

UNIVERSITATEA „LUCIAN BLAGA” DIN SIBIU

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

„ANDREI ȘAGUNA”

TEZĂ DE DOCTORAT:

RELAȚIA BISERICĂ-STAT

ÎN TIMPUL DINASTIEI TEODOSIENE

(378-438)

(REZUMAT)

Coordonator științific:

Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr

Candidat:

Drd. Dragoș Boicu

2013

Cuprins

Motivație.....	1
Introducere generală	3
A. Elemente preliminare	3
A.1. Tema.....	3
A.2. Scopul.....	4
A.3. Structura	5
A.4. Metoda.....	6
A.5. Stadiul cercetării.....	7
B. Scurtă schiță a relației Biserică-stat în Imperiul Roman până la Teodosie cel Mare (27 î.Hr. – 378 d.Hr.).....	15
B.1. De la om la zeu: cultul imperial până la Constantin cel Mare – expresia unui sacerdoțiu politic	15
B.2. De la zeu la sfânt: monarhia creștină până la Teodosie cel Mare	21
B.2.1. Constantin cel Mare (306-337).....	21
B.2.2. Fiii lui Constantin cel Mare (337-361).....	25
B.2.3. Iulian Apostatul (361-363)	28
B.2.4. Iovian (363-364)	30
B.2.5. Valentinian și Valens (364-375/378).....	30
I. Teodosie cel Mare – divus avus (379-395).....	35
I.1. Ascensiunea la tron a lui Teodosie cel Mare și primii ani de domnie: O reconsiderare a izvoarelor	35
I.1.1. Context geopolitic	35
I.1.2. Alegerea lui Teodosie	38
I.2. Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic (28 februarie 380). Circumstanțe, comentariu, receptare	47
I.2.1. Contextul emiterii	47
I.2.2. Data emiterii și relația cu botezul	51
I.2.3. Comentariu.....	54

I.2.4. Receptarea și însemnătatea edictului	59
I.2.5. Constantinopolul, un centru eclezial în plină ascensiune.	
Sinodul de la Constantinopol (381)	62
I.2.5.1. Primul conflict: Petru II al Alexandriei subminează autoritatea	
Sfântului Grigorie de Nazianz	63
I.2.5.2. Al doilea conflict: Timotei al Alexandriei subminează autoritatea	
Sfântului Grigorie de Nazianz	66
I.2.5.3. Canoanele Sinodului al II-lea Ecumenic: delimitare a competențelor	
jurisdicționale sau avertisment imperial?	69
I.2.6. Sinoadele din intervalul 381-383	73
I.2.6.1. Sinodul de la Aquileia (381)	73
I.2.6.2. Sinodul de la Mediolanum (381)	75
I.2.6.3. Sinodul de la Constantinopol (382)	75
I.2.6.4. Sinodul de la Roma (382)	76
I.2.6.5. Sinodul de la Constantinopol (383)	76
I.2.7. Rolul împăratului Teodosie: prelungire a protectoratului constantinian? ...	77
Excurs A: pontificatul imperial constantinian	79
Excurs B: pontificatul teodosian	82
I.3. Legislația teodosiană emisă în intervalul 381-387	88
I.3.1. Legislație privind personalul eclezial	89
I.3.2. Legislație cu privire la apostazi	90
I.3.3. Legislație privind maniheismul.....	91
I.3.4. Legislație privind semiarianismul și doctrinele subordinaționiste.....	94
I.3.5. Legislație privind templele și păgânii	97
I.4. Teodosie cel Mare și Magnus Maximus: discordia sive concordia augustorum?.....	100
I.4.1. Sinodul de la Trier. Intervenția Sfântului Martin.	
Condamnarea lui Priscillian.....	108
I.4.2. Politica religioasă a lui Valentinian II.....	113
I.4.2.1. Epistola a XXXIX-a către Valentinian II. Cuprinsul,	
data scrierii, contextul și destinatarii ei	114
I.4.3. Confruntarea cu Magnus Maximus	119
I.5. Șederea lui Teodosie în Italia. Legislația și conflictele cu Ambrozie	122

I.5.1. Activitatea Sfântului Ambrozie al Mediolanului: vocație profetică sau imixtiune în afacerile seculare ale Imperiului?	124
I.6. Legislația religioasă teodosiană emisă între 388 și 394	136
I.6.1. Legislație împotriva ereticilor	136
I.6.2. Legislație privind personalul bisericesc	139
I.6.3. Legislație cu privire la temple și păgânii	140
I.6.4. Legislație cu privire la apostazi	144
I.7. Confruntarea cu Eugeniu: conflict religios sau război civil?	146
I.7.1 Moartea lui Valentinian II și uzurparea puterii de către Arbogast și Eugeniu.....	146
I.7.2. Bătălia de la Frigidus și sfârșitul lui Teodosie cel Mare.....	148
II. Spre două Imperii: Biserica și statul în intervalul 395-413	153
II.1. Contextul istorico-politic din Orient	153
II.2. Sf. Ioan Gură de Aur și viața bisericească din Orient	156
II.2.1. Preliminarii: Autoritarismul egiptean între pretențiile de primat oriental și mișcare națională centrifugă	156
II.2.2. Numirea Sfântului Ioan Gură de Aur ca arhiepiscop al Constantinopolului.....	160
II.2.3. Sistemul hrisostomic – de la formularea unei teologii politice la împlinirea unei politici autentic creștine.....	162
II.2.3.1. Legitimitatea conceptului de „teologie politică”	162
II.2.3.2. Formularea unei teologii politice hrisostomice	163
II.2.3.3. Coordonatele politicii creștine hrisostomice	175
II.2.3.3.1. Problema azilului oferit de Biserică	175
II.2.3.3.1. Problema bisericilor gote	178
II.2.4. Teofil al Alexandriei și acțiunile sale împotriva Sfântului Ioan Gură de Aur – al treilea conflict dintre Alexandria și Constantinopol. Primul exil	183
II.2.5 Depunerea propriu-zisă și al doilea exil	187
Excurs: Papo-caesaria și imaginea «episcopului tiran»	190
II.3. Contextul istorico-politic din Occident	200
II.4. Conflictelor religioase din Apus	203

