987, pp. 42-55.

Răducă Vasile, *Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigore de Nyssa*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1992, pp. 62-92.

Rămureanu Ioan, *Sfântul Mucenic Emilian de Durostor*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 46, 1944, pp. 125-140.

Rămureanu Ioan, *Concepția Sfântului Iustin Martirul și Filosoful despre suflet*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1958, pp. 403-423.

Rămureanu Ioan, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I ecumenic până la moartea lui Arie*, în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1961, pp. 13-31.

Rămureanu Ioan, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Illiricului la sfârșitul secolului al IV-lea. Sinodul de la Sirmium din 378 și Sinodul de la Acvileea din 381*, în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1964, pp. 408-450.

Rămureanu Ioan, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinților Chiril și Metodie*, în revista „Ortodoxia”, numărul 1, 1967, pp. 17-31.

Rămureanu Ioan, *Preocupări și studii de teologie istorică și patristică (în Biserica noastră)*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1968, pp. 364-388.

Rămureanu Ioan, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, 381. Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1969, pp. 327-386.

Rămureanu Ioan, *Preotul, slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, după Sfinții Trei Ierarhi*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1970, pp. 99-105.

Rămureanu Ioan, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1970, pp. 179-211.

Rămureanu Ioan, *Cinstirea sfințelor icoane în primele trei secole*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1971, pp. 621-671.

Rămureanu Ioan, *Martirii creștini de la Niculițel, descoperiți în anul 1971*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, numerele 3-5, 1973, pp. 464-471.

Rămureanu Ioan, *Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, în revista „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1977, pp. 15-60.

Rămureanu Ioan, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 378-393.

Rămureanu Ioan, *Sinodul al doilea ecumenic de la Constantinopol (381). 1600 de ani de la întrunirea lui*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 285-336.

Rămureanu Ioan, *Valoarea creștinismului după concepția Sfântului Ioan Hrisostom*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 3, 1986, pp. 18-46.

Rezuș Petru, *Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare și Iordanul*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1, 1930, pp. 55-56.

Rezuș Petru, *Sfinții Trei Ierarhi, pilde de desăvârșire creștină*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1975, pp. 34-43.

Roventă H, *Omilia Sfântului Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, nr. 1, 1934-1936, pp. 90-122.

Rus Constantin, *Chipul preotului după Sfinții Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 2, 1987, pp. 32-39.

Sabău Marcel, *Importanța actuală a „Catehezelor” Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1984, pp. 110-127.

Sava Marin, *Hristologia lui Sever al Antiohiei și importanța ei pentru dialogul cu Bisericile Vechi Orientale*, în revista „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1968, pp. 844-855.

Sava Marin, *Atitudinea Sfântului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1969, pp. 210-219.

Sava Marin, *Profilul teologului după Sfântul Grigorie de Nazianz*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1969, pp. 387-398.

Sava Marin, *Idei dogmatice și morale în opera Episcopului Asterie al Amasiei*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1969, pp. 715-725.

Savu Teofan, *Le mystère de la liberté dans l'homme déifié selon Saint Maxime le Confesseur*, în revista „Contacts”, numărul 149, 1990, pp. 4-15.

Săndulescu C, *Studii despre „Scara” Sfântului Ioan*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-4, 1958, pp. 309-315.

Săndulescu C, *Descoperirea unor omilii necunoscute ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 7-8, 1958, pp. 593-595.

Săndulescu Gheorghe, *Concepția eshatologică a Fericitului Augustin în „De Civitate Dei”*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1984, pp. 673-681.

Săndulescu Gheorghe, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre căderea omului și păcatul originar*, în „Studii Teologice”, nr. 1, 1987, pp. 67-83.

Sârbu Corneliu, *Credința și însemnătatea ei morală la Fericitul Augustin*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 1-2, 1941, pp. 37-51.

Sârbu Corneliu, *Sfinții Trei Ierarhi: Vasile, Grigorie și Ioan*, în „Îndrumătorul pastoral al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1951”, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1951, p. 34.

Sârbu Corneliu, *Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan, îndrumători ai teologiei actuale*, în revista „Mitropolia Ardealului”, numerele 1-2, 1973, pp. 39-44.

Sebeșanul Nicolae, *Un mare predicator de limbă latină: Petru Hrisologul*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1955, pp. 14-24.

Scriban Iuliu, *Sfântul Ioan Hrisostom pe românește*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5, 1922-1923, p. 393.

Scriban Iuliu, *În albia Sfântului Ioan Gură de Aur. Grăire fără călăuzire*, în „Buletinul Eparhiei Argeșului”, revistă de cultură creștină și foaie oficială a Episcopiei Argeșului, nr. 10-12, 1945, pp.298-301.

Seviciu Timotei, *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Îndrumătorul pastoral al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 1951”, volumul II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1951, p.347.

Seviciu Timotei, *Sfântul Ioan Gură de Aur, ca păstor de suflete*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10, 1957, pp. 922-927.

Seviciu Timotei, *Aspecte dogmatice ale concepției augustinene după „Manualul către Laurențiu”*, în revista „Ortodoxia”, nr. 2, 1959, pp. 234-249.

Seviciu Timotei, *Hristologia și soteriologia Sfântului Ioan Damaschin după canoanele Învierii, Înălțării și Cincizecimii*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1959, pp. 567-583.

Seviciu Timotei, *Valoarea prieteniei în viața și opera Fericitului Augustin*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 3, 1960, pp. 374-388.

Seviciu Timotei, *Probleme de învățătură și viață creștină în Comentarul Sfântului Ioan Gură de Aur la scrisoarea paulină către Filipeni*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1960, pp. 500-516.

Seviciu Timotei, *Sfântul Atanasie cel Mare în Biserica românească*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-12, 1960, pp. 583-600.

Seviciu Timotei, *Valoarea hristologiei Sfântului Chiril în contextul teologiei actuale*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 5-6, 1973, pp. 477-481.

Seviciu Timotei, *Spiritualitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 105-130.

Seviciu Timotei, *Puncte de contact între hristologia calcedoniană și necalcedoniană în perspectiva doctrinei Sfântului Chiril al Alexandriei*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1989, pp. 7-19.

Sibiescu Vasile, *Călugării sciți*, publicat în „Revista Teologică”, nr. 5-6, 1936, pp. 182-205.

Sibiescu Vasile, *Apologetul Tațian Asirianul și elenismul*, în „Revista Teologică”, nr. 5, 1938, pp. 192-202; nr. 6, 1938, pp. 247-257; nr. 9, 1938, pp. 388-392.

Sibiescu Vasile, *Sfântul Sava „Gotul” la 1600 de ani de la mucenicia sa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1972, pp. 335-388.

Sibiescu Vasile, *Activitatea misionară a Sfântului Ioan Hrisostom printre goți*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, numerele 3-4, 1973, pp. 375-388.

Sibiescu Vasile, *Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 146-159.

Sibiescu Vasile, *O fiică duhovnicească a Sfântului Ioan Gură de Aur: Cuvioasa Olimpiada - diaconița*, publicat în „Îndrumător bisericesc”, editat de Episcopia Buzăului, volumul VIII-IX, 1989-1990, pp. 159-164.

Sima Gheorghe, *Temeiurile doctrinare ale cinstirii Sfintelor Icoane, după Sfântul Ioan Damaschin*, în revista „Ortodoxia”, numărul 3, 1989, pp. 117-140.

Sima Gheorghe, *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinței după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în revista „Studii Teologice”, numărul 3, 1990, pp. 46-61.

Sima Gheorghe, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare*, în revista „Studii Teologice”, numărul 4, 1990, pp. 14-26.

Smochină Nicolae, *O pravilă românească din veacul al XVI-lea „Pravila Sfinților Părinți după învățătura lui Vasile cel Mare”, întocmită de ritorul și scolasticul Lucaci, în 1581*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1965, pp. 1043-1062.

Spătăreleu Mihai, *Sfântul Nichifor Mărturisitorul, Patriarhul Constantinopolului*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 2, 1986, pp. 63-75.

Stamatoiu Dionisie, *Sfinții Trei Ierarhi, ca interpreți ai Sfintei Scripturi*, în „Analele Universității din Craiova”, Seria Teologie, numărul 3, 1998, pp. 45-55.

Stan Alexandru, *Sfântul Vasile cel Mare în teologia sistematică ortodoxă română în ultimii treizeci de ani*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1982, pp. 167-174.

Stan Alexandru, *Ortodoxia și frumusețea stilului teologic al Sfinților Trei Ierarhi*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1982, pp. 185-200.

Stan Alexandru, *Lucrarea Sfântului Ciprian de Cartagina „Despre unitatea Bisericii” și importanța ei misionară actuală*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1982, pp. 327-346.

Stan Alexandru, *Frumusețea și sublimitatea doctrinară a stilului predicatorial al Sfântului Ioan Gură de Aur, în două omilii la Sfinți Martiri*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1984, pp. 358-375.

Stan Alexandru, *Însemnătatea actuală pastorală și misionară ortodoxă a „Tratatului despre preoție” al Arhiepiscopului Simeon al Tesalonicului*, publicat în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1984, pp. 313-328.

Stan Alexandru, *Ortodoxia învățaturii Sfântului Ambrozie al Milanului în lucrarea „De bono mortis”*, în „Glasul Bisericii”, nr. 4, 1986, pp. 104-135.

Stan Liviu, *Concepția canonică a Sfinților Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1966, pp. 9-15.

Stănescu Nicolae, *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu, cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1958, pp. 14-37.

Stănescu Nicolae, *Origen și opera sa în literatura teologică contemporană*, publicat în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-8, 1961, pp. 590-598.

Stănescu Nicolae, *Teologie și viață la Sfântul Grigorie de Nazianz*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1962, pp. 3-12.

Stănuleț Constantin, *Concepția despre Biserică în opera Sfântului Ciprian*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1970, pp. 575-584.

Stănuleț Constantin, *Doctrina euharistică în operele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în revista „Ortodoxia”, numărul 2, 1971, pp. 210-219.

Stănuleț Constantin, *Teologia Învierii la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1972, pp. 317-325.

Sterea Tache, *Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în „Studii Teologice”, nr. 5-8, 1977, pp. 516-526.

Stoenescu Daniil, *Învățăături dogmatice în „Apophtegmata Patrum”*, publicat în revista „Mitropolia Banatului”, nr. 9-10, 1984, pp. 533-546.

Stoenescu Daniil, *Învățătura despre Sfânta Treime în imnurile Sfântului Simeon Noul Teolog*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 5-6, 1985, pp. 323-334.

Stoenescu Daniil, *Învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre rațiunile divine*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 7-8, 1985, pp. 418-430.

Stoenescu Daniil, *Viața creștină după Sfântul Isaac Sirul*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1985, pp. 673-690.

Stoenescu Daniil, *Influența operei Sfântului Simeon Noul Teolog asupra vieții monastice românești*, în revista „Mitropolia Banatului”, numărul 1, 1988, pp. 43-50.

Stoenescu Daniil, *Viața monahală în istoriografia patristică*, publicat în revista „Altarul Banatului”, numerele 3-4, 1990, pp. 27-38.

Stoenescu Daniil, *Sfântul Vasile cel Mare, om al durerilor și cunoscător al suferinței, după epistolele sale*, publicat în „Teologia”, nr. 2, 1997, pp. 103-107.

Stoica Simeon, *Liturghia creștină din secolul al II-lea, descrisă de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în raport cu liturghia ortodoxă de astăzi*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 1, 1960, pp. 74-96.

Stoina Liviu, *Desăvârșirea creștină după Sfântul Simeon Noul Teolog*, publicat în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1985, pp. 390-407.

Stoina Liviu, *Cunoașterea lui Dumnezeu după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în revista „Ortodoxia”, numărul 1, 1988, pp. 113-131.

Stoleru Nicolae, *Învățătura despre legea morală naturală în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1972, pp. 266-274.

Streza Liviu, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul ortodox*, în „Revista Teologică”, nr. 1, 1994, pp. 1-13.

Streza Nicolae, *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul*, în revista „Studii Teologice”, numerele 3-4, 1977, pp. 298-306.

Șebu Sebastian, *Contribuția Sfântului Efrem Sirul la dezvoltarea predicii creștine*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1967, pp. 467-481.

Șebu Sebastian, *Principii omiletice în predica Fericitului Augustin*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1968, pp. 544-560.

Șebu Sebastian, *Fericitul Augustin, predicator al unității Bisericii*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1969, pp. 233-244.

Șebu Sebastian, *Sfinții Trei Ierarhi, modele alese de înțelegere și trăire actuală a creștinismului*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1976, pp. 142-147.

Sesan Milan, *Patriarhul Fotie și Roma*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1960, pp. 535-559.

Sesan Milan, *Despre teologia postpatristică*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 4-6, 1966, pp. 279-299.

Sesan Milan, *Despre încheierea epocii patristice*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 5-6, 1967, pp. 361-366.

Sesan Milan, *Din îndrumările Părinților bisericești*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-2, 1974, pp. 47-56.

Sesan Milan, *Din filologia creștină patristică*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9, 1978, pp. 369-381.

Sesan Milan, *Din hristologia patristică*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 7-8, 1978, pp. 432-453.

Șchiopul Iulian, *Rânduiala și explicarea slujbei botezului și mirungerii la Sfântul Ambrozio al Milanului și la Teodor de Mopsuestia*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1968, pp. 543-557.

Ștefan Liviu, *Popasul biblic în istoria mântuirii după Eusebiu de Cezareea*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1989, pp. 68-74.

Ștefan Liviu, *Virtutea iubirii în teologia Sfântului Maxim Mărturisorul*, publicat în revista „Mitropolia Ardealului”, nr. 3, 1989, pp. 14-20.

Ștefănescu Nicolae, *Poezii lirici Pindar și Bachilyde în opera lui Clement Alexandrinul*, în revista „Ortodoxia”, numărul 2, 1960, pp. 240-252.

Ștefănescu Nicolae, *Epopeea și istoria în opera lui Clement Alexandrinul*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1960, pp. 571-596.

Ștefănescu Nicolae, *Dramaturgia antică elină în opera lui Clement Alexandrinul*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1961, pp. 168-194.

Ștefănescu Nicolae, *Sextus Iulius Africanus și Origen despre „Istoria Susanei”*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 11-12, 1963, pp. 1060-1070.

Șurubaru Ioan, *Doctrina despre Biserică în „Păstorul lui Herma”*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1967, pp. 432-445.

Tănăsescu Nicolae, *Sfântul Grigorie al Nyssei, răsplata făcătorilor de pace*, în „Glasul Bisericii”, nr. 10, 1958, pp. 946-950.

Telea Marius, *Sfânta Euharistie în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică”, nr. 1, 1994, pp. 30-50.

Telea Marius, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Teodor Studitul*, în „Credința ortodoxă”, nr. 2, 1996, pp. 133-161.

Teșu Ioan, *Sensul familiei în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Teologie și Viață”, nr. 5-7, 1994, pp. 40-59.

Tilea Gheorghe, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, volumul I: Libertatea și universalismul muncii*, 1946.

Tilea Gheorghe, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, volumul II: Filosofia faptelor*, Curtea de Argeș, 1947.

Tilea Gheorghe, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, volumul III: Familia creștină*, 1947.

Tilea Gheorghe, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, volumul IV: Preoția creștină*, 1947.

Tilea Gheorghe, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, volumul V: Biserica și Scriptura*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3, 1949, pp. 89-118.

Tilea Gheorghe, *Evocări ale Antiohiei de demult*, în „Glasul Bisericii”, nr. 8-9, 1951, pp. 36-40.

Tilea Gheorghe, *Evlavia euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, publicat în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1957, pp. 632-648.

Tilea Gheorghe, *Starea de spirit în rugăciune după Sfântul Ioan Gură de Aur*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1978, pp. 289-299.

Todoran Isidor, *Poate fi considerat Origen eretic?*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, 1959, pp. 540-547.

Tulcan Ioan, *Legătura dintre Euharistie și Biserică la Nicolae Cabasila*, publicat în revista „Altarul Banatului”, nr. 11-12, 1990, pp. 14-26.

Tulcan Ioan, *Coordonate ale slujirii preoțești la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Altarul Banatului”, nr. 1-3, 1996, pp. 17-24.

Turcescu Lucian, *Introducere la dialogul Sfântului Chiril al Alexandriei: despre întruparea Unuia-Născut*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1993, pp. 12-13.

Turcescu Lucian, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei*, în „Studii Teologice”, nr. 4-6, 1994, pp. 49-70.

Turcescu Lucian, *Sfântul Grigore Palamas și teologia trinitară*, în „Studii Teologice”, nr. 4-6, 1995, pp. 60-78.

Turcu Ioan, *Aspecte dogmatice în corespondența lui Isidor Pelusiotul*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1961, pp. 242-264.

Ursu Gheorghe, *Un text grec, patristic, descoperit la Moscova*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-4, 1963, pp. 259-266.

Ursu N. A., *Dascălul Ilarion - primul traducător și comentator român la Hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în „Teologie și Viață”, nr. 11-12, 1993, pp. 65-76.

Vasilescu Emilian, *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1961, pp. 55-65.

Vasiliu Cezar, *1600 de ani de la moartea Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 12-15.

Vasiliu Cezar, *Benedict de Nursia - la 1500 de ani de la naștere*, în „Glasul Bisericii”, nr. 10-12, 1980, pp. 797-811.

Vasiliu Cezar, *Noutăți în domeniul Patrologiei*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1980, pp. 194-196.

Vasiliu Cezar, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de societatea vremii lor*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1980, pp. 50-65.

Vasiliu Cezar, *O nouă lucrare asupra Sfântului Simeon Noul Teolog*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1981, pp. 119.

Vasiliu Cezar, *Paulin de Nola (353-431), la 1550 ani de la moartea sa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, 1982, pp. 692-706.

Vîrlan Ioan, *Învățătura despre mântuire la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1974, pp. 624-638.

Vătămanu Nicolae, *1600 de ani de la înființarea Vasiliadei, cel dintâi așezământ de asistență socială și sanitară*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4, 1969, pp. 297-311.

Velea Mari, *Caracterul patristic al creației muzicale românești*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5, 1977, pp. 385-388.

Vesa I., *Așa - zisa „Anafora” a Sfântului Hipolit Romanul*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1961, pp. 437-444.

Vicovan Ion, *Raporturile Sfântului Vasile cel Mare cu autoritatea imperială*, publicat în revista „Teologie și Viață”, nr. 1-6, 1996, pp. 75-93.

Vicovan Ion, *Concepția Sfântului Vasile cel Mare despre creație în „Hexaimeron”*, publicat în revista „Teologie și Viață”, numerele 1-6, 1997, pp. 77-94.

Voicescu Mihail, *Situația creștinilor din Palestina în secolele III-IV, după Eusebiu de Cezareea*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1982, p. 408-423.

Voicescu Mihail, *Locul și importanța monahismului în viața Bisericii după Sfântul Teodor Studitul*, în revista „Studii Teologice”, numerele 5-6, 1984, pp. 352-364.

Voicu Nicolae, *Principii pastorale în tratatele despre preoție din literatura patristică și postpatristică*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4, 1989, pp. 90-105.

Voinescu Teodora, *Sfântul Vasile cel Mare în vechea artă religioasă din România*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 394-410.

Vornicescu Nestor, *Munca manuală în monahism după Sfântul Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 9, 1955, pp. 501-521.

Vornicescu Nestor, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nissa despre chip și asemănare*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1956, pp. 585-602.

Vornicescu Nestor, *Începutul vieții de obște în monahism după Sfântul Pahomie cel Mare*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an. XXXIII, 1957, nr. 5-6, p. 416-430

Vornicescu Nestor, *Principii pedagogice în opera „Pedagogul” a lui Clement Alexandrinul*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1957, pp. 726-740.

Vornicescu Nestor, *Viața morală și duhovnicească a preotului după lucrarea Sfântului Ambrozie „De officiis ministrorum”*, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4, 1958, pp. 333-347.

Vornicescu Nestor, *Din cuvintele Sfinților Părinți*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1958, pp. 67-69.

Vornicescu Nestor, *Combaterea nedreptăților sociale în cuvântările episcopului Asterie al Amasiei*, în revista „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1958, pp. 454-462.

Vornicescu Nestor, *Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al doilea și al treilea*, în revista „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1958, pp. 580-587.

Vornicescu Nestor, *Învățăături duhovnicești din viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numerele 1-2, 1965, pp. 48-55.

Vornicescu Nestor, *Învățăături duhovnicești din viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în revista „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1965, pp. 241-253.

Vornicescu Nestor, *Literatura patristică și preocupările Mitropolitului Veniamin Costache*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 1-2, 1967, pp. 49-61.

Vornicescu Nestor, *Mitropolitul Dosoftei traducător și editor al unor texte patristice*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 9-12, 1974, pp.748-752.

Vornicescu Nestor, *Scrieri patristice și postpatristice în preocupările Mitropolitului Dosoftei al Moldovei*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-10, 1974, pp. 715-718.

Vornicescu Nestor, *Aspecte ale desăvârșirii creștine în viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1978, pp. 604-637.

Vornicescu Nestor, *Din viața și învățătura Sfântului Vasile cel Mare*, în „Almanahul Parohiei ortodoxe române din Viena pe anul 1979”, București, 1979, pp. 69-74.

Vornicescu Nestor, *Circulația scrierilor Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească*, publicat în „Îndrumătorul bisericesc” pe anul 1979, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1979, pp. 79-87.

Vornicescu Nestor, *Porunca muncii după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 259-263.

Vornicescu Nestor, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre muncă. La 1600 de ani de la trecerea sa la cele veșnice*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1979, pp. 10-48.

Vornicescu Nestor, *Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră patristică*, publicat în revista „Ortodoxia”, numărul 1, 1979, pp. 28-52.

Vornicescu Nestor, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII, Izvoare, traduceri, circulație*, publicată în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1983, pp. 21-134; nr. 3-4, 1983, pp. 157-262; nr. 5-6, 1983, pp. 287-456.

Vornicescu Nestor, *Scrisoarea Bisericii din Goția către Biserica din Capadocia și trei Epistole ale Sfântului Vasile cel*

Mare, publicat în lucrarea: „Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul al XVII-lea”, în revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1983, pp. 44-52.

Vornicescu Nestor, *Patristica la noi*, în „Studii de Teologie Istorică”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1998, pp. 63-69.

Vornicescu Nestor, *La vita e l'opera di Sant' Ambrogio vescovo di Milano nel culto della Chiesa Rumena, nella spiritualita e nella cultura rumena (secoli XIV-XX)*, publicat în volumul „Studii de Teologie Istorică”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1998, pp. 339-366.

Vornicescu Nestor, *L'ufficio del nostro padre tra i santi Ambrogio, Vescovo di Milano, il 7 dicembre*, publicat în „Studii de Teologie Istorică”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1998, pp. 367-371.

Zaina Pimen, *Păstori și propovăduitori ai dreptei credințe, Sfinții Trei Ierarhi*, în revista „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, numărul 1, 1987, pp. 12-25.

Zamfir Modest, *Eclesiologia paulină reflectată în Comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Efeseni*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1982, pp. 492-502.

Zamfirescu Dan, *Probleme teologice și hagiografice legate de supranumele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1958, pp. 393-429.

Zamfirescu Dan, *Manuscrise slave cu traduceri din Sfântul Simeon Noul Teolog*, publicat în revista „Ortodoxia”, nr. 4, 1959, pp. 535-566.

Zăgrean Ioan, *Sfinții Trei Ierarhi în actualitatea Bisericii noastre*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 1-3, 1972, pp. 44-51.

Zăgrean Ioan, *Sfinții Trei Ierarhi, strălucite și neîntrecute modele de virtute creștină*, în revista „Mitropolia Banatului”, numerele 1-3, 1972, pp. 25-38.

Zăgrean Ioan, *Probleme morale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 206-237.

Zăvoianu Corneliu, *Despre „Rugăciunea Domnească” la Tertulian și Sfântul Ciprian*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1976, pp. 364-376.

Zăvoianu Corneliu, *Apărarea creștinilor făcută de Tertulian în Apologia sa*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1976, pp. 525-538.

Zăvoianu Corneliu, *Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul*, în revista „Studii Teologice”, numerele 9-10, 1978, pp. 636-650.

Zăvoianu Corneliu, *Chipul preotului după opera Sfântului Grigorie de Nazianz*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1979, pp. 333-348.

Zăvoianu Corneliu, *Istoricul Eusebiu de Cezareea despre Origen*, în „Glasul Bisericii”, nr. 10-12, 1980, pp. 820-835.

Zăvoianu Corneliu, *Rugăciunea Domnească, după Sfântul Grigorie de Nyssa*, publicat în revista „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, 1981, pp. 882-899.

Zăvoianu Corneliu, *Rugăciunea lui Iisus în Imperiul Bizantin și răspândirea ei în Peninsula Balcanică și Țările Române*, în „Glasul Bisericii”, nr. 11-12, 1981, pp. 1100-1131.

Zmeu Ioana, *Sfântul Vasile cel Mare în Bibliografia românească*, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 429-454.

Zugrav Ioan, *Un manuscris din anul 1419 al Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare*, publicat în „Candela”, nr. 1-12, 1937, pp. 263-282.

Concluzii

Literatura patrologică românească a secolului al XX-lea este cu mult mai bogată decât cea a secolelor anterioare. Preocupările teologilor români cu traduceri ale operelor Sfinților Părinți în limba română și cu prezentarea învățăturilor acestora au dus nu numai la dezvoltarea Patrologiei românești, ci și a teologiei românești contemporane. Astfel, în paralel cu traducerea scrierilor patristice, s-au scris cărți și au fost alcătuite diverse studii și articole despre aproape toate subiectele majore ale teologiei, precum: Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție, Sfânta Treime, teodiceea, soteriologia, antropologia, ecleziologia, eshatologia, Sfintele Taine, dar și în legătură cu problemele vieții bisericești, cu îndatoririle misionare și cu obligațiile comunitare ale creștinilor.

În cele ce urmează vom prezenta, pe scurt, contribuția literaturii patrologice românești din secolul al XX-lea la diferitele teme și chestiuni teologice.

Sfânta Scriptură

Patrologii români au remarcat faptul că toți Sfinții Părinți au avut drept carte de căpătâi Sfânta Scriptură, care este izvorul și temelia tuturor învățăturilor Bisericii, întrucât nu poate exista dogmă fără să aibă temei în Sfânta Scriptură. „Premisa principală pentru studierea Sfintei Scripturi este credința și năzuința în cunoașterea adevărului. Dumnezeu ne descoperă adevărul prin intermediul Sfintei Scripturi, folosind metoda condescendenței. Interpretarea ei se face în acord cu canoanele tradiției bisericești”¹.