II.4.1. Schisma Galicană.....	203
II.4.1.1. Sinoadele de la Nîmes și de la Turin	203
II.4.1.2. Începuturile vicariatului de la Arelate	203
II.4.2. Criza donatistă și Fericitul Augustin: legitimarea intervenției politicului în problemele ecleziale.....	204
II.4.2.1. Începuturile schismei donatiste.....	204
II.4.2.2. Fericitul Augustin și donatiștii până în anul 398	207
II.4.2.3. Fericitul Augustin și donatiștii între 399-405.....	209
II.4.2.4. „Edictul de unire” și legislația antidonatistă din anul 405.....	212
II.4.2.5. Fericitul Augustin și donatiștii după edictele din 405	216
II.4.3. Legislația publicată împotriva donatiștilor	222
II.4.4. Collatio Carthaginiensis.....	223
II.5. Legislația religioasă emisă de urmașii lui Teodosie cel Mare în intervalul 395-413	229
II.5.1. Legislația cu privire la eretici	231
II.5.1.1. Eunomienii.....	231
II.5.1.2. Montaniștii și maniheii	234
II.5.1.3. Alte dispoziții împotriva ereticilor.....	235
II.5.2. Legislația cu privire la cultele păgâne și apostazi (395-412)	236
II.5.3. Legislația cu privire la clerici	239
III. Impunerea moștenirii teodosiene: Biserica și statul în intervalul 414-438	244
III.1. Contextul istorico-politic din Apus.....	244
III.2. Biserica din Apus după criza donatistă:	248
III.2.1. Pelagianismul	248
III.2.2. Alegerea papală și arbitrajul imperial	253
III.2.3. Poziția Bisericii Apusene față de criza politică (410-438).....	255
III.2.3.1. De civitate Dei – un fals tratat de teologie politică	256
III.2.3.2. De gubernatione Dei sau despre dimensiunea proniatoare a eșecului politic	262
III.2.3.3. Epistolele 134 și 153: imperativul coordonării acțiunilor statului cu cele ale Bisericii.....	265
III.3. Criza politică din Constantinopol după moartea lui Arcadie.....	269

III.3.1. Criza socială din Alexandria și alegerea Sfântului Chiril ca întâistătător al metropolei egiptene.....	270
III.3.2. Aelia Pulcheria Augusta – votul de castitate ca soluție politică.....	271
III.3.2.1. Cultul marianic în Constantinopol – soluție de inculturare a cultelor păgâne.....	273
III.3.2.2. Devoțiunea marianică și conturarea unei noi ideologii imperiale	277
III.3.3. Pulcheria și viața politică din Constantinopol până la alegerea lui Nestorie.....	282
III.3.4. Pulcheria și viața religioasă din Constantinopol până la alegerea lui Nestorie.....	284
III.3.5. Păstorirea lui Nestorie (428-431)	288
III.3.5.1. Alegerea lui Nestorie – un act politic	288
III.3.5.2. Formularea nestorianismului	291
III.3.5.3. Un nou conflict dintre Alexandria și Constantinopol (al patrulea): Sfântul Chiril al Alexandriei și depunerea lui Nestorie.....	292
III.3.5.4. Convocarea Sinodului Ecumenic de la Efes (431).....	296
III.3.5.5. Desfășurarea Sinodului Ecumenic de la Efes (431)	299
III.3.6. Alegerea și păstorirea lui Maximianus (431-434).....	304
III.3.7. Alegerea și păstorirea lui Proclus până în anul 438	307
Excurs: al cincilea conflict dintre Constantinopol și Alexandria – depunerea lui Flavian de către Dioscor prin Conciliul latrocinium (Efes, 449).....	311
III.4. Codex Theodosianus și legislația religioasă din intervalul 414-438	314
III.4.1. Generalități	314
III.4.1.1. Codex Theodosianus – Liber XVI: un model de legislație religioasă.318	
III.4.1.2. Consfințirea intoleranței religioase	320
III.4.2. Legislația religioasă publicată în intervalul 414-438	321
III.4.2.1. Legislația cu privire la eretici (414-438).....	322
III.4.2.2. Legislația cu privire cler și personal ecleziastic	328
III.4.2.3. Legislația cu privire la cultele păgâne și apostazi (414-438).....	331
Concluzii: Împăratul teodosian – patronul universalismului roman și al ecumenicității Bisericii	334
Bibliografie.....	338

Izvoare:	338
Dicționare și volume colective:	343
Lucrări în volum:	343
Studii și articole:	349
Articole și resurse online:	356
Anexe	359
Curriculum Vitae	364
Lista de publicații	365
Declarație	367

Cuvinte cheie:

ideologie imperială, Codex Theodosianus, legislație religioasă, dinastia teodosiană, relația Biserică-stat,

Dacă nu ne putem imagina o Europă creștină fără Constantin cel Mare, tot astfel nu ne putem închipui un creștinism niceean fără Teodosie cel Mare, deoarece dinastia întemeiată de acest împărat a avut un rol deosebit de important în lucrarea de „încreștinare” a Imperiului Roman și o contribuție esențială la restaurarea Ortodoxiei niceene. Poate tocmai din acest motiv imaginea lui Teodosie a fost distorsionată în timp, fiind încărcată cu elemente legendare, menite să sporească și mai mult calitățile excepționale ale celui care a reușit, împotriva tuturor probabilităților, să impună formula de credință a unei facțiuni minoritare – comunitatea niceeană.

Scopul principal al acestei teze nu este de a da un sens evenimentelor, ci de a prezenta sau de a reconstitui un cadru general cât mai fidel realității ce se întrezărește din consultarea izvoarelor tradiționale și a literaturii secundare care surprinde crâmpie din intervalul supus cercetării: 379-438 d.Hr. Un scop secundar îl constituie demistificarea circumstanțelor și a „faptelor” care au definit dinastia teodosiană.

Deși își propune întâi expunerea evenimentului istoric, cercetarea de față se concentrează, în mod subiectiv, pe anumite structuri repetitive care creează un șablon al desfășurării vieții Bisericii și al raporturilor ei cu statul în perioada studiată. De asemenea lucrarea este puternic orientată spre edificiul legislativ teodosian pentru că este practic imposibil să se facă vreo apreciere a relației Biserică-stat în secolele IV și V fără o cunoaștere cât de vagă a prevederilor juridice publicate cu privire la statutul clericilor, la drepturile ereticilor, apostatilor și păgânilor

Aceste scopuri s-au concretizat pe parcursul lecturilor și al elaborării materialului în câteva obiective bine definite:

- clarificarea contextului politic, motiv pentru care am insistat uneori mai mult pe conflictele armate și al echilibrului de puteri între Răsărit și Apus;
- evidențierea textelor istorice și patristice relevante pentru tema cercetării;
- elucidarea circumstanțelor în care a fost publicată legislația teodosiană;
- sistematizarea și prezentarea legislației teodosiene, subiect căruia i-am alocat în cele din urmă aproape o treime din prezenta lucrare;

- accentuarea dimensiunii umane a Bisericii, adică modul concret în care acționează ierarhii și clerul în numele lui Dumnezeu și al Bisericii Lui, dar motivați de propriile lor agende și orgolii.

Lucrarea de față este structurată în trei capitole mari alcătuite din mai multe subcapitole și secțiuni, ce se desfășoară după *Introducere generală*, unde sunt prezentate metoda de lucru și stadiul cercetării, împreună cu o sinteză a raporturilor dintre puterea spirituală și cea seculară din timpul lui Octavian Augustus și până la împăratul Valens (27 î.Hr. – 378 d.Hr.)