¹ Vezi: **Calistrat Orleanu-Bârlădeanu**, *Apocalipsa și Părinții bisericești din primele secole*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 2,

Sfânta Tradiție

În legătură cu Sfânta Tradiție se cunoaște faptul că Sfinții Părinți au apărut, au dezvoltat, au interpretat și au trăit atât de intens Sfânta Tradiție, încât operele lor alcătuiesc, în general, mijlocul și expresia vie a adevărilor acesteia. Din acest motiv, Vincentiu de Lerini a definit Sfânta Tradiție drept: „Ceea ce este crezut pretutindeni, întotdeauna și de toată lumea”¹. Tradiția

1900, pp. 201-209. **Haralambie Roventă**, *Interpretarea Scripturii după Origen*, Râmnicu Vâlcea, 1929, p. 68. **Iustin Moiescu**, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, în „Candela”, nr. 50-52, 1939-1941, pp. 116-238. **Iustin Moiescu**, *Folosul citirii Sfintei Scripturi după Sfântul Ioan Hrisostom*, în „Revista Teologică”, nr. 1-2, 1943, pp. 91-97. **Benedict Ghiuș**, *Despre creația lumii. a. Creația lumii în Sfânta Scriptură. b. Creația lumii la Sfinții Părinți*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1957, pp. 59-65. **Constantin Iana**, *Concepția Sfântului Chiril al Ierusalimului despre Sfânta Scriptură ca temei al învățăturilor Bisericii în „Catehezele” sale*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1967, pp. 446-455. **Mircea Basarab**, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 286-300. **Nicolae Neaga**, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 133-145. **Nicolae Neaga**, *Fericitul Ieronim: Proorocul Iona*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 5, 1986, pp. 88-119. **Nicolae Neaga**, *Predica de pe munte comentată de Fericitul Ieronim*, în „Altarul Banatului”, nr. 1-2, 1990, pp. 7-24. **Nicolae Neaga**, *Sfântul Ambrozio al Milanului: Psalmul 50*, în „Altarul Banatului”, nr. 5-6, 1990, pp. 58-80. **Nicolae Neaga**, *Evangelia după Matei în interpretarea Fericitului Ieronim*, în „Altarul Banatului”, nr. 10-12, 1992, pp. 99-111. **Constantin Cornițescu**, *Sfinții Trei Ierarhi interpreți ai Sfintei Scripturi*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1976, pp. 82-93. **Constantin Cornițescu**, *Sfântul Vasile cel Mare interpret al Sfintei Scripturi*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1980, pp. 308-320. **Ilie Moldovan**, *Sensul duhovnicesc al înțelegerii Sfintei Scripturi în concepția teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Glasul Bisericii”, nr. 7-8, 1979, pp. 710-724. **Veniamin Micle**, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1980, pp. 275-298. **Dumitru Stăniloae**, *Sfânta Scriptură și tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1980, pp. 204-220.

¹ **Vincentiu de Lerini**, *Commom. Primum*, 9, P. L. 50, p. 650.

ortodoxă este vie și dinamică, iar Sfânta Scriptură nu poate fi înțeleasă în mod corect fără ajutorul Sfintei Tradiții¹.

Sfânta Treime

Învățătura despre Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh este înfățișată pe larg sau cel puțin menționată în fiecare dintre cărțile cu conținut patrologic apărute în țara noastră în secolul al XX-lea și în majoritatea studiilor și articolelor despre Sfinții Părinți².

¹ Vezi: **Teodor M. Popescu**, *Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă (Însemnătatea Tradiției creștine pentru Ortodoxie)*, București, 1941. **Teodor M. Popescu**, *Sfânta Tradiție ca temei de credință în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1954, pp. 3-41. **Dumitru Stăniloae**, *Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderii ei*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1964, pp. 47-109. **Viorel Ioniță**, *Sfânta Tradiție văzută de Sfântul Irineu al Lyonului*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1971, pp. 534-545. **Antonie Plămădeală**, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și în teologia contemporană*, în „Studii Teologice”, nr. 5-8, 1972, pp. 325-625. **Nicolae Buzescu**, *Aspectul pneumatic al eclesiologiei ortodoxe și importanța Tradiției la Sfântul Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 90-107. **Mihai Hau**, *Sfânta Scriptură și Tradiție apostolică la Sfântul Irineu de Lugdunum*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1987, pp. 66-73. **Ștefan Alexe**, *Elemente ale Tradiției în „Învățătura celor 12 Apostoli”*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1989, pp. 28-39.

² Întrucât numărul cărților, studiilor și articolelor cu mențiuni despre Sfânta Treime este prea mare, în cele ce urmează vom aminti doar volumele prezentate în sinteză în această teză de doctorat care tratează mai pe larg despre Dumnezeu: **Iustin Moiesescu**, *Εὐάγγελος ὁ Ποντικός. Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Αθήναι, Τύποις Πυρσοῦ, 1937. **Ștefan Alexe**, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică a secolelor al IV-lea și al V-lea*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1969, pp. 453-587. **Irineu Popa**, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990. **Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae**, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993. **Pr. Dr. Vasile Răducă**, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996. **Daniil Nacu Stoenescu**, *Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα Γερόντων*, Tesalonic, 1996. **Ioan. I. Ică jr.**, *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

Teodiceea

Patrologii români au studiat printre altele și problema răului în lume, afirmând că Dumnezeu nu este creatorul acestuia. Întrucât răul este lipsa binelui, acesta nu poate fi creatura lui Dumnezeu, Care după ce a creat lumea, a văzut că „toate erau foarte bune” (Facere 1,31)¹.

Pnevmatologia

Numeroase studii și articole patrologice românești ne prezintă concepția Sfinților Părinți ai Bisericii despre persoana și lucrarea Sfântului Duh².

¹ Vezi: **Constantin C. Pavel**, *Problema răului la Fericitul Augustin*, București, 1938. **Dumitru Stăniloae**, *Natură și har în teologia bizantină*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1974, pp. 392-439. **Irineu Popa**, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990. **Vasile Răducă**, *Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigore de Nyssa*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1992, pp. 62-92. **Petru Florea**, *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu Mureș, 1998, pp. 58-60.

² Vezi: **Ioan Chirvasie**, *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1958, pp. 475-484. **Mircea Nișcoveanu**, *Învățătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1964, pp. 458-468. **Constantin Cornițescu**, *Fericitul Augustin despre Sfântul Duh*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1965, pp. 334-344. **Nicolae Gheorghe**, *Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1967, pp. 302-308. **Ilie Moldovan**, *Teologia Sfântului Duh după Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1967, pp. 418-431. **Ilie Moldovan**, *Învățătura unitară despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul de credință la Sinodul al doilea ecumenic (381)*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 409-432. **Ilie Negoită**, *Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Grigorie de Nazianz*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, 1968, pp. 1004-1009. **Ioan Rămureanu**, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol, 381. Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1969, pp. 327-386. **Emanuel Banu**, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1980, pp. 81-94. **Constantin Galeriu**, *Sinodul II Ecumenic și învățătura*

Hristologia

Patrologii români au studiat și aprofundat anumite aspecte ale hristologiei primelor veacuri ale Bisericii, precum cea a Părinților Apostolici, a Sfântului Vasile cel Mare, a Sfântului Chiril al Alexandriei, a lui Leonțiu de Bizanț, a Sfântului Maxim Mărturisitorul și a Sfântului Ioan Damaschin. Contribuția teologilor români la această temă s-a remarcat, în special, în analiza și înțelegerea deplină a termenilor pe care i-au utilizat Sfinții Părinți și, în special, formula Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon¹.

despre Sfântul Duh, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 386-408. **Vasile Răducă**, *Sfântul Ambrozie al Milanului. Despre Sfântul Duh*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1, 1987, pp. 42-55. **Constantin Coman**, *Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi, Contribuții la o ermeneutică ortodoxă*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1990, pp. 130-137. **Vasile Leb**, *Învățătura Sfinților Părinți despre lucrarea Sfântului Duh în Biserică*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1990, pp. 76-86. **Ion Popescu**, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea Sfântului Vasile cel Mare „De Spiritus Sancto”*, în „Studii Teologice”, nr. 4, 1990, pp. 27-40.

¹ Vezi: **Nicolae Popoviciu**, *Christologia antiohiană la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea*, în „Revista Teologică”, nr. 10, 1931, pp. 368-382. **Nicolae Popoviciu**, *Începuturile nestorianismului. Cu specială considerare asupra anatematismelor Sfântului Chiril*, Sibiu, 1933. **Olimp Căciulă**, *Anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei*, București, 1937. **Olimp Căciulă**, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin după tratatul despre cele două voințe în Hristos*, București, 1938. **Dumitru Stăniloae**, *Hristologia Sinoadelor*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1974, pp. 573-579. **Arhimandrit Timotei Traian Sevcicu**, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973. **Dumitru Stăniloae**, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1988, pp. 67-72. **Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae**, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 13-154. **Constantin Voicu**, *Hristologia Părinților Apostolici*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1961, pp. 405-418, **Constantin Voicu**, *Hristologia*

Răscumpărarea, păcatul și harul

Patrologii români au constatat că, în concepția Sfinților Părinți, iubirea lui Dumnezeu premerge, însoțește și încununează actul răscumpărării, iar diversitatea manifestărilor harului în Biserică exprimă marea iubire a lui Dumnezeu. Faptele bune ale omului nu sunt ceva exterior acestuia, ci izvorăsc din credință, iar legătura dintre credință și fapte este interioară, organică, precum în învățătura Sfântului Pavel și a Sfântului Iacov, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur o redă fidel în omiliile sale exegetice. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă nu acceptă învățătura Fericitului Augustin despre lucrarea harului în viața omului fără acordul acestuia și despre predestinație¹.

cosmică după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul, în „Studii Teologice”, nr. 4, 1989, pp. 3-20. **Teofan Savu**, *La divino-humanite du Chrit et la deification de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1990. **Irineu Popa**, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990. **Ioan. I. Ică jr.**, *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

¹ Vezi: **Nicolae Chițescu**, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți. Studiu istorico-dogmatic*, Tipografia „Activitatea grafică”, 1937. **Ștefan Alexe**, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1956, pp. 330-348. **Dumitru Stăniloae**, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1973, pp. 328-340. **Constantin Cornițescu**, *Învățătura despre mântuire a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980, pp. 94-104. **Irineu Popa**, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990. **Pr. Dr. Vasile Răducă**, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996. **Daniil Nacu Stoenescu**, *Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα Γερόντων*, Tesalonic, 1996.

Antropologia

Problema omului constituie cea mai importantă preocupare a zilelor noastre, pe care Patrologia românească nu a ocolit-o. Pentru Sfinții Părinți, trupul și sufletul omului au aceeași valoare și demnitate, formând o unitate desăvârșită. În anumite teze de doctorat cu conținut patrologic, dar și în numeroase studii și articole, citim că ceea ce îi conferă omului o măreție și o autoritate de excepție este sufletul acestuia, nemuritor, prin puterea lui Dumnezeu, liber și capabil să aleagă între bine și rău. Datorită liberului arbitru și a propriei sale responsabilități, omul nu este supus unui destin orb, fiind în măsură să Îl contemple pe Dumnezeu prin harul Sfântului Duh. Omul este singura ființă a lumii materiale care a fost creată „după chipul lui Dumnezeu”, motiv pentru care poate ajunge la „asemănarea cu El”, prin intermediul Sfințelor Taine și a vieții curate¹.

¹ Vezi: **Dumitru Stăniloae**, *Antropologia ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului*, „Anuarul Academiei Teologice Andreiene”, nr. 16, 1940, pp. 5-21. **Nestor Vornicescu**, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nissa despre chip și asemănare*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1956, pp. 585-602. **Marin Braniște**, *Concepția antropologică a lui Clement Alexandrinul*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10, 1958, pp. 588-599. **Dumitru Popescu**, *Problema „chipului” din om după Grigorie de Nissa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3, 1961, pp. 338-351. **Constantin Cornițescu**, *Ο ανθρωπισμός κατά τον Ιερών Χρυσόστομον*, Tesalonic, 1971. **Constantin Voicu**, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-5, 1975, pp. 195-326. **Petre Horhoianu**, *Prolegomene pentru o antropologie patristică*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1979, pp. 647-653. **Vichentie Punguță**, *Antropologia ortodoxă în viziunea Omiliilor „Despre crearea omului” ale Sfântului Vasile cel Mare*, în „Revista Teologică”, nr. 3, 1991, pp. 20-33. **Pr. Dr. Vasile Răducă**, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996. **Daniil Nacu Stoenescu**, *Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα Γερόντων*, Tesalonic, 1996. **Teodor Baconsky**, *Ioan Hrisostom (O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană)*, în volumul său „Râsul patriarhilor”, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 165-173.

Ecceziologia

Ecceziologia reprezintă unul dintre cele mai importante capitole ale vieții și gândirii Sfinților Părinți, care a fost studiată de patrologii români, în special din perspectivă ecumenică, accentuându-se faptul că unirea Bisericii este lucrarea Sfântului Duh¹.

Aniversări

Teologia românească a cinstit în volume omagiale și articole publicate în periodicele bisericești diverse aniversări, fie ale celor mai importante evenimente, fie ale unor Sfinți Părinți ai Bisericii, precum: 1600 de ani de la nașterea Sfântului Ioan Gură de Aur și a Fericitului Augustin, în 1954; 1550 de ani de la mutarea la Domnul a Sfântului Ioan Gură de Aur, în 1957; 1600

Marin Ciulei, *Expunere succintă a antropologiei patristice din primele trei secole*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-6, 1998, pp. 209-258.

¹ Vezi: **Liviu Stan**, *Probleme de ecclesiologie*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1954, pp. 295-315. **Dumitru Stăniloae**, *Sinteză ecclesiologică*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1955, pp. 268-284. **Ștefan Alexe**, *Ecceziologia Părinților Apostolici*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1955, pp. 368-381. **Nicolae Chițescu**, *Aspecte ale ecclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1962, pp. 395-413. **Arhimandrit Timotei Traian Sevcicu**, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973. **Nicolae Buzescu**, *Aspectul pnevmatic al ecclesiologiei ortodoxe și importanța Tradiției la Sfântul Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 90-107. **Gheorghe Drăgulin**, *Ecceziologia tratatelor Areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, în „Studii Teologice”, nr. 1-4, 1979, pp. 54-300. **Modest Zamfir**, *Ecceziologia paulină reflectată în Comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Efeseni*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1982, pp. 492-502. **Irineu Popa**, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990. **Nicu Dumitrașcu**, *Unele aspecte ecclesiologice în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Revista Teologică”, nr. 2, 1994, pp. 51-60. **Daniil Nacu Stoenescu**, *Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα Γερόντων*, Tesalonic, 1996.

de ani de la mutarea din această viață a Sfântului Antonie cel Mare, în 1958; 1600 de ani de la săvârșirea Sfântului Vasile cel Mare, în 1980; 1600 de ani de la convocarea Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, în 1981 etc.¹.

Problemele sociale

Pornind de la concepția Sfinților Părinți, patrologii români au luat atitudine față de problemele sociale cu care se confruntă lumea contemporană. Sfinții Părinți afirmă că bunurile materiale aparțin tuturor oamenilor, întrucât au un scop comun. Bogăția nu este de condamnat, însă poate deveni piedică în calea mântuirii².

¹ Vezi: **Ioan G. Coman**, *1600 ani de la nașterea Sfântului Ioan Gură de Aur și a Fericitului Augustin*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 9-10, 1954, pp. 533-536. **Ioasaf Popa**, *1600 de ani de la moartea Sfântului Antonie cel Mare (251-356)*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1956, pp. 641-671. **Serafim Moroianu**, *1550 de la moartea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12, 1957, pp. 779-788. **Ștefan Alexe**, *1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1972, pp. 556-568. **Vasile Sibiescu**, *Sfântul Sava „Gotul” la 1600 de ani de la mucenicia sa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1972, pp. 335-388. **Ștefan Alexe**, *Sfântul Atanasie cel Mare, împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 11-12, 1973, pp. 782-792. **Cezar Vasiliu**, *1600 de ani de la moartea Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, pp. 12-15. Volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, Colecția „Biblioteca Teologică”, 3, 1980. **Aurel Jivi**, *1600 de ani de la Sinodul II Ecumenic. Valoarea ecumenică a Simbolului niceo-constantinopolitan*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1981, pp. 606-613. **Ioan Rămureanu**, *Sinodul al doilea ecumenic de la Constantinopol (381). 1600 de ani de la întrunirea lui*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1981, pp. 285-336. **Cezar Vasiliu**, *Paulin de Nola (353-431), la 1550 ani de la moartea sa*, în „Glasul Bisericii”, nr. 9-10, 1982, pp. 692-706.

² Vezi: **Teodor M. Popescu**, *Caritatea creștină*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1945, pp. 20-66. **Constantin Cornițescu**, *Ο ανθρωπισμός κατά τον Ιερόν Χρυσόστομον*, Tesalonic, 1971. **Constantin Voicu**, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-5, 1975, pp. 195-326.

În alte cărți și studii este condamnată cămătăria¹ și este înfățișată învățătura Părinților Bisericii despre muncă², întrucât aceasta constituie o poruncă dumnezeiască și o lege de bază a ființei umane. Ideea de pace începe să devină subiect de discuție în teologia românească de la sfârșitul deceniului al doilea al secolului al XX-lea. Această învățătură se bazează pe rânduiala firii și pe revelația dumnezeiască³.

¹ Vezi: **Ștefan Alexe**, *Critica mării plăgi a cametei la Sfinții Părinți Capadocieni*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 7-8, 1960, pp. 433-444.

² Vezi: **Gheorghe Tilea**, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur*, volumul I: *Libertatea și universalismul muncii*, 1946. **Dumitru Stăniloae**, *Învățătura creștină despre muncă*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1953, pp. 24-37. **Nestor Vornicescu**, *Munca manuală în monahism după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 9, 1955, pp. 501-521. **Nestor Vornicescu**, *Porunca muncii după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6, 1979, pp. 259-263. **Nestor Vornicescu**, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre muncă. La 1600 de ani de la trecerea sa la cele veșnice*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1979, pp. 10-48. **Matei Pâslaru**, *Sfinții Părinți despre muncă*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1960, pp. 43-47. **Ilie Negoită**, *Demnitatea muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1963, pp. 210-219. **Constantin Voicu**, *Sfântul Vasile cel Mare despre muncă*, în „Îndrumător bisericesc pe anul de la Hristos 1966”, Sibiu, 1966, pp. 85-88. **Constantin Voicu**, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 3-5, 1975, pp. 195-326.

³ Vezi: **Iustin Moiescu**, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1953, pp. 247-268. **Nicolae Tănăsescu**, *Sfântul Grigorie al Nyssei, răsplata făcătorilor de pace*, în „Glasul Bisericii”, nr. 10, 1958, pp. 946-950. **Constantin Voicu**, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre pace*, în ziarul „Telegraful Român”, numerele 7-8, 1964. **Constantin Voicu**, *Sfântul Vasile cel Mare și pacea*, în „Îndrumător bisericesc pe anul de la Hristos 1966”, Sibiu, 1966, pp. 53-56. **Nicolae Petrescu**, *Idei despre pace, ordine și disciplină la Sfântul Grigorie de Nazianz*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-3, 1972, pp. 39-46. **Ștefan Alexe**, *Învățătura Sfinților Părinți și scriitori bisericești despre pace*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1983, pp. 551-580. **Constantin Cornițescu**, *Pacea după Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1983, pp. 815-825.

În alte cărți, studii și articole sunt prezentate viziunea și sfaturile Sfinților Părinți referitoare la educație, ei înșiși recomandând studiul în lucrările și cuvântările lor. Mihail Bulacu și Teodor M. Popescu vorbesc despre primii dascăli creștini și despre metoda pe care aceștia au utilizat-o în lucrarea lor. Este subliniat faptul că primii Sfinții Părinți ai Bisericii, sau cel puțin unii dintre aceștia, s-au ținut la distanță de filosofie, însă, în mod progresiv, începând cu Clement al Alexandriei, filosofia a fost considerată drept pedagog către Hristos¹.

Patrologii români, având în vedere și problemele filologice ale operelor Sfinților Părinți, au analizat uneori și elementele stilistice, poetice, istorice, precum și cele legate de autenticitatea, critica și autocritica patristică. Aceste analize au constituit un imbold puternic în elaborarea și dezvoltarea filologică patristică,

Gheorghe Paschia, *Din cugetările și sfaturile morale ale Sfinților Părinți și ale unor scriitori clerici români, despre pace, răbdare și dragoste*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 11-12, 1983, pp. 841-847. **Gheorghe Paschia**, *Sfinții Părinți despre pace (cugetări și sfaturi patristice)*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 11-12, 1983, pp. 762-765.

¹ Vezi: **Preot Mihail Bulacu**, *Școala catehetică patristică: bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă*, Tipografia Diecezană, Oradea, 1928. **Dumitru Fecioru**, *Noutatea lui Clement Alexandrinul*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1, 1932, pp. 48-54. **Dumitru Fecioru**, *Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, București, 1937. **Teodor M. Popescu**, *Primii didascali creștini*, în „Studii Teologice”, nr. 2, 1932, pp. 140-211. **Ioan G. Coman**, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938. **Ștefan Alexe**, *Viața creștină după Bărbații Apostolici*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1955, pp. 223-235. **Chesarie Gheorghescu**, *Sfinții Trei Ierarhi - modele de dascăli și păstori în Biserica creștină*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-2, 1974, pp. 38-49. **Ilie Brătan**, *Sfântul Grigorie de Nazianz, dascăl ortodox*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-8, 1976, pp. 515-528. **Gheorghe Banu**, *Sfinții Trei Ierarhi modele de dascăli și păstori în Biserica creștină*, în „Glasul Adevărului”, Buzău, nr. 86-88, 1998, pp. 16-20.

creând punți de legătură cu arta și cultura clasică și au dus la crearea noilor tipuri filologice¹.

Numeroase cărți, studii și articole prezintă viața și opera Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești². Informații

¹ Vezi: **Șerban Ionescu**, *Filosofia Fericitului Augustin și începutul cugetării critice*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 12, 1930, pp. 1108-1116. **Iustin Moisescu**, *Εὐάγγελος ὁ Ποντικός, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Αθήναι, Τύποις Πυρσοῦ, 1937. **Ioan G. Coman**, *Tristețea poeziei lirice a Sfântului Grigorie de Nazianz*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938. **Ioan G. Coman**, *Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1958, pp. 68-92. **Ioan G. Coman**, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din „Retractările” sale*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1959, pp. 3-21. **Ioan G. Coman**, *Critica literară patristică prefotiană*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3, 1965, pp. 13-51. **Ioan G. Coman**, *Spiritul critic în literatura patristică*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1973, pp. 54-65. **Gheorghe Calciu**, *Poezia religioasă a Sfântului Grigorie Teologul*, în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1974, pp. 8-15. **Milan Șesan**, *Din filologia creștină patristică*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9, 1978, pp. 369-381. **Alexandru Stan**, *Ortodoxia și frumusețea stilului teologic al Sfinților Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1982, pp. 185-200. **Alexandru Stan**, *Frumusețea și sublimitatea doctrinară a stilului predicatorial al Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *două omilii la Sfinți Martiri*, în „Glasul Bisericii”, nr. 5-6, 1984, pp. 358-375. **Ilie Frăcea**, *Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ συγγράμματα*, Atena, 1984.

² Vezi: **Calistrat Orleanu Bârlădeanu**, *Amfilohie*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 23, 1899-1900, pp. 244-259. **Dumitru Fecioru**, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creștină*, București, 1935. **Dumitru Fecioru**, *Asterie al Amasiei. Viața și opera sa*, București, 1938. **Iustin Moisescu**, *Εὐάγγελος ὁ Ποντικός, Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Αθήναι, Τύποις Πυρσοῦ, 1937. **Dumitru Stăniloae**, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu, 1938. **Constantin Cornițescu**, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre familia sa*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1964, pp. 350-366. **Ștefan Alexe**, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din secolele IV și V*, în revista „Studii Teologice”, numerele 7-8, 1969, pp. 453-587. **Ștefan Alexe**, *Sfântul Atanasie cel Mare. Împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 11-12, 1973, pp. 782-792. **Teodor Bodogae**, *Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1982, pp. 313-326. **Ilie Frăcea**,

similare, precum și ediții critice ale operelor Părinților și scriitorilor bisericești întâlnim și în studiile introductive ale traducerilor operelor acestora în limba română. De asemenea, deosebit de importante sunt și notele de subsol, precum și comentariile acestor traduceri¹.

Din prezentarea traducerilor operelor Sfinților Părinți în limba română, precum și a cărților, studiilor și articolelor teologilor români cu caracter patrologic am dobândit o imagine de ansamblu a literaturii patrologice românești contemporane. Din aceasta am înțeles că, în secolul al XX-lea, patrologii români au arătat un foarte mare interes pentru teologia Sfinților Părinți, dezvoltând fără precedent literatura patrologică românească, iar prin aceasta au ajutat la dezvoltarea teologiei românești contemporane în toate domeniile, pentru că toate au la bază lucrările patristice, întrucât rădăcinile teologiei ortodoxe autentice se găsesc în viziunea Sfinților Părinți.

Ο Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος και συγγράμματα, Atena, 1984. **Mitropolit Nicolae Corneanu**, *Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998. **Ioan. I. Ică jr.**, *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

¹ Cel mai elocvent exemplu în acest sens îl constituie cele două colecții de traduceri: „Părinți și scriitori bisericești” și „Filocalia”.

Bibliografie

Colecții

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 1, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1992.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 2, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1993.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 3, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 4, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 5, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1995.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 6, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1997.

Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii, vol. 7, Traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, membru

de onoare al Academiei Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, volumul 8, Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, volumul 9, Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, volumul 10, Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, vol. 11, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Huși, 1990.

Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, vol. 12, Traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, Editura Harisma, București, 1991.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 4, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 5, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 7, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 8, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 9, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 10, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 11, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 13, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 14, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 15, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 16, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 18, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 21, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 22, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 30, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 34, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 38, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 39, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 40, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 44, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 53, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 57, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 64, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 72, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 75, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983.

Părinți și scriitori bisericești, volumul 81, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

Cărți, studii și articole

Alexe Ștefan, *Sărbătorirea Părintelui Ioan G. Coman la împlinirea a 70 de ani de viață*, în revista «Studii Teologice» numerele 1-2, 1973, pp. 98-114.