Primul capitol, intitulat *Teodosie cel Mare – divus avus (379-395)*, tratează problema ascensiunii la tron a lui Teodosie, publicarea Edictului de la Tesalonic (28 februarie 380) și a legislației religioase din intervalul (380-394), și emergența Constantinopolului ca centru eclezial. De asemenea sunt prezentate politicile religioase ale lui Magnus Maximus și Valentinian II, care și-au desfășurat activitatea în acest interval precum și încercarea de distanțare a Bisericii de imixtiunile politicului, dar și conturarea unei etici politice creștine în paralel cu definirea unui pontificat teodosian.

Cea de-a doua parte reunește sub titlul *Spre două Imperii: Biserica și statul în intervalul 395-413* formularea unei „teologii politice” hrisostomice și legitimarea augustiniană a intervenției politicului în problemele ecleziale și acceptarea uzului de forță „în folosul” Bisericii. Pe lângă aceste aspecte mai sunt abordate problema donatistă până la *Collatio Carthagensis* și legislația religioasă publicată în acest interval. Deși ar fi fost mai logică limitarea acestui capitol la anul 408 sau 409 am optat pentru 413 deoarece perioada 408-413 stă sub semnul conflictului, fiind dominată în Apus de războaie civile purtate de diverși comandanți cu mai mulți uzurpatori, în vreme ce în Răsărit acalmia este întreținută sub prefectura lui Flavius Anthemius. În acest context tulbure în ambele părți ale Imperiului persoana împăratului legitim este practic absentă din viața publică și, de aceea, am împins limita intervalului până la stabilizarea situației politice în Răsărit și Apus.

Cel de-al treilea capitol prezintă sub titlul *Impunerea moștenirii teodosiene: Biserica și statul în intervalul 414-438* câteva aspecte semnificative pentru raportul dintre autoritatea seculară și cea spirituală, precum: pelagianismul ca fundal doctrinar al elaborării unei etici politice augustiniene, imperativul coordonării acțiunilor statului cu cele ale Bisericii și accentuarea dimensiunii proniatoare a eșecului politic după jefuirea Romei de către Alaric în august 410. Pe de altă parte, în Orient se constată tendința de elaborare a mai multor soluții politice ca experimente ideologice cu profunde implicații religioase, cum a fost cultul marianic din Constantinopol, care a produs reacția exagerată a lui Nestorie și a dus în

cele din urmă la convocarea Sinodului III Ecumenic de la Efes (431). De asemenea sunt expuse legislația religioasă publicată până în 435 și alcătuirea Codicelui Teodosian. Deși titlul tezei anunță o prezentare a relației Biserică-stat în timpul dinastiei teodosiene, cercetarea de față se oprește la anul 438, momentul publicării Codicelui Teodosian. Motivul pentru care am ales acest reper temporal este absența unui terminus dinastic acceptat de comun acord de către specialiști, care se referă fie la anul 450 (moartea lui Teodosius II), fie la 453 (moartea Pulcheriei), fie la 457 (moartea lui Marcian). Pe de altă parte anul 438 este un reper foarte clar și marchează o apogeul politicii teodosiene până ce monarhul ajunge sub influența nefastă a eunucului Chrysaphius.

Concluziile rezumă observațiile consemnate uneori la finalul câtorva subcapitole și secțiuni, iar anexele încearcă să clarifice structura administrativă menționată pe parcursul tezei oferind un tablou sinoptic cu prefectii pretorienți și urbani, care au fost destinatarii numeroaselor decrete amintite în cadrul cercetării de față, precum și două statistici pe marginea legislației teodosiene.

I

Din capitolul intitulat *Teodosie cel Mare – divus avus (379-395)*, reiese destul de clar că împăratul Teodosie cel Mare nu este omul descris cu atâta reverență de Socrates, Sozomen sau Teodoret, iar ascensiunea lui la tronul imperial nu este atât de miraculoasă pe cât a fost înfățișată și lucrarea de față reușește să ilustreze condițiile în care întemeietorul dinastiei teodosiene este asociat la conducerea Imperiului. Contrar informațiilor lui Teodoret de Cyr s-a putut vedea că Teodosie a fost adus din Spania pe limes-ul danubian înaintea Bătăliei de la Adrianopol (august 378) și din cauza lipsei de opțiuni Grațian l-a numit inițial *magister militum* și ulterior Teodosie a fost proclamat împărat fie de către trupele rămase în Illyric în cursul unei acțiuni de uzurpare, fie de către Grațian însuși fiind asociat la tron la 19 ianuarie 379.

Pe de altă parte, oricât de nefastă și nechibzuită ar părea politica filogermană a lui Teodosie, ea trebuie privită în contextul deosebit al limes-ului danubian, care încă din vremea lui Octavian Augustus va impune colonizarea diverselor populații transdunărene în Moesia. De asemenea existau precedente în privința colonizării goților în Imperiu: primirea goților creștini și stabilirea lor în Moesia în timpul lui Constanțiu, precum și permisiunea acordată greuthungilor de către Grațian în 380 de a se stabili în Pannonia Secunda și provinciile limitrofe. Deși a fost evaluată drept una dintre cele mai nefericite înțelegeri diplomatice ale Antichității Târzii și o capitulare a geniului roman în fața forței brute a unei

enclave de barbari, alianța cu aceștia a asigurat protecția frontierei dunărene, de-a lungul timpului fiind blocate mai multe tentative de intruziune ce au culminat cu cea a ostrogoților (greuthungii) din 386.

Răzvrătirea lui Magnus Maximus soldată cu uciderea împăratului Grațian (august 383) a perturbat echilibrul de forțe din Imperiu, iar relația dintre Teodosie și Maximus în intervalul 383-387 ridică mari probleme din cauza lipsei unor informații clare, cu atât mai mult cu cât afirmațiile mai mult aluzive din izvoarele scrise și cele câteva „dovezi” materiale lasă loc doar feluritelor speculații sau presupuneri, ce au culminat cu întrebarea: oare nu cumva o înțelegere tacită între cei doi iberici a fost cea care a pus capăt domniei lui Grațian?

Analizând o serie de teze și teorii cercetarea de față ilustrează o evoluție în atitudinea lui Teodosie cu privire la uzurpatorul din Galia: dacă inițial voise să răzbune uciderea lui Grațian pregătind o campanie de proporții, augustul Orientului trebuie să renunțe la acest plan, fiind cumva forțat de împrejurări să accepte oferta de pace a lui Maximus și de a-l recunoaște drept co-împărat. În mod convențional încheierea unei înțelegeri între cei doi iberici este plasată în vara anului 384, când s-a restabilit împărțirea teritorială anterioară uzurpării, lui Maximus revenindu-i, în virtutea unei cutume, partea administrată de Grațian, dar nu și prefectura condusă de Valentinian al II-lea.

Așa cum se poate constata din parcurgerea lucrării sunt atinse mai multe elemente relevante pentru politica religioasă a împăratului Teodosie cel Mare, încă insuficient problematizate, cum ar fi: împrejurările botezului de la Tesalonic, legătura dintre botez și Edictul de la Tesalonic (28 februarie 380), caracterul local al edictului și locul lui în legislația teodosiană. Chiar dacă nu sunt elucidate întru totul condițiile și resorturile care au dus la publicarea respectivului document putem determina cu certitudine că nu a fost nicidecum condiționat de botezul său, oficiat pe fondul unei grave suferințe din toamna anului 380, deci după o jumătate de an de la emiterea actului. Chiar dacă unii istorici îl socotesc un simplu document de sertar, edictul nu este „o măsură circumstanțială”, cu atât mai mult cu cât ne lipsește tradiționala „circumstanță” și, în consecință, nu avem de-a face cu un gest condiționat de primirea botezului ca posibilă obligație morală a proaspătului botezat de a repune în drepturi Biserica a cărei învățători o mărturisea. Publicarea documentului în absența unei astfel de circumstanțe, dar și într-un context cu totul nefavorabil facțiunii niceene din Orient infirmă faptul că ar putea fi vorba de un act demagogic sau de vreun calcul politic prin care se urmărea obținerea susținerii majorității. Din contră, edictul îi atacă și îi înfierează ca eretici pe mult mai numeroșii adepți ai semiarianismului de toate

culorile și nuanțele, dominanți în Constantinopol. Acest lucru nu poate însemna decât că Teodosie a dat publicității rescriptul respectiv fie dintr-o profundă convingere, fie dintr-un alt motiv care ne este la ora aceasta încă necunoscut nouă. Dar oricât de bine intenționat și sincer s-ar fi dovedit Teodosie, documentul în discuție inaugurează o politică religioasă mult mai aspră și mai dură decât cea a predecesorilor săi, prin care augustul își permite să creadă că poate pune capăt pluralismului confesional și doctrinar, indicând și „recomandând” supușilor învățătura pe care trebuie să o mărturisească un imperiu.

Deși nu conține un program al viitoarei politici religioase, *rescriptul* lui Teodosie poate fi considerat **parte a unui program legislativ teodosian**, unitar în conținutul și prevederile sale. Trebuie menționat totuși că percepția acestor acte de lege este adesea deformată, conducând la concluzii false privind politica religioasă a împăratului Teodosie cel Mare, întrucât documentelor ce reglementează probleme specifice anumitor dioceze li se conferă caracter general și valabilitate universală.

De fapt unele rescripte apar ca răspunsuri la solicitări concrete venite din teritoriu, reprezentanții puterii cerând instrucțiuni precise, adecvate situațiilor speciale ivite pe parcurs. Această observație impune o reconsiderare a inițiativei imperiale în publicarea și formularea edictelor cu conținut religios, fără a nega însă existența unui program legislativ, ci doar nuanțează modul în care a fost el dezvoltat.

Privită în ansamblu, legislația religioasă teodosiană emisă în intervalul 380-394 conturează suficient de clar o atitudine dură vizavi de alte forme religioase decât creștinismul nicean care se manifestă pe cuprinsul Imperiului Roman. Însuși edictul de la Tesalonic rezumă crezul imperial și indică faptul că avem în față o primă piesă dintr-un program bine stabilit, orientat conștient și calculat împotriva comunităților considerate eretice. Altfel nu se poate explica privarea eterodocșilor nu doar de drepturi religioase, ci și de orice drepturi civile, așa cum s-a putut constata în decretele prezentate sistematic în cuprinsul tezei de față, „ereticii” interzicându-li-se, de pildă, indicarea vreunui moștenitor în testament sau dreptul de a moșteni ceva, dreptul de a se constitui în comunități religioase sau de a practica liber o formă de cult, iar clerului eretic nu i se recunoaște validitatea sacerdoțiului.

Încă din primele legi cu caracter religios, prin forța specifică limbajului juridic, împăratul Teodosie trasează portretul moral, intelectual și religios la ereticului în termeni care se vor repeta sistematic în edictelor lui ulterioare și cele ale succesorilor săi, punând bazele unui stil specific, iar prin termenii utilizați s-a construit un stereotip al intimidării. Fixând cadre și norme, Teodosie a elaborat un discurs exclusivist aparent eficace prin coerența lui, dar nevoia de a repeta anumite dispoziții relevă imposibilitatea aplicării lui în teritoriu.

Limbajul dur, tonul polemic, metaforele întrebuințate, interdicțiile și sancțiunile reflectă toate un plan legislativ centrat pe apărarea învățaturii niceene. Această atitudine față de eretici îmbracă o formă și mai drastică când s-a prevăzut excluderea eterodocșilor din sânul comunităților. Expresii ca: „a bonorum congressibus separrentur” (16.5.13), „ab humana comunione” (16.5.14) sau „nihil ad summum habeant commune cum reliquis” (16.5.17) evidențiază această izolare socială la care se expuneau cei ce nu îmbrățișau „fides Nicaena”. Chiar dacă nu sunt pasibili de pedeapsa capitală, ereticii sunt expuși amenzilor și exilului în afara zidurilor cetăților. Cu alte cuvinte, în ceea ce îi privește pe eterodocși, se suspendă întreaga legislație care îi ocrotea în mod normal pe cetățenii romani, accentuându-se constant separarea lor de la bunurile comunității, deoarece violează și pervertesc legile de conviețuire publică, ereticii fiind considerați elemente antisociale care încalcă principiile de bază ale organizării umane.

Un alt aspect inedit al edictelor emise de Teodosie îl constituie deposedarea sistematică a ereticilor de lăcașurile de cult și transferarea clădirilor în posesia comunităților niceene, dar și confiscarea restului de bunuri de către stat. Într-un mod asemănător au fost însușite și templele păgâne după ce sunt supuse unui constant proces de desacralizare și secularizare, încorporarea lor în patrimoniul bisericesc marcând triumful înregistrat de creștinism asupra cultelor păgâne.

Firește, nu se poate omite nici discrepanța dintre vocabularul dur al documentelor și tergiversarea aplicării măsurilor anunțate, Teodosie căutând mai degrabă intimidarea eterodocșilor, fapt pe care îl va confirma câteva decenii mai târziu istoricul Sozomen: „Și a prescriș pedepse grele/dure prin legile (împotriva lor). Dar nu i-a urmărit în instanță, pentru că nu era dornic să-i pedepsească pe supuși, ci i-a înspăimântat ca astfel să devină uniți împreună cu el în jurul divinității. Iar pe cei ce de bună voie își schimbau (atitudinea) [împăratul] îi lauda”.