Idem, *Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică a secolelor al IV-lea și al V-lea*, în revista «Studii Teologice», nr. 7-8, 1969, pp. 453-587.

Anghelescu Gheorghe, *Bibliografia Părintelui Academician Profesor Dr. Dumitru Stăniloae*, în revista «Ortodoxia», numerele 3-4, 1993, pp. 3-200.

Baconsky Teodor, *In memoriam, Preotul Profesor Dumitru Fecioru*, publicat în revista «Studii Teologice», nr. 1, 1988, pp. 114-116.

Bielawski Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, traducere și cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr., Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

Bodogae Teodor, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940.

Braniște Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 127-416.

Braniște Marin, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria, secolul al IV-lea*, în revista „Mitropolia Olteniei”, numerele 4-6, 1982, pp. 224-392.

Bria Ion, *A look at Contemporary Romanian Dogmatik Theology*, în «Sobornost», nr. 5, 1972, pp. 330-336.

Idem, *Experiența lumii în teologia ortodoxă actuală. Contribuția Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 9-10, 1980, pp. 1007-1010.

Idem, *Mari teologi români: Ioan Coman*, în revista «Ortodoxia» nr. 1, 1987, pp. 157-160.

Idem, *Necrolog*, publicat în revista „Studii Teologice” nr. 2, 1987, pp. 124-128.

Idem, *Omagiu Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae la aniversarea împlinirii vârstei de 75 de ani*, în revista «Ortodoxia», nr. 4, 1978, pp. 638-647.

Idem, *Pour situer la théologie du Père Stăniloae*, publicat în «Révue de théologie et de philosophie», Genève, nr. 112, 1980, pp. 133-137.

Idem, *The Creative Vision of D. Stăniloae. Introduction to this Theological Thought*, în «The Ecumenical Review», numărul 1, 1981, pp. 53-59.

Idem, *Un mare teolog ortodox, intelectual român și gânditor ecumenic: Părintele Ioan Coman (1902-1987)*, în revista «Ortodoxia» numărul 1, 1988, pp. 144-148.

Idem, *Un mare teolog ortodox, intelectual român și pionier ecumenic: Părintele Ioan Coman (1902-1987)*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 1-6, 1997, pp. 233-241.

Bulacu Preot Mihail, *Școala catehetică patristică: bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă*, Tipografia Diecezană, Oradea, 1928.

Caraza Ioan, *Catedra de Patrologie la Facultatea de Teologie și la Institutul Teologic Universitar din București*, în «Studii Teologice» nr. 7-10, 1981, p. 545.

Chițescu I. Nicolae, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți. Studiu istorico-dogmatic*, Tipografia „Activitatea grafică”, 1937.

Ciobotea Dan Ilie, *O Dogmatică pentru omul de azi*, în «Studii Teologice», nr. 6, 1986, pp. 98-104.

Coman Ioan, *Patrologie*, volumul I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

Idem, *Patrologie*, volumul II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985.

Idem, *Patrologie*, volumul III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Idem, *Sfântul Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938.

Idem, „*Și Cuvântul trup s-a făcut*”. *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993.

Corneanu Mitropolit Nicolae, *Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.

Cornițescu Constantin, *Ο ανθρωπισμός κατά τον Ιερών Χρυσόστομον*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Tesalonic, 1971.

Drăgulin Gheorghe, *Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan*, în «Studii Teologice» nr. 1-4, 1979, pp. 54-300.

Enciclopedia istoriografiei românești, București, 1978.

Fecioru Dumitru, *Autobiografie*, catalogul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, fișierul 642/1949, pp. 47-60.

Idem, *Memoriu de titluri și lucrări*, București, 1946.

Idem, Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, în „Studii Teologice” nr. 1-2, 1982, pp. 91-92.

Idem, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creștină*, București, 1935.

Frăcea Ilie, *Ο Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος και συγγράμματα*, Atena, 1984.

Γαλίτη Γεωργίου, *Ο Καθηγητής Δημήτριος Στανιλοάε*, publicat în revista «Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», nr. 21, 1976, pp. 23-25.

Gușă Protos. Ștefan, *Preotul Profesor Dr. Dumitru Fecioru*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 4, 1988, pp. 113-115.

Ică jr. Ioan. I., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, publicat la Editura DEISIS, Sibiu, 1998.

Moisescu Iustin, *Ευάγγριος ο Ποντικός, Βίος - συγγράμματα - διδασκαλία*, Atena, Τύποις Πυρσού, 1937.

Nesser Daniel, *La monde, don de Dieu, réponse de l'home. Aspects de la pensée du Père Dumitru Stăniloae*, publicat în «Révues de théologie et de philosophie», Genève, nr. 112, 1980, pp. 139-150.

Pavel Constantin, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Păcurariu Mircea, *Dicționarul Teologilor Români*, Editura Univers enciclopedic, București, 1996.

Idem, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu*, 1786-1986, Sibiu, 1987.

Idem, *Preotul Profesor Dr. Teodor Bodogae la 80 de ani*, în «Revista Teologică», nr. 2, 1991, pp. 82-88.

Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993.

Plămădeală Antonie, *Some lines on Professor D. Stăniloae's Theology*, în «The Altar Almanach», London, 1970.

Popa Irineu, *La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1990.

Radu Dumitru, *Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae „Doctor Honoris Causa” al Facultății de Teologie din Belgrad*, în «Studii Teologice», nr. 7-8, 1982, pp. 602-604, și în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 4, 1983, pp. 63-65.

Idem, *Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae la 80 de ani. Personalitatea și gândirea sa teologică în contextul Ortodoxiei românești*, în revista «Studii Teologice», numerele 9-10, 1983, pp. 686-699 și 749-754.

Idem, *Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu*, în «Studii Teologice», nr. 1-2, 1982, pp. 121-122.

Idem, *Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae*, în revista «Studii Teologice», numerele 1-2, 1982, pp. 63-65.

Idem, *Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman*, în revista «Studii Teologice» numerele 1-2, 1982, pp. 97-80.

Idem, *Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe*, în revista «Studii Teologice», numerele 1-2, 1982, pp. 113-114.

Răducă Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, publicată la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Savu Teofan, *La divino-humanite du Christ et la deification de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1990 (nepublicată).

Seviciu Timotei, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973.

Stăniloae Dumitru, *Autobiografie*, catalogul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, fișierul 642/1949, paginile 119-120.

Idem, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993.

Stăniloae Dumitru, Chițescu Nicolae, Todoran Isidor, Ică Ioan I, Bria Ion, *Teologia Dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi*, publicat în revista «Ortodoxia», nr. 3, 1971, pp. 342-343.

Stoenescu Nacu Daniil, *Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα Γερόντων*, Tesalonic, 1996 (nepublicată).

Vasilescu Emilian, *Apologeți creștini români și străini*, București, 1942.

Vincentiu de Lerini, *Commom. Primum*, 9, P. L. 50.

Voicu Constantin, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*, în revista «Mitropolia Ardealului», numerele 3-5, 1975, pp. 195-326.

Vornicescu Nestor, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVII*, *Izvoare, traduceri, circulație*, publicată în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2, 1983, pp. 21-134; nr. 3-4, 1983, pp. 157-262; nr. 5-6, 1983, pp. 287-456.

Πέτρου Φλόρεα

**Η Ρουμανική Πατρολογική Γραμματεία
κατά τον Κ' αιώνα**

Διατριβή επί διδακτορία

**Υποβληθεῖσα στό Τμήμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς
Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σηολῆς τοῦ
Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης**

**Τριμελής Επιτροπή
Σύμβουλος Καθηγητής: Πρωτοπρεσβύτερος Θεόδωρος Ζήσης**

**Μέλη:
Καθηγητής Χρίστος Κρικῶνης
Καθηγητής Βασίλειος Φανουργάκης**

Θεσσαλονίκη

1998

Petru Florea

**Literatura Patrologică Românească
în secolul XX**

Teză de doctorat

**Susținută la Secția de Teologie Pastorală și Asistență
Socială a Facultății de Teologie din cadrul
Universității Aristotel din Tesalonic**

**Comisia coordonatoare
Profesor îndrumător: Preot Teodoros Zisis**

**Membri:
Profesor Christos Criconis
Profesor Vasilios Fanurgakis**

Tesalonic

1998

**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ**

ΠΡΥΤΑΝΕΥΟΝΤΟΣ
ΕΝ ΤΩ, ΕΝ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΩ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΩ,

ΜΙΧΑΗΛ ΑΓΗΣΙΛΑΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΜΗΧΑΝΙΚΩΝ ΤΗΣ ΠΟΛΥΤΕΧΝΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΕΠΙ ΔΕ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΠΡΟΕΔΡΟΣ

FLOREA TRAIAN PETRU
ΡΟΥΜΑΝΟΝ ΤΟ ΓΕΝΟΣ
ΕΚ ΡΟΥΜΑΝΙΑΣ ΟΡΜΩΜΕΝΟΝ
ΠΤΥΧΙΟΥΧΟΝ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΒΑΒΕΣ-ΒΟΛΥΑΙ ΤΟΥ ΚΛΟΥΖ-ΝΑΡΟΚΑ ΡΟΥΜΑΝΙΑΣ

ΤΗΝ ΕΝ ΤΗ, ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ, ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ, ΕΠΙΔΟΣΙΝ

ΑΡΙΣΤΑ ΕΠΙΔΕΙΞΑΜΕΝΟΝ
ΑΠΟΔΟΓΜΑΤΟΣ ΟΜΟΘΥΜΟΥ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑΣ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
Ω, ΕΘΟΣ ΕΝΕΚΡΙΝΕ
ΚΑΙ ΠΑΣΑΣ ΑΥΤΩ, ΤΑΣ ΠΡΟΝΟΜΙΑΣ
ΤΑΣ ΤΩ, ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΩ, ΤΟΥΤΩ, ΑΞΙΩΜΑΤΙ ΠΑΡΟΜΑΡΤΟΥΣΑΣ

ΠΡΟΣΕΝΕΙΜΕΝ
ΜΗΝΟΣ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΥ ΔΕΚΑΤΗ, ΠΕΜΠΤΗ,
ΕΤΕΙ ΧΙΛΙΟΣΤΩ, ΕΝΑΚΟΣΙΟΣΤΩ, ΕΝΕΝΗΚΟΣΤΩ, ΕΝΑΤΩ,
ΤΟΥΘ' ΟΥΤΩ, ΔΗ ΓΕΝΟΜΕΝΟΝ ΔΗΛΟΥΤΑΙ ΤΩ, ΔΙΠΛΩΜΑΤΙ ΤΩ, ΔΕ
ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΤΗ, ΣΦΡΑΓΙΔΙ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
ΑΛΛΑ ΚΑΙ ΤΟΙΣ ΤΟΥ ΠΡΥΤΑΝΕΩΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΡΟΕΔΡΟΥ ΑΥΤΟΓΡΑΦΟΙΣ ΚΕΚΥΡΩΜΕΝΩ,
ΕΞΕΔΟΘΗ ΤΗ, 15Η, ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΥ 1999

Ο ΠΡΥΤΑΝΙΣ

ΜΙΧΑΗΛ ΑΓ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣ

ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΚΑΚΟΥΛΑ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

Ο ΠΡΟΕΔΡΟΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

REPUBLICA ELENĂ
Universitatea Aristotel din Tesalonic

RECTORUL
Universității Aristotel din Tesalonic

MIHAIL PAPADOPOULOS, FIUL LUI AGHISILAOS,
Profesor la Secția de Inginerie Civilă a Facultății Politehnice.

ATHANASIOS ANGHELOPOULOS, FIUL LUI ANASTASIOS,
Profesor,

și în prezent,
Președintele Secției de Teologie Pastorală și
Asistență Socială a Facultății de Teologie.

FLOREA PETRU, FIUL LUI TRAIAN,
de naționalitate română, originar din România,
licențiat în teologie al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, România,
a realizat o prezentare excelentă
a lucrării sale de doctorat.

Conform normelor unanim acceptate
ale Secției de Teologie Pastorală și Asistență Socială
referitoare la doctoratul în teologie

AM APROBAT
și astfel, cu toții, în baza dreptului doctoral,
apreciind în mod favorabil această valoroasă expunere,
l-am primit pe acesta în rândul nostru,
în cincisprezece ianuarie o mie nouă sute nouăzeci și nouă.
Toate acestea fiind astfel îndeplinite, susnumitul este declarat

DOCTOR
și se aplică nu doar ștampila Universității,
ci se validează și prin semnătura Rectorului și a Președintelui.
Emis la data de 15 ianuarie 1999.

Rector



ΜΙΧΑΗΛ ΑΓ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ

Secretar



ΚΑΛΛΙΟΠΗ ΚΑΚΟΥΛΑ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

Președinte



ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ

Έκθεση για την επιστημονική έρευνα και
δραστηριότητα κατά την πορεία εκπόνησης
διδασκαλικής διατριβής του κυρίου **Petru Florea**

Ο κύριος **Petru Florea**, πτυχιούχος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Babes-Bolyai του Cluj-Napoca, Ρουμανίας, κατέθεσε στις 21 Ιουνίου 1994 αίτηση για εκπόνηση διδακτορικής διατριβής στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Η Γενική Συνέλευση του Τμήματος έκανε δεκτή την αίτησή του για εκπόνηση διδακτορικής διατριβής, σύμφωνα με τον άρθρο 13 του Νόμου 2083/1992 και όρισε τριμελή συμβουλευτική επιτροπή με επιβλέποντα τον Πρωτοπρεσβύτερο καθηγητή κ. Θεόδωρο Ζήση και μέλη τους καθηγητές κύριο Χρίστο Κρικώνη και κύριο Βασίλειο Φανουργάκη.