Autoritatea pe care o manifestă indirect în sânul Bisericii prin formularea acestor decrete ridică problema unui sacerdoțiu politic sau pontificat teodosian chiar dacă nu există dovezi explicite în acest sens. Totuși izvoarele literare creștine din secolele IV-V confirmă cristalizarea rolului religios-politic decisiv pe care îl joacă monarhul în economia vieții Bisericești și justifică în parte „cezaropapismul” lui Iustinian. Pentru un pontificat creștin al lui Teodosie pledează și Otto Seeck, care, vorbind despre *Selbstverständnis des Kaisers*, afirmă că augustul se considera „papă infailibil (unfhelbarer Papst)... prin puterea iluminării dumnezeiești”. Demnitatea de *pontifex* a fost reinterpretată într-un sens

cu totul creștin, dovedind totodată că împărații erau reticenți să renunțe la pretenția de a-și exercita autoritatea în sfera religioasă, și îndeosebi asupra afacerilor Bisericii.

Caracterizarea politicii religioase a lui Teodosie cel Mare este întotdeauna însoțită de clișeul: *a fost cel dintâi împărat care a refuzat titlul de pontifex maximus*, deși nu s-a găsit nici un izvor istoric care să confirme acest lucru. Singurul argument în favoarea acestei ipoteze îl reprezintă absența unor documente care să conțină întreaga titulatură a lui Teodosie (începând cu numele popoarelor biruite și terminând cu menționarea consulatului, respectiv a *potestas tribuniciae*). În mod paradoxal, în această capcană au căzut istorici de renume, dar și mulți dintre istoricii bisericești. Cercetarea de față se străduiește să răspundă acestei probleme și valorifică relatarea lui Zosima, singurul text care amintește de refuzarea titlului de *pontifex maximus* de către Grațian, iar nu de către Teodosie cel Mare. Grațian a purtat și el ca toți împărații precedenți funcția de *pontifex maximus*, dar după ce a adus în pragul extincției cultele păgâne prezidate de el ca titular al acestei demnități, a refuzat-o, provocând controverse și nemulțumiri. Întrucât noțiunea de *pontifex* era acceptabilă pentru creștinism, fiind întrebuințată cu un sens creștin încă din prima jumătate a secolului al III-lea, de către Tertulian, soluția cea mai firească era înlăturarea termenului de *maximus* și implicit a oricărei trimeri către cultele păgâne. În schimb a apărut construcția *pontifex inclitus* (inclutus), care este atestată în titulatura lui Valentinian III († 455), Marcian († 457) și Anastasie († 518). Se poate spune că pontificatul suprem a fost respins de Grațian și, implicit, de Teodosie, mai degrabă prin redefinirea decât prin refuzarea lui.

Sacerdoțiul politic sau intervenția imperială în viața Bisericii se resimte mai ales în cadrul sinoadelor constantinopolitane din 381 (acceptat ulterior ca Sinodul II Ecumenic) și din 383. În primul caz este vorba de canoanele II-IV (și mai ales canonul III, ce conferă episcopului din Constantinopol întâietate în cinste după episcopul Romei), care pot fi văzute atât ca mijloace de delimitare a competențelor jurisdicționale, dar și ca avertisment imperial, cele trei canoane reglementând aspecte conexe imixtiunii alexandrine în viața Bisericii din capitală. În al doilea caz (sinodul din 383) este vorba de inițiativa imperială de a realiza o conferință teologică cu speranța că dialogul va înlesni un compromis teologic al denominațiilor invitate la discuții, însă viziunea unilaterală a acestei conferințe ca raliere la mărturisirea de credință niceeană atrage eșecul tratativelor și provoacă frustrarea și mânia împăratului.

Analizând comparativ actele și mijloacele cu care se acționează pe tărâmul vieții ecleziale și a libertății religioase se poate observa că intervenția lui Teodosie, deși este justificată de râvna pentru restaurarea Ortodoxiei este la fel de sau poate chiar mai abuzivă

decât politica religioasă a lui Valens, care în ciuda tuturor persecuțiilor fâțișe sau disimulate nu a îndrăznit să dea un decret prin care să impună credința sa locuitorilor vreunui oraș sau vreunei regiuni. Nici chiar împăratul Constanțiu, deși este considerat, așa cum observa Wilhelm Ensslin, drept primul reprezentant al „cezaropapismului” și și-a depășit mandatul intervenind în viața Bisericii, nu a recurs la astfel de acțiuni, ci a respectat formal autonomia anterioară a Bisericii, astfel încât să recunoască instanțelor ecleziale o împreună-lucrare cu statul, precum și puterea de a lua o decizie definitivă în privința problemelor bisericești. Constanțiu se prevala în politica sa religioasă de hotărârile sinodale pentru a impune în baza lor acea formulă de credință pe care o susținea.

Spre deosebire de împărații anteriori lui, Teodosie a renunțat la această formalizare și a inversat procesul: monarhul proclamă cu de la sine putere o formulă de credință pe care o impune locuitorilor capitalei (*cuius regio, eius religio*), amenințându-i cu deportarea și mânia dumnezeiască pe cei ce nu se conformează poruncii imperiale. Abia după această proclamație este convocat un sinod care afirmă „orthodoxia niceeană”, oferind susținerea teologică legislației publicate deja (28 februarie 380, 10 ianuarie, 8 mai și 19 iulie 381). Astfel Sinodul de la Constantinopol (mai-iulie 381) a pecetluit efortul autorității politice de a stabili o singură identitate creștină, care a fost impusă, iar nu elaborată prin consens și de aceea era încă destul de controversată.

Din acest punct de vedere se poate spune că Teodosie cel Mare, mai mult decât oricare dintre predecesorii săi a dovedit un comportament foarte dur față de celelalte facțiuni creștine a căror eterodoxie a fost afirmată unilateral încă înainte de organizarea conferinței teologice din 383.

Aparentul subiectivism al acestor măsuri trebuie corelat cu contextul politic și militar de la începutul domniei lui Teodosie cel Mare, respectiv cu criza gotă din intervalul 378-382. Ținând cont de posibilele implicații se poate întrezări valența politică a impunerii niceanismului ca soluție teologică și ideologică, gândită nu doar ca o replică la semiarianismul constantinopolitan, ci mai ales ca un mijloc de identificare a elementului roman și de distingere de inamicii barbari. Riscul asimilării de către autoritățile civile a semiarienilor autohtoni cu goții beligeranți explică în parte succesul atât de mare al procesului de convertire la ortodoxia niceană, care în timpul lui Valens ajunsese în pragul extincției în Illyricum și Asia Mică.

Politizând identitatea religioasă Teodosie a încercat ca și Constantin cel Mare și Constanțiu în felul lor să restabilească unitatea religioasă pentru a asigura coeziunea politică. Dar chiar în ciuda bunei intenții unitatea creată este una falsă, realizată în detrimentul

ordinii firești. La modul ideal „jocul dintre «auctoritas» a Bisericii și «potestas» a statului permite o repartizare a puterilor de nedepășit în vederea unui echilibru satisfăcător pentru ambele părți. Dar oricât de mare ar fi această «auctoritas» recunoscută episcopului sau patriarhului, «potestas» rămâne în cele din urmă în mâinile reprezentantului împăratului sau ale împăratului însuși, ceea ce înseamnă că în practică ultimul cuvânt îi revine lui”¹. Iar când statul, întrupat de împărați, nu este mereu conștient de limitele puterii lui de intervenție în Biserică, așa cum anumiți oameni ai Bisericii doresc uneori mai mult decât le este specific, toată această simfonie cum va fi ea denumită de la Iustinian încoace, e perturbată de accente false și stridente². Aceste abuzuri nu s-au datorat doar faptului că așa se întâmplă ori de câte ori se trece de la teorie la practică, ci și faptului că „această doctrină politico-religioasă care se pretindea creștină a fost elaborată pe bazele unui concept păgân elenist care-l identifică pe împărat cu «legea vie», iar suveranitatea imperială cu imaginea (icona) a monarhiei cerești, cu riscul de altfel, al unei întoarceri la un sacru impersonal de tip păgân, susceptibil de a conduce spre o nouă divinizare a statului omnipotent”³. Aceste momente de criză dezvăluie condiția esențială a simfoniei dintre stat și Biserică în teologia Bizanțului: „ortodoxia puterii civile”. Este vorba de suspendarea dreptului de intervenție a statului în afacerile Bisericii o dată cu atașarea lui la heterodoxie, pentru că adoptarea ereziei însemna în ochii Bisericii, dar și în cei ai societății în ansamblu căderea din legitimitate. Acest lucru s-a putut vedea foarte clar în cazul lui Valentinian II și al mamei sale, Iustina.

Dacă reușim să vedem că Teodosie este de fapt preocupat de redarea coeziunii religioase și implicit politice a Imperiului, înțelegem că avea un motiv suficient pentru a încerca să intimideze celelalte facțiuni creștine. Pluralismul confesional este un fenomen natural intern constitutiv creștinismului, atestat de numeroasele grupări religioase ce iau naștere încă din primul secol, iar intoleranța teodosiană, fie ea și chiar numai declarativă, se prezintă ca rezultatul unor acțiuni exterioare, arbitrare care politizează viața eclezială și instrumentalizează Biserica, în încercarea de a o transforma într-una din multele instituții care confereau unitate Imperiului Roman. Căci emiterea și aplicarea „unei legi religioase, făcute de oameni, de rațiunea omenească și din necesitate omenească” atentează la demnitatea instituirii credinței⁴, uzurpând însăși noțiunea misterului revelat și a legităților lui.

¹ François Rouleau, „Vulturul bicefal și cele două săbii”, în Ioan I. Ică jr și Germano Marani (edit.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 345.

² Radu Preda, „Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri”, în *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, p. 368.

³ François Rouleau, art. cit., p. 345.

⁴ André Scrima, *Funcția critică a credinței*, prefață, traducere și note de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 128.

Deși mai mult nominală, „intoleranța teodosiană” a devenit un reper și un model pentru monarhii de mai târziu, care au ignorat diferitele grade de dezvoltare ale facțiunilor creștine, respectiv spectrul larg de atitudini ale acestor grupuri față de Imperiu și față de celelalte comunități, și au pretins în schimb ralierea întregii creștinătăți la o formulă aleasă în mod subiectiv în funcție de preferințele împăratului.

Deci autoritatea de care face Teodosie uz pentru a echilibra balanța în favoarea niceenilor reprezintă principala caracteristică a relației Biserică-stat în această perioadă, chiar dacă, așa cum s-a putut vedea, pare să fie mai ștearsă în fața unei personalități de talia Sfântului Ambrozie. Dar și în acest caz trebuie făcută distincția dintre relatarea cu iz legendar transmisă de Teodoret de Cyr și desfășurarea reală a evenimentelor, renunțând definitiv la scena monarhului care își plânge păcatele pe treptele basilicii din Mediolanum. Din contră, Teodosie opune rezistență și chiar încearcă să-i forțeze mâna lui Ambrozie pentru a renunța la epitimia pe care i-a impus-o împăratului. Bun cunoscător al vieții politice, dar mai ales devotat slujitor al Bisericii, Sfântul Ambrozie a reușit să tempereze despotismul de tip oriental, punând bazele unei poziții moderate, situate „între triumfalismul lui Eusebiu și separatismul augustinian”⁵. Prin apelul continuu la modelele veterotestamentare, ierarhul apusean se asociază proorocilor din perioada regalității iudaice, evidențiază superioritatea puterii spirituale și afirmă vocația profetică a Bisericii, contribuind semnificativ la redefinirea limitelor unei monarhii creștine.

Necesitatea unei taxonomii a limitelor a evidențiat-o execuția ereticului Priscillian din porunca lui Magnus Maximus care a fost instigat la un asemenea gest de către ierarhii unei Biserici aflate în plină schimbare la sfârșit de secol al IV-lea, confrunțați ei înșiși cu o neînțelegere a menirii lor în noua ordine a Imperiului. În consecință Maximus a acționat manifestând același despotism cu care intervenea un *pontifex maximus* în rândurile cultelor păgâne, ce puteau fi promovate sau interzise fără drept de apel, după bunul său plac. Dar actele de abuz și violență sunt cauzate atât de lipsa de discernământ a lui Maximus, cât „și de vinovata și lașa complezență a unei părți a înaltului cler, care se pretează la tot felul de compromisuri”⁶.

Punând alături condamnarea priscillianismului și textul epistolei trimise lui Valentin II în anul 385 este imposibil să nu remarcăm ipocrizia cu care Maximus condamnă imixtiunile lui Valentinian al II-lea, deși el însuși intervenise atât de brutal în pro-

⁵ Conf. Dr. Marius Telea, „Simfonia bizantină – între triumfalismul eusebian și moderația ambroziană”, în *AR*, nr. 1/2007, p. 127, 130.

⁶ Magis. Lucian I. Gafton, „Acte de violență și abuz ale împăraților bizantini față de patriarhii de Constantinopol” în *ST*, nr. 7-8/1956, p. 469.

blemele ecleziale, însă deplin justificabil în opinia sa. Întrucât un exemplar al epistolei a fost trimis și papei Siricius devine foarte clar că avem în față un exemplu perfect al modului în care interesele meschine și ambițiile personale pot fi disimulate ingenios în grijă și interes pentru soarta Bisericii, dovadă că un discurs bine încheiat, o argumentație riguroasă și o construcție logică pot servi drept arme imbatabile în mâinile celui ce le folosește abil, indiferent de ce parte a baricadei se găsește.