Ως θέμα της διδακτορικής του διατριβής διαλέχθηκε: „Η Ρουμανική Πατρολογική Γραμματεία κατά τον εικοστό αιώνα”.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1994-1995, ο κύριος **Petru Florea**, παρακολούθησε τα μεταπτυχιακά μαθήματα του σύμβουλου καθηγητή και άρχισε να μαζεύει υλικό για την σύνταξη της διδακτορικής του διατριβής, από τις βιβλιοθήκες της Ελλάδος καθώς και της Ρουμανίας.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1995-1996, ο υποψήφιος συνέταξε την „Εισαγωγή” της εργασίας του, και το πρώτο κεφάλαιο „Μεταφράσεις Πατερικών Έργων στη Ρουμανική Γλώσσα κατά τον εικοστό αιώνα”.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1996-1997, ο υποψήφιος συνέταξε το δεύτερο κεφάλαιο „Επιφανείς Εκπρόσωποι της Ρουμανικής Πατρολογικής Γραμματείας κατά τον εικοστό αιώνα και τα συγγράμματά τους”.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1997-1998, ολοκλήρωσε την εργασία του, με τη σύνταξη του τρίτου κεφαλαίου „Άλλα Ρουμανικά Πατρολογικά Έργα”, και με τα „Συμπεράσματα” περί της Ρουμανικής Γραμματείας του εικοστού αιώνα.

Το Σεπτέμβριο του 1998 η τριμελής επιτροπή του κυρίου **Petru Florea** του επέτρεψε να καταθέσει τη διδακτορική του διατριβή στη Γραμματεία του Τμήματος προς κρίση, και το Νοέμβριο ορίστηκε η επταμελής επιτροπή της κρίσεως της διδακτορικής διατριβής του κυρίου **Florea**.

Η υποστήριξη της διδακτορικής διατριβής έγινε στις 15 Δεκεμβρίου του 1998. Ο υποψήφιος βαθμολογήθηκε με „Άριστα”.

Στις 15 Ιανουαρίου του 1999 ο κύριος **Petru Florea** ορκίστηκε και αναγορεύτηκε διδάκτωρ της Θεολογίας του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ
ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Βεβαιώνεται η γνησότητα της υπογραφής
του ~~καθηγητή~~ π. Θεοδώρου Ζήσης
Πόλη και Χρονολογία Θεσσαλονίκη 15-12-99.
Η Γραμματεία



Ο Σύμβουλος Καθηγητής

Dr. Theodoros Zisis

Πρωτοπρεσβύτερος
Θεόδωρος Ν. Ζήσης

Raport de activitate și cercetare științifică a domnului
Petru Florea, pe timpul elaborării lucrării de doctorat

Domnul **Petru Florea**, licențiat al Facultății de Teologie din Universitatea Cluj Napoca, România, în data de 21 iunie 1994, a depus cererea pentru întocmirea lucrării de doctorat la Secția Teologie Pastorală și Asistență Socială a Facultății de Teologie din cadrul Universității Aristotel, Tesalonic.

Adunarea Generală a Secției a aprobat cererea domnului **Petru Florea** de redactare a lucrării de doctorat, în conformitate cu articolul nr. 13 al Legii nr. 2083/1992 și a desemnat comisia coordonatoare, alcătuită din Părintele Teodoros Zisis, profesor îndrumător și domnii profesori Christos Criconis și Vasilios Fanurgakis ca membri.

Ca subiectul al tezei de doctorat a fost ales: „Literatura Patrologică Românească în secolul XX”.

În anul universitar 1994-1995, domnul **Petru Florea** a frecventat cursurile post-universitare ale profesorului îndrumător și a adunat materialul necesar alcătuirii lucrării de doctorat, din bibliotecile Greciei și ale României.

În cursul anului universitar 1995-1996 doctorandul a întocmit „Introducerea” lucrării și primul capitol: „Traduceri ale operelor Sfinților Părinți în limba română în secolul XX”.

În anul universitar 1996-1997, domnul Petru Florea a alcătuit cel de-al doilea capitol al tezei de doctorat: „Reprezentanți de seamă ai Literaturii Patrologice Românești în secolul XX și lucrările lor”.

În cursul anului universitar 1997-1998, doctorandul și-a încheiat lucrarea, prin întocmirea celui de-al treilea capitol: „Alte lucrări patrologice românești” și a „Concluziilor” despre Literatura patrologică românească din secolul XX.

În septembrie 1998, comisia coordonatoare a tezei de doctorat a domnului Petru Florea a fost de acord ca acesta să-și depună lucrarea la Secretariatul Secției în vederea susținerii, iar în noiembrie, același an, a fost alcătuită comisia din șapte membri, pentru examinarea lucrării de doctorat a domnului Petru Florea.

Susținerea tezei de doctorat a avut loc în 15 decembrie 1998, iar candidatul a obținut calificativul „excepțional”.

În 15 ianuarie 1999, domnul Petru Florea a depus jurământul și a fost declarat doctor în teologie al Secției de Teologie Pastorală și Asistență Socială a Facultății de Teologie din Universitatea Aristotel, Tesalonic.

Universitatea Aristotel Tesalonic
Facultatea de Teologie
Secția Teologie Pastorală și
Asistență Socială

Profesor îndrumător

Teodoros Zisis

Protopresbiter
Teodoros Zisis

Βεβαιώνεται η γνησιότητα της υπογραφής
του *καδινγκ... Θεόδωρου Ζήση*
Πόλη και Χρονολογία *Θεσσαλονίκη 15-12-99.*
Η Γραμματέας





Seria E Nr 0000701

ROMÂNIA
MINISTERUL EDUCAȚIEI NAȚIONALE

ATTESTAT

Se atestă că DIPLOMA DE DOCTOR

—, seria —, nr. 17520

eliberat de UNIVERSITATEA ARISTOTEL THESALONIKI

din GRECIA

la data de 12.01.99

pe numele FLOREA PETRU

se echivalează cu DIPLOMA DE DOCTOR IN

DOMENIUL TELOGIE

—
Titularul prezentului atestat se bucură de toate drepturile conferite absolvenților instituțiilor similare din învățământul românesc, acreditate

Director general,



Director,

Nr. 847, din 19.09.2004

Semnătura titularului

Florea



Biografia Preasfințitului Părinte Petroniu, Episcopul Sălajului

Petroniu (Petru din botez) Florea s-a născut în ziua de 30 noiembrie 1965, în localitatea Târgu-Mureș, județul Mureș, din părinții Traian și Fira Florea (fiind cel de al 8-lea dintre cei 9 copii ai familiei).

Cursurile școlii primare, gimnaziul și prima treaptă de liceu le-a urmat în Târgu-Mureș.

Între anii 1983-1988, a fost elev al Seminarului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca.

În iulie 1988, a dat examen de admitere la Institutul Teologic Ortodox din Sibiu și a fost declarat admis.

Din septembrie 1988, până în iunie 1989, a satisfăcut stagiul militar, ca soldat cu termen redus, într-o unitate militară din localitatea Lugoj, județul Timiș.

În anul universitar 1989-1990, a urmat cursurile anului I ale Institutului Teologic Ortodox din Sibiu.

În octombrie 1990, s-a transferat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (nou înființată), pe care a absolvit-o în iunie 1993, ca șef de promoție.

Teza de licență cu titlul: „**Moise la interferența realității istorice și a reflecțiilor patristice**”, a susținut-o în sesiunea iunie 1993, obținând nota 10, iar media generală a celor patru ani de studiu a fost 9,67.

În anul universitar 1993-1994, a urmat cursuri de greacă modernă în cadrul secției de Filologie a Facultății de Filosofie din cadrul Universității Aristotel, Tesalonica, Grecia, pe care le-a absolvit cu calificativul „excepțional”.

Între iunie 1994 - decembrie 1998, a fost doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă din Tesalonic.

În ziua de 15 decembrie 1998, și-a susținut teza de doctorat cu titlul: „**Literatura patrologică românească în secolul XX**”, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic, Grecia, obținând calificativul: „**exceptional**”.

În 15 ianuarie 1999, a depus jurământul de doctor în teologie, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic.

În 4 februarie 1999, a dat examen și a fost admis ca preparator la disciplinele: Catehetică, Omiletică și Practică Pedagogică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia.

În 10 aprilie 1999, a fost hirotonit diacon.

În noaptea Sfințelor Paști, din 11 aprilie 1999, a fost hirotonit preot celib pe seama catedralei arhiepiscopale din Alba-Iulia, de către Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Andrei.

La data de 4 iunie 2000, a primit distincția de iconom stavrofor, din partea Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei.

În 27 iunie 2000, a fost tuns în monahism de către Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei, fiind închinoviat la catedrala arhiepiscopală din Alba Iulia, care are regim de mănăstire, schimbându-i-se numele din Petru, în Petroniu. În aceeași zi, a fost ridicat la rangul de protosinghel.

În sesiunea de lucru din ziua de 12 septembrie 2000, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a ales Arhiereu Vicar al Episcopiei Oradiei.

În 14 septembrie 2000, Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Andrei al Alba Iuliei l-a hirotesit arhimandrit.

În ziua de 1 octombrie 2000, a fost hirotonit și instalat ca Arhiereu Vicar al Episcopiei Oradiei. Hirotonia a avut loc în „Biserica cu lună” din Oradea.

În anul 2001, Ministerul Educației Naționale din România i-a echivalat diploma de doctor în teologie.

Între anii 2001 și 2007, s-a ocupat de lucrările de ridicare a noii catedrale episcopale din Oradea și de renovare ale Centrului Eparhial.

Între anii 2002 - 2005, a predat cursuri de „Formare duhovnicească” la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea.

În anul 2007, a identificat și dobândit în Zalău un sediu provizoriu pentru Centrul Eparhial al Episcopiei Sălajului, iar în 2008, l-a amenajat în funcție de cerințele impuse.

În 5 martie 2008, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a ales episcop titular al Episcopiei Sălajului, iar în 13 aprilie același an a fost întronizat ca întâistătător al acestei Eparhii, în catedrala „Înălțarea Domnului” din Zalău.

În intervalul de timp noiembrie 2003 - octombrie 2008, a fost reprezentantul Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în Comisia Mixtă Internațională de Dialog Teologic Ortodox - Catolic, iar între noiembrie 2005 - octombrie 2008, a fost membru în Comitetul Coordonator al acestei Comisii.

În 2010, a obținut în Zalău un teren pentru Episcopia Sălajului, pe care a ridicat clădirea sediului eparhial și anexele.

În 14 septembrie 2013, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, înconjurat de un sobor de ierarhi, preoți și diaconi, a târnosit paraclisul centrului eparhial al Episcopiei Sălajului.

Ca episcop a sfințit piatra de temelie pentru 42 de biserici, a târnosit 103 lăcașuri de cult, a resfințit 146 biserici, a hirotonit 187 diaconi, 176 preoți și 3 arhierei (în sobor) și a prezidat 78 de conferințe preoțești.

A efectuat peste 2800 de vizite pastorale și canonice în parohiile din Eparhie.

A susținut un număr mare de conferințe în Eparhie, în afara acesteia, precum și în străinătate.

Preasfinția Sa a acordat numeroase interviuri la televiziune, radio și în presă.

Activități peste hotare:

În perioada 29 ianuarie - 24 februarie 1991, a participat la Canberra, **Australia**, la cea de-a VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, fiind reprezentantul studenților Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române. Tema generală a acestei Adunări a fost: „**Vino, Sfinte Duh - reînnoiește întreaga creație**”.

Între 20 aprilie - 9 mai 1992, a efectuat un pelerinaj în **Grecia și Sfântul Munte Athos**.

În perioada 13-31 August 1993, s-a aflat în pelerinaj în **Grecia și Sfântul Munte Athos**.

Între 26 iunie - 19 august 1994, s-a aflat în misiune creștină la Calcutta și în Bengalul de Vest, **India**, predând elemente generale de învățătură creștin-ortodoxă creștinilor ortodocși de acolo, precum și hinduiștilor interesați de ortodoxie.

În perioada 21 aprilie - 1 mai 1995, a efectuat un pelerinaj la mănăstirile din **Sfântul Munte Athos**.

Între 4-20 iulie 1995, s-a aflat în pelerinaj la locurile sfinte ale creștinilor din **Egipt**.

În perioada 26 iulie - 3 septembrie 1995, a fost în misiune creștină la Calcutta și în Bengalul de Vest, **India**.

Între 10-14 octombrie 1995, a efectuat un pelerinaj la Mănăstirile din **Sfântul Munte Athos**.

În perioada 9-16 noiembrie 1995, s-a aflat în vizită de studii la Roma, în **Italia**.

Între 3-23 aprilie 1996, a efectuat un pelerinaj la locurile sfinte din **Israel și Palestina**.

În perioada 7 iunie - 7 iulie 1996, s-a aflat în misiune creștină la Calcutta și în Bengalul de Vest, **India**.

Între 6-11 octombrie 1996, a efectuat un pelerinaj la mănăstirile din **Sfântul Munte Athos**.