Dacă Maximus s-a folosit de fisurile existente pe care le amplifică prin diabolizarea „inamicilor” Ortodoxiei în vederea creării unei imagini aparente de campion al Ortodoxiei cu scopul de a ajunge mai ușor la inima supușilor și de a dobândi un plus de credibilitate, în cazul lui Teodosie cel Mare se observă eforturi susținute de a ține sub control disensiunile și de a le elimina pe cale legală.

Forța și libertatea pe care și le permite împăratul sunt determinate de fragilitatea situației confesionale din Imperiu, așa cum reiese din faptul că simplul zvon că Teodosie ar fi fost înfrânt de uzurpatorul Magnus Maximus, provoacă în Constantinopol serioase tulburări și revolte ale arienilor, care incendiază palatul episcopal din capitală. Deși aceste evenimente se petreceau în anul 388, la 7 ani după cel de-al doilea Sinod Ecumenic, triumful Ortodoxiei era departe de a se fi realizat. Importanța lui Teodosie pentru cursul vieții Bisericii se dovedește a fi extrem de mare, fiind adesea perceput ca un om providențial, iar alegerea lui de către Grațian este și ea o lucrare dumnezeiască. Lăsând la o parte lingușitorul elogiu al lui Themistius, care nu se sfiște să îl numească pe împărat νόμος ἔμψυχος (lege vie), putem sesiza și în cercurile creștine tendința de a-l plasa pe Teodosie în proximitatea lui Dumnezeu, ca om cu deosebită viață duhovnicească după cum se poate constata din relatarea lui Teodoret de Cyr.

De fapt întreaga posteritate, și în mod special Socrates, Sozomen și Teodoret, care își redactează lucrările în timpul domniei lui Teodosie II, creează o imagine ce îl prezintă pe Teodosie drept un împărat „superortodox” și l-a făcut responsabil de toate evenimentele petrecute în timpul domniei lui (chiar dacă el nu a avut nicio legătură cu unele din ele) care au fost receptate pozitiv de către generațiile următoare. Un astfel de exemplu este valența spirituală acordată confruntării dintre uzurpatorul Eugeniu (exponentul religiilor tradiționale) și Teodosie (campionul creștinătății). În ciuda haloului hagiografic în care este înfățișat evenimentul în izvoarele creștine nu avem nici un motiv întemeiat să privim bătălia de la Frigidus ca apogeul conflictului dintre creștinism și păgâni sau să îi acordăm o semnificație religioasă acestui război civil declanșat de faptul că Eugeniu „a uzurpat puterea și a îmbră-

cat însemnele imperiale”⁷, provocând astfel „nelegiuita tiranie și luptele împotriva puterii imperiale legitime”⁸. În consecință, pasajele ca cele din *De civitate Dei* și *Istoria Bisericească* a lui Teodoret de Cyr trebuie abordate cu rezervă, făcând distincție între evenimentul istoric și elucubrațiile retorice specifice Antichității târzii, cu atât mai mult cu cât o parte din comandații trupelor răsăritene erau ei înșiși păgâni (Saul și Arbitio) sau eretici semiarieni (Alaric și Gainas).

Calitățile reale și cele atribuite sunt încă o dată validate la sfârșitul vieții lui Teodosie dacă ținem cont de sanctificarea postmortem a împăratului, fiind prăznuit în fiecare an în ziua de 17 ianuarie, data morții lui. Este greu de spus dacă, așa cum relatase Eusebiu de Cezareea în *Vita Constantini*, și în cazul lui Teodosie a existat o convingere unanimă cu privire la sfințenia sa, manifestată în timpul vieții ca intimitate și familiaritate cu Dumnezeu, relație care nu putea decât să continue într-un mod firesc și, bineînțeles, mult mai intens, după moartea sa, ca alăturare divinității și conferire a rolului de mijlocitor către aceasta. Putem bănuși că și această canonizare a fost alternativa creștină la apoteoza ce i s-ar fi convenit unui împărat roman de talia lui Teodosie, onorul politic fiind transferat în spațiul liturgic creștin, după cum era de așteptat să se întâmple cu cel care restaurase Ortodoxia, canonizarea substituindu-se divinizării devenită derizorie într-un imperiu în care cultele tradiționale nu mai aveau libertatea să-l adore pe monarhul defunct. Se poate bănuși totuși că această canonizare nu a survenit atât în urma evlaviei maselor cât mai ales la inițiativa familiei imperiale după cum Teodosie însuși a dorit ca întâia lui soție, Flacilla, să fie trecută în rândul sfinților sau cel puțin să fie amintită împreună cu ei (14 septembrie).

II

Spre două Imperii: Biserica și statul în intervalul 395-413. Fără a fi înzestrat cu tenacitatea, vitejia sau abilitățile politice ale tatălui său, imaginea lui Arcadie este de-a dreptul ștearsă. Cu toate acestea, atât Socrates și Sozomen – rezidenți ai capitalei, dar și Theodoret al Cyrului, îi dedică destulă atenție. În mod cert Arcadie este asociat împăraților apreciați pozitiv la modul general și îi este afirmată dreapta-credință. Astfel Socrates merge până la a vorbi de *θεοφιλία* (iubirea/prietenia lui Dumnezeu) de care se împărtășește, ba chiar relatează că se învrednicește spre sfârșitul vieții de reputația unui prieten al Dumnezeu (*πρός τῆς ζωῆς θεοφιλοῦς δόξαν κτησάμενος*), fapt confirmat de o minune pe care o

⁷ Sozomen, HE, VII, 22, col. 1485: „ἐπεισηδᾶ τῆ ἀρχῆ, καὶ τὰ σύμβολα τῆς βασιλείας ἀμφιέννυται”.

⁸ Teodoret, HE, V, 24, col. 1253: „τῆς παρανόμου τυραννίδος, καὶ τῶν κατὰ τῆς ἐνόμου βασιλείας πολέμων”.

săvârșește cu puțin înainte de moarte. Sozomen, ceva mai rezervat, încearcă să sublinieze că nenorocirile abătute asupra Imperiului în timpul domniei lui nu au fost pedepse pentru lipsurile lui, ci pentru conflictele dintre clerici, astfel încât să nu afecteze imaginea monarhului și să îndepărteze orice suspiciune ce i-ar dăuna reputației lui și a urmașilor săi, Teodosie II și Pulcheria.

Deși este în unanimitate prezentat ca împărat drept-credincios, realizarea acestui portret întâmpină dificultăți când trebuie relatate două evenimente sau două crize profunde cu care se confruntă autoritatea imperială: una politică – conflictul cu generalul got Gainas, care ajunge să ocupe funcția de *magister militum* (399-400) și una bisericească – depunerea episcopului Ioan Gură de Aur. Pentru integrarea celor două episoade în discursul narativ și corelarea lor cu imaginea pioasă a împăratului se va recurge adesea la diferite cosmetizări. Nu mai puțin importante se dovedesc aceste evenimente pentru raportul dintre autoritatea spirituală și cea seculară, după cum s-a putut vedea în cuprinsul lucrării.

Relevant pentru timpul domniei lui Arcadie este modul în care Sfântul Ioan Gură de Aur transpune în faptă principiile formulate în perioada activității antiohiene, gestionând cu demnitate situații delicate în care interesele statului contravin misiunii Bisericii. Primatul puterii spirituale pe care îl afirmă oratorul antiohian se manifestă concret prin îndrăzneală (*παρρησία*), înțeleasă atât ca înfruntare și denunțare a transgresiunii, cât și ca forță mijlocitoare sau reconciliatoare, care poate și trebuie să intervină în favoarea membrilor Trupului lui Hristos în extensiune. Strălucitul ierarh atrage atenția asupra limitelor celor două autorități – Biserica și Imperiul – care deși ținesc deopotrivă spre universalism, nu pot realiza o suprapunere a noțiunilor de catholicitate și de ecumenicitate, întrucât cele două instituții au principii diferite în ce privește mijloacele atingerii acestui scop. De aceea apără dreptul Bisericii de a oferi azil și afirmă universalismul creștinismului, relevând potențialul credinței ca factor de integrare socială a „barbarilor”.

În viziunea hrisostomică, care are multe puncte comune cu cea a Sfântului Ambrozie, darul preoției îl obligă pe episcop să devină responsabil pentru întreaga sa comunitate și să își asume problemele cu care se confruntă aceasta. În virtutea chemării de la Dumnezeu el este dator să îi îndrume pe toți pe calea virtuții și chiar să denunțe abuzul și nedreptatea, ceea ce poate duce la conflicte cu puternicii zilei.

Se observă chiar o tendință tot mai accentuată de integrare, respectiv de asimilare a episcopatului ca un sistem paralel de funcționari în administrația imperială, iar arhieriei sunt tot mai conștienți de rolul pe care ajung să îl dețină în sânul comunității. Astfel, la sfârșitul secolului al IV-lea Sfântul Ambrozie al Mediolanului arăta că persoana episcopu-

lui, ca îndrumător al Bisericii, poate fi considerat „salvarea întregului popor (totius populi salus)”, întrucât veghează atât asupra resorturilor publice cât și asupra legilor comune (non solum publica gubernacula, sed etiam privata jura tueamur), care reglementau aspecte minore ale vieții particulare.

Aceste convingeri nu l-au scutit pe Sfântul Ioan de conflictul cu autoritatea seculară, dar conform celor trei relatări împăratul Arcadie nu pare deloc implicat în evenimentele care duc la escaladarea tensiunilor dintre episcop și curtea imperială, ci mai degrabă este înfățișat ca victima împrejurărilor neclare și a manevrelor înșelătoare. Ceea ce răzbate din condamnarea și izgonirea Sfântului Ioan este o realitate destul de crudă: dacă autoritatea seculară poate trece peste practica alegerii canonice a întâistătorului eparhiei de către membrii acelei comunități, impunând un anumit candidat după bunul plac, aceeași putere civilă este în măsură să dispună eliminarea ierarhului, când acesta înceta să mai corespundă cerințelor sale. În mod ironic Ioan Gură de Aur a trebuit să suporte pe lângă ostilitatea venită din partea autorităților seculare și pe cea a altor episcopi. În tot acest timp Arcadie rămâne în mod unanim reprezentat ca prieten al lui Dumnezeu, care acționează doar în favoarea Ortodoxiei și, în consecință, reabilitarea ce a urmat după moartea Sfântului (14 septembrie 407) a fost percepută diferit: Socrates nu poate vorbi de persecutarea unui sfânt sau om al lui Dumnezeu de către un alt „prieten al lui Dumnezeu”, învrednicit chiar de darul facerii de minuni; Teodoret, relatând despre aducerea moaștelor Sfântului Ioan în Constantinopol îl prezintă pe Teodosie al II-lea cerând iertare pentru părinții săi, care „din neștiință (ἐξ ἀγνοίας) au greșit” și estompează astfel vinovăția lui Arcadiu. Sozomen se străduiește să rămână imparțial, evitând să facă prea multe conexiuni între evenimentele ce au urmat celui de-al doilea exil.

Deși în mod tradițional se pune accentul pe drama exilului hrisostomic lucrarea de față subliniază faptul că dimensiunile conflictului din Constantinopol sunt adesea trecute cu vederea, minimalizându-se o sciziune care a durat mai bine de 3 ani, implicațiile fenomenului depășind cu mult sfera politicii religioase sau abuzului de putere săvârșit de autoritățile seculare. Este vorba de ample mișcări de stradă cu un vădit caracter social, așa cum se poate vedea din subcategoriile indicate în legislația emisă în acest interval: pentru susținătorii săi, Sfântul Ioan devine simbolul capacității de a opune rezistență în fața puternicilor zilei, simbolul forței de a cere restaurarea dreptății. De aceea iogașilor li se alătură categoriile defavorizate care își identifică destinul social cu drama personală a marelui ierarh, cu atât mai mult cu cât ethos-ul oriental predispucea la astfel de polarizări declanșate de opțiunea dogmatică sau politică.

La finalul secolului al IV-lea și începutul celui următor se poate constata deja o cristalizare a atribuțiilor monarhului în sfera religioasă precum și a modului său de raportare față de Dumnezeu respectiv față de Biserică. Abia acum poate fi apreciat modelul teodosian, care presupunea acordarea unei autonomii sporite, revendicată deja de către Biserică încă din vremea lui Constanțiu după ce se constatase eșecul modelului constantinian, mult prea reverențios față de autoritatea seculară. Continuitatea moștenirii teodosiene poate fi apreciată la adevărata valoare dacă ținem cont de restricțiile cuprinse în legile publicate în intervalul ianuarie 395 - mai 408 (pentru Arcadie), respectiv august 423 (pentru Honoriu). Ambii fii ai marelui Teodosie suspendă privilegiile cetățenești ale celor ce acționează împotriva Bisericii, fie ei eretici, păgâni sau apostazi. Un loc aparte îl ocupă decretul emis de către Honoriu împotriva donatiștilor și intervenția brațului secular la solicitarea Bisericii Catholice din Africa.

O mare problemă rămâne poziția Fericitului Augustin față de „măsurile coercitive” ale statului, dar dacă evoluția atitudinii lui este privită în contextul sinoadelor africane organizate de clerul catholic în acest interval se pot înțelege etapele diferite în acceptarea uzului de forță în „convertire”. Practic atitudinea lui Augustin se realizează curentului general care anima întregul episcopat african la cumpăna dintre secole susținând intensificarea constrângerilor împotriva păgânilor până la „înlăturarea [lit. – amputarea] restului de idoli (rămași) din întreaga Africă”⁹. Cu