În perioada 13-17 martie 1997, s-a aflat în pelerinaj la locurile sfinte ale creștinilor din **Turcia**.

Între 7-9 noiembrie 1998, a efectuat un pelerinaj la mănăstirile din **Sfântul Munte Athos**.

În perioada 28 iunie - 1 septembrie 1999, a predat la Calcutta, **India**, cursuri aprofundate de teologie ortodoxă preoților ortodocși din Bengalul de Vest.

În 14 iunie 2001, a efectuat o vizită pastorală la Parohia Ortodoxă Română Apatu din **Ungaria**.

Între 17-24 octombrie 2001, s-a aflat în vizită pastorală la Mitropolia Ortodoxă Română din Limours, lângă Paris, și la Parohia Ortodoxă Română „Sfântul Iosif” din Bordeaux, **Franța**, cu prilejul hirotoniei întru arhiepiscop a Preasfințitului Părinte Siluan Marsilianul.

În perioada 8-28 ianuarie 2002, a efectuat o vizită pastorală la Parohia Ortodoxă Română „Sfânta Maria” din Wellington, **Noua Zeelandă**, și la Mitropolia Ortodoxă Greacă din aceeași localitate.

Între 18-22 aprilie 2002, a efectuat o vizită pastorală la Parohia Ortodoxă Română „Bunavestire” din Bruxelles, **Belgia**.

În perioada 18-27 septembrie 2002, a participat la cel de-al treilea congres internațional organizat de Patriarhia Ecumenică în insula Leros, **Grecia**, cu tema: „**Ortodoxia și lumea**”.

Între 9-20 decembrie 2002, a efectuat o vizită pastorală în **Statele Unite ale Americii**, la Parohiile Ortodoxe Române „Nașterea Maicii Domnului” și „Sfântul Nicolae” din New York și la Parohia „Sfânta Maria” din Anaheim, Los Angeles, California. A vizitat, de asemenea, catedrala grecească „Sfânta Sofia” din Los Angeles și biserica grecească „Sfântul Apostol Pavel” din Irvine, ambele în California, precum

și Mănăstirea grecească „Sfântul Antonie cel Mare” din Florence, Arizona.

În perioada 9-25 ianuarie 2003, a fost oaspetele Mitropoliei Ortodoxe Grecești din Mexico City, **Mexic**.

Între 2-7 aprilie 2003, a luat parte la Bad Segeberg, **Germania**, la consultația „**Despre cooperare în misiune**”, organizată de Conferința Bisericilor Europene, Consiliul Bisericilor din America Latină și Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române.

Între 20-26 mai 2003, a participat la Roma, **Italia**, la simpozionul: „**Slujirea petrină**”, organizat de Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine al Vaticanului, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române.

În perioada 9-13 iunie 2003, a efectuat o vizită pastorală la Parohia Ortodoxă Română din Viena, **Austria** și la Mitropolia Ortodoxă Română din Nurenberg, **Germania**.

Între 23-27 septembrie 2003, a luat parte la Padova, **Italia**, la colocviul ecumenic internațional al episcopilor ortodocși și catolici, cu tema: „**Biserica și societatea**”, organizat de Episcopia Romano Catolică de Padova, în colaborare cu Mitropolia Moldovei și Bucovinei și cu Episcopia Romano Catolică de Iași, ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române.

În perioada 13 ianuarie - 4 februarie 2004, s-a aflat în **Statele Unite ale Americii**, unde a efectuat vizite pastorale în Parohia Ortodoxă Română „Sfânta Maria” din Anaheim, California, la catedrala rusească „Maica Domnului, bucuria tuturor celor necăjiți” din San Francisco, unde se află moaștele Sfântului Ierarh Ioan Maximovici, precum și la biserica grecească „Sfinții împărați Constantin și Elena” din Honolulu, Hawaii.

Între 20-22 octombrie 2004, a luat parte la Tesalonic, **Grecia**, la cea de-a opta consultație dintre Biserica Ortodoxă și

Grupul Partidului Popular European (Creștin Democrat) și Partidele Democratice din Parlamentul European, cu tema: „**Construirea Europei prin reconciliere și cooperare**”, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române.

În perioada 14-21 martie 2005, a fost oaspetele Parohiei Ortodoxe Române „Intrarea Maicii Domnului în biserică” din Lisabona, **Portugalia**.

Între 9-16 mai 2005, a luat parte în localitatea Aghios Andreas, de lângă Atena, **Grecia**, la cea de-a 13-a conferință internațională despre misiune și evanghelizare, cu tema: „**Vino, Sfinte Duh, vindecă și reconciliază**” organizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române.

În zilele de 11-13 septembrie 2005, a participat la Constantinopol (Istanbul), **Turcia**, la întâlnirea delegațiilor Bisericilor Ortodoxe din Comisia Mixtă Internațională de Dialog Teologic Ortodox - Catolic, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române.

În perioada 3-8 decembrie 2005, a luat parte la Volos, **Grecia**, la simpozionul internațional „**Rolul Bisericilor din țările balcanice în Europa extinsă**” organizat de Mitropolia de Dimitrias și Almyros, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române.

Între 13-16 decembrie 2005, a participat la Roma, **Italia**, la întâlnirea Comitetului Coordonator al Comisiei Mixte Internaționale de Dialog Teologic Ortodox-Catolic.

În perioada 9 februarie - 4 martie 2006, a efectuat vizite pastorale în Parohiile Ortodoxe Române „Sfânta Maria” din Sydney și „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” din Melbourne, precum și în Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă din Sydney și în biserica grecească „Sfântul Nicolae” din Canberra, **Australia**.

În 29 aprilie 2006, s-a aflat în vizită pastorală la Episcopia Ortodoxă Română din Gyula, **Ungaria**.

Între 18-25 septembrie 2006, a luat parte la Belgrad, în **Serbia**, la întâlnirea Comisiei Mixte Internaționale de Dialog Teologic Ortodox-Catolic.

În perioada 16-24 octombrie 2006, a efectuat un pelerinaj în **Israel și Egipt**.

Între 1-20 decembrie 2006 s-a aflat în **Statele Unite ale Americii**, unde a efectuat vizite pastorale în Arhiepiscopia Ortodoxă Română din Chicago, Illinois și în Episcopia Ortodoxă Română din Detroit, Michigan. În statul Michigan s-a aflat în vizită pastorală la Mănăstirea Ortodoxă Română „Înălțarea Domnului” din Detroit, la Mănăstirea Ortodoxă Română „Adormirea Maicii Domnului” din Rives Junction, la Parohiile Ortodoxe Române „Sfântul Rafael” din Detroit, „Pogorârea Sfântului Duh” din Warren și „Sfânta Treime” din Troy. În cadrul aceleiași vizite, a fost oaspetele Mănăstirii Grecești „Sfântul Ioan Gură de Aur” din Kenosha, Wisconsin, al Parohiei Ortodoxe Române „Sfânta Maria Magdalena” din Houston, Texas, precum și al Parohiei Ortodoxe Române „Sfânta Maria” din Anaheim, California.

În perioada 7-21 iulie 2007, a efectuat o vizită pastorală în cadrul Mitropoliei Grecești din Arkalohoriu, Kasteliu și Vianu din Insula Creta, în **Grecia**.

Între 18-28 septembrie 2007, s-a aflat în pelerinaj la mai multe mănăstiri și biserici din **Grecia**.

În perioada 6-15 octombrie 2007, a participat la Ravenna, **Italia**, la întâlnirea Comisiei Mixte Internaționale de Dialog Teologic Ortodox-Catolic.

În zilele de 5-8 mai 2008, s-a întâlnit la Neuendettelsau și Regensburg, **Germania**, cu reprezentanți ai conducerii fundației social filantropice luterane „Diakonia”, în vederea încheierii unui parteneriat între Episcopia Sălajului și această fundație.

În perioada 27 septembrie - 5 octombrie 2008, a participat la Elounda, Creta, **Grecia**, la lucrările Comitetului Coordonator al Comisiei Mixte Internaționale de Dialog Teologic Ortodox - Catolic.

Între 14-24 octombrie 2008, s-a aflat în **Statele Unite ale Americii**, unde a efectuat vizite pastorale în Parohiile Ortodoxe Române „Sfinții Împărați Constantin și Elena” și „Izvorul Tămăduirii” din Lilburn, Georgia, precum și în bisericile grecești „Sfântul Dimitrie” din Daytona Beach și „Sfânta Treime” din orașul Saint Augustine, ambele în statul Florida.

Între 7-14 noiembrie 2008, a efectuat un pelerinaj în **Israel și Palestina**.

În perioada 27 septembrie - 1 octombrie 2009, a avut întâlniri la Neuendettelsau și Nurenberg, **Germania**, cu reprezentanți ai conducerii fundației social filantropice luterane „Diakonia”, pentru a definitiva detaliile parteneriatului dintre Episcopia Sălajului și această fundație.

În zilele de 9-11 noiembrie 2009, s-a întâlnit la Filiro, **Grecia**, cu reprezentanții unei asociații filantropice a Bisericii Ortodoxe din această țară, în vederea încheierii unui parteneriat între Episcopia Sălajului și această asociație.

În perioada 11-27 aprilie 2010, s-a aflat în **Statele Unite ale Americii**, unde a efectuat vizite pastorale în Mitropolia Ortodoxă Greacă din Atlanta, Georgia, la Parohia Ortodoxă Greacă „Sfântul Dimitrie și Sfânta Marcela” din Fort Walton, la bisericile grecești „Sfântul Apostol Marcu” din Boca Raton, „Sfânta Ecaterina” din Naples, „Sfântul Ștefan” din Saint Petersburg și „Sfântul Nicolae” din Tarpon Springs, toate în Florida, la Centrul Diakonia din Salem, Carolina de Sud, care aparține de Mitropolia Greacă de Atlanta, la biserica grecească „Sfânta Treime” din Charlotte, Carolina de Nord, la catedrala grecească „Sfânta Sofia” din Washington D. C., precum și la biserica grecească „Sfânta Ecaterina” din Falls Church, Virginia.

Între 7-18 iunie 2010, s-a aflat în vizită pastorală la Parohia Ortodoxă Română „Botezul Domnului” din Roquetas de Mar, **Spania**.

În perioada 12-29 iulie 2010, s-a aflat în vizită pastorală în **Statele Unite ale Americii**, unde a fost oaspetele Parohiilor Ortodoxe Române „Sfinții Trei Ierarhi” din Seattle, Washington, „Sfânta Maria” din Anaheim și „Înălțarea Sfintei Cruci” din Upland, ambele în California, precum și al Parohiei Ortodoxe Române „Sfânta Maria Magdalena” din Houston, Texas.

În perioada de timp 1-8 octombrie 2010, a efectuat un pelerinaj în **Israel**.

Între 19-22 septembrie 2011, a luat parte la o conferință la Neuendettelsau, **Germania**.

În perioada 4-17 noiembrie 2011, a efectuat o vizită pastorală la Parohia Ortodoxă Română „Sfânta Maria” din Anaheim, California, **Statele Unite ale Americii**.

Între 3-5 martie 2012, a luat parte la o întâlnire ecumenică în Neuendettelsau, **Germania**.

În perioada 7-12 iulie 2012, a fost oaspetele Mitropoliei Ortodoxe din Helsinki, **Finlanda**, unde a efectuat vizite pastorale la catedrală și la mai multe biserici ortodoxe finlandeze, precum și la parohia finlandeză „Sfântul Ierarh Nicolae” din orașul Kotka.

Între 17-24 septembrie 2012, s-a aflat în pelerinaj la locurile sfinte din **Armenia și Georgia**.

În perioada 11-22 ianuarie 2013, s-a aflat în **Africa de Sud**, unde a efectuat vizite pastorale în Mitropolia Ortodoxă Greacă din Johannesburg, la Parohia Ortodoxă Română „Sfântul Apostol Andrei” din aceeași localitate și la Parohia „Sfântul Atanasie cel Mare” din Benoni.

Între 16-19 mai 2013, a luat parte la o conferință la Neuendettelsau, **Germania**.

În perioada 4-6 iunie 2013, a participat la o conferință în Tesalonic, **Grecia**, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române.

În zilele de 15-16 iunie 2013, a efectuat o vizită pastorală la Episcopia Ortodoxă Română și cea sârbă din Vârșeț, **Serbia**.

În perioada 6-19 noiembrie 2013, a efectuat o vizită pastorală în cadrul Episcopiei Ortodoxe Române a Australiei și Noii Zeelande, unde a fost oaspetele Centrului Eparhial din Melbourne, al Parohiilor Ortodoxe Române „Sfântul Apostol Toma” din Dandenong, „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” din Melbourne și „Sfântul Ioan Botezătorul” din Sydney, **Australia**, precum și al Parohiei Ortodoxe Române „Sfântul Ignatie Teoforul” din Auckland, **Noua Zeelandă**.

Între 19-21 martie 2014, a avut întâlniri la Neuendettelsau și Nurenberg, **Germania**, cu reprezentanți ai conducerii fundației social-filantropice luterane „Diakonia”.

În perioada 25-30 iulie 2014, s-a aflat în **Suedia**, unde a efectuat vizite pastorale la Centrul Eparhial al Episcopiei Ortodoxe Române a Europei de Nord din Stockholm și la Parohia Ortodoxă Română „Adormirea Maicii Domnului” din aceeași localitate.

Între 6-10 octombrie 2014, a luat parte la o conferință la Neuendettelsau și a efectuat o vizită pastorală la Nurenberg, **Germania**, la Centrul Eparhial al Mitropoliei Ortodoxe Române a Germaniei, Europei Centrale și de Nord.

În zilele de 11-13 martie 2015, a avut întâlniri la Neuendettelsau și Nurenberg, **Germania**, cu reprezentanți ai conducerii fundației social-filantropice luterane „Diakonia”.

În perioada 21-30 aprilie 2015, a efectuat o vizită pastorală în Parohia Ortodoxă Română „Sfântul Ignatie Teoforul” din Auckland, **Noua Zeelandă**.

Cărți publicate:

1. *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu-Mureș, 1998, 160 pagini.
 2. *Virtuțile la Părinții Filocalici*, Editura Universității din Oradea, 2001, 329 pagini.
 3. *Icoana ortodoxă*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Bihorului și Sălajului, 2002, 259 pagini.
 4. *Calea mântuirii*, Editura Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2003, 278 pagini.
 5. *Cuvintele Domnului*, Editura Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2004, 313 pagini.
 6. *Aleșii lui Dumnezeu*, Editura Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2005, 245 pagini.
 7. *Merinde pentru suflet*, Editura Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2006, 337 pagini.
 8. *Nestemate din comoara credinței*, Editura Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2007, 301 pagini.
 9. *Cuvintele Apostolilor*, Editura Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2008, 281 pagini.
 10. *Episcopia Sălajului - începuturi*, publicată la Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, Zalău, 2014, 347 pagini.
 11. *Cuvintele vieții*, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, Zalău, 2014, 259 pagini. Cartea a fost premiată la „Gala Culturii Sălăjene” din Zalău, la 21 februarie 2015.
- În anul 2003, a elaborat Pastorală Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Duminica Ortodoxiei.

Studii și articole publicate:

1. *Vino, Sfinte Duh*, în cotidianul mureșean „Cuvântul liber”, din 25. 04. 1991, p. 2.
2. *De la Eden la Paradis*, în revista „Logos” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, nr. 1, 1991. p. 11.

3. *India: a propovădului este dumnezeiește (India: Sharing is divine)*, în revista americană „Orthodox Christian Mission Center”, numărul 2, 1994, p. 11.

4. *Misterul morții*, publicat în „Credința Ortodoxă”, Revista Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia, nr. 2, 1999, pp. 201-207.

5. *Incursiune în absolut*, articol publicat în „Legea Românească”, Revistă de cultură religioasă a Episcopiei Ortodoxe a Oradiei, numărul 3, 1999, pp. 6-7.

6. *Suferința - cruce pe calea mântuirii*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 1999, pp. 5-6.

7. *Crearea omului la Sfinții Părinți*, în revista „Credința Ortodoxă”, nr. 1, 2000, pp. 86-104.

8. *Sfinții Îngeri*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2000, pp. 17-18.

9. *Întruparea Cuvântului, plan veșnic al lui Dumnezeu*, în revista „Credința Ortodoxă”, nr. 2, 2000, pp. 89-99.

10. *Rătăcirile acestui veac*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2000, pp. 5-6.

11. *Odihna lui Dumnezeu*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2000, pp. 4-5.

12. *Întruparea Fiului lui Dumnezeu și mântuirea omului*, publicat în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, numărul 4, 2000, pp. 4-6.

13. *Acatistul Învierii Domnului*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2001, pp. 5-6.

14. *Profesia*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2001, pp. 4-5.

15. *Iubirea lui Dumnezeu față de om*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2001, pp. 4-5.

16. *Întoarcere spre trecut*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2001, p. 13.

17. *Icoana nașterii Domnului*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2001, pp. 4-7.

18. *Criza României de astăzi este materială sau spirituală?*, publicat în „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2001, pp. 11-13.

19. *Geniul cel bun*, în volumul „Grai maramureșean și mărturie ortodoxă”, Volum omagial dedicat Preasfințitului Părinte Episcop Justinian Chira al Maramureșului și Sătmăruului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Editura Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 2001, pp. 33-35.

20. *Anii omului*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2002, pp. 6-7.

21. *Moment aniversar la Oradea: 200 de ani de la nașterea lui Emanuil Gojdu*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, numărul 1, 2002, p. 51.

22. *Icoanele Învierii Domnului*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2002, pp. 5-6.

23. *Iubirea lui Dumnezeu, suport al întregii existențe*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2002, p. 5.

24. *Împărăția cerurilor*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2002, pp. 13-14.

25. *Învierea Domnului Hristos*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2003, pp. 5-6.

26. *Păcatul cleветirii*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2003, pp. 8-10.

27. *Frecventarea bisericii*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2003, pp. 5-6.

28. *Sfântul Munte Athos*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2003, pp. 4-6.

29. *Iisus Hristos, Dumnezeu și om într-un ipostas*, publicat în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2003, pp. 5-7.

30. *Părintele Dumitru Stăniloae și Filocalia*, publicat în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2003, pp. 46-47.

31. *Samarinenii*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2004, pp. 5-6.

32. *Credința*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2004, pp. 5-6.

33. *Începuturile vieții creștine la „gurile Dunării”*, publicat în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2004, pp. 28-29.

34. *Pentru o „biografie dogmatică” a consumismului*, în volumul „Spiritualitate și consumism în Europa unită”, Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2004, pp. 268-290.

35. *Puterile îngerești și Sfânta Liturghie*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2004, pp. 4-5.

36. *Sfântul Ștefan al românilor*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2004, pp. 16-19.

37. *Istoria nașterii Domnului Hristos*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2004, pp. 5-6.

38. *Icoana, caracteristică a spiritualității ortodoxe*, în volumul „Biserica în misiune; Patriarhia Română la ceas aniversar”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2005, pp. 264-277.

39. *Praznicul Buneivestiri*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2005, pp. 6-7.

40. *Luca și Cleopa pe drumul Emausului*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2005, pp. 5-6.

41. *Sfânta Cruce*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2005, pp. 5-7.

42. *Mila*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2005, pp. 6-8.

43. *Păcatul*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2006, pp. 15-16.

44. *Urcușul duhovnicesc*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 2, 2006, pp. 6-7.

45. *Sfinții și animalele*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 3, 2006, pp. 43-46.

46. *Moștenirea duhovnicească a Țărilor Balcanice și rolul Bisericilor din Balcani în Europa Unită*, în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 4, 2006, pp. 5-7.

47. *Preafericitul Hristodoulos - un model de slujire*, publicat în revista „Legea Românească” a Episcopiei Oradiei, nr. 1, 2008, pp. 48-49.

48. *Preasfințitul Părinte Vasile, omul lui Dumnezeu*, în volumul „Un neobosit slujitor al Bisericii”, dedicat Preasfințitului Părinte Vasile Someșanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului la împlinirea vârstei de 60 de ani, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2008, pp. 15-16.

49. *Cuvânt la lucrările Adunării Extraordinare a Episcopiei Oradiei, Bihorului și Sălajului*, în revista „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2009, pp. 48-51.

50. *Cuvânt la constituirea Adunării Eparhiale a Episcopiei Sălajului*, publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2009, pp. 65-67.

51. *Omilie la alegerea ca episcop al Sălajului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2009, pp. 70-71.

52. *Cuvânt la întronizarea ca episcop al Sălajului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2009, pp. 84-87.

53. *Pastorală la Învierea Domnului 2008*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2009, 249-253.

54. *Pastorală la Nașterea Domnului 2008*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2009, pp. 254-259.

55. *Pastorală la Învierea Domnului 2009*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2010, pp. 165-170.

56. *Pastorală la începutul postului Crăciunului 2009*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2010, pp. 171-176.

57. *Pastorală la Nașterea Domnului 2009*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2010, pp. 229-233.

58. *Cuvânt la aniversarea a doi ani de la înființarea Episcopiei Sălajului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2010, pp. 183-189.

59. *Pastorală la Învierea Domnului 2010*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2011, pp. 229-233.

60. *Pastorală la Nașterea Domnului 2010*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2011, pp. 235-240.

61. *Pastorală la Învierea Domnului 2011*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 217-221.

62. *Înaltpreasfințitul Părinte Justinian nonagenar*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 223-224.

63. *Biserica Ortodoxă Română: istorie și actualitate, realizări și provocări*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 225-231.

64. *Relația lui Dumnezeu cu lumea*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 233-241.

65. *Maica Domnului - ocrotitoarea Zalăului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 243-248.

66. *De la Eden la paradis: traseul spiritual al omului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 249-256.

67. *Criza spirituală cauză a crizei economice*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 257-258.

68. *Pastorală la Nașterea Domnului 2011*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2012, pp. 259-265.

69. *Pilda fiului risipitor*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 215-219.

70. *Apropiere și colaborare între culte pe tărâm practic*, publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 221-223.

71. *Joia patimilor: răutatea zilei*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 225-232.

72. *Vinerea patimilor: biruit-au necredincioșii*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 233-242.

73. *Pastorală la Învierea Domnului 2012*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 243-248.

74. *Împreună cu Hristos în această viață și în veșnicie*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 249-255.

75. *Reprezentanți de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române - corifei ai culturii*, publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 257-268.

76. *Harul Sfântului Duh, începătorul desăvârșirii*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 269-275.

77. *Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 277-282.

78. *Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 283-290.

79. *Moment festiv la Zalău: cinci ani de la înființarea Episcopiei Sălajului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 291-296.

80. *Crucea silită*, articol publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 297-299.

81. *Pastorală la Nașterea Domnului 2012*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2013, pp. 301-305.

82. *Mânca-v-ar raiul*, articol publicat în volumul „Părintele Cleopa Ilie - luminător de suflete pe calea mântuirii”, Editura Basilica, București, 2013, pp. 74-77.

83. *Înaltpreasfințitul Părinte Andrei, omul lui Dumnezeu*, în volumul „Părintele Mitropolit Andrei: Dialogul vremii cu memoria”, Editura GEDO, Cluj-Napoca, 2014, pp. 10-11.

84. *Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 37-42.

85. *Mare ești Doamne și minunate sunt lucrurile Tale*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 89-98.

86. *Mireasa lui Hristos*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 139-149.

87. *Pilda talanților*, cuvântare publicată în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 373-377.

88. *Te Deum laudamus*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 379-383.

89. *Pastorală la Învierea Domnului 2013*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 385-390.

90. *Luca și Cleopa pe drumul Emausului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 391-398.

91. *Omul ca și chip al lui Dumnezeu, bază a dialogului ecumenic*, articol publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 399-402.

92. *Realizarea solidarității în mediul spiritual și fizic: obstacole și provocări, o perspectivă ortodoxă*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 403-407.

93. *Înălțarea Domnului cu trupul la cer*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, 409-414.

94. *Slujire și comuniune: cinci ani de activitate a Episcopiei Sălajului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 415-417.

95. *Adormirea Maicii Domnului*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 419-436.

96. *De la teocrație la demo(no)crație*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 437-452.

97. *Săptămâna la creștini*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 453-458.

98. *Personalități de excepție, cârmuitori ai poporului român*, publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 459-467.

99. *Pastorală la Nașterea Domnului 2013*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2014, pp. 469-474.

100. *Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Calinic la ceas aniversar*, în volumul „Calinic Arhiepiscopul, un ierarh misionar, harnic și cărturar”, Editura Arhiepiscopiei Argeșului și Muscelului, Curtea de Argeș, 2014, pp. 210-213.

101. *Timpul și însemnătatea lui*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 231-236.

102. *Pastorală la Învierea Domnului 2014*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 237-242.

103. *Moartea și învierea Domnului nostru Iisus Hristos*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 243-250.

104. *Sfântul Apostol Toma*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 251-270.

105. *Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 271-282.

106. *Preasfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu*, publicat în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 283-291.

107. *Pilda samarineanului milostiv*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 293-302.

108. *Pastorală la Nașterea Domnului 2014*, în volumul „Credință și viață în Hristos - Anuarul Episcopiei Sălajului”, Editura Episcopiei Sălajului, Zalău, 2015, pp. 303-307.

Cuprins

Teofan Savu: <i>La divino-humanite du Christ et la deification de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur (Divino-umanitatea lui Hristos și îndumnezeirea omului în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul)</i>	3
Irineu Popa: <i>La personne et la communion des personnes dans la Theologie de Saint Basile le Grand (Persoana și comuniunea persoanelor în teologia Sfântului Vasile cel Mare)</i>	89
Daniil Nacu Stoenescu: <i>Δογματικά στοιχεία στα Αποφθέγματα Γερόντων (Elemente dogmatice în Apoftegmele părinților pustiului)</i>	173
Ioan. I. Ică jr.: <i>Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul</i>	221
b. <i>Cărți cu conținut patrologic</i>	251
c. <i>Studii și articole cu conținut patrologic</i>	256
Concluzii	328
Bibliografie	341

<i>Anexa 1:</i> Foaia de titlu a tezei de doctorat în original, precum și traducerea ei în limba română	352
<i>Anexa 2:</i> Diploma de doctor în teologie în original, precum și traducerea ei în limba română	354
<i>Anexa 3:</i> Raportul Profesorului îndrumător în original, precum și traducerea lui în limba română	356
<i>Anexa 4:</i> Atestatul de echivalare a Diplomei de doctor în teologie	360
<i>Anexa 5:</i> Biografia Preasfințitului Părinte Petroniu, Episcopul Sălajului	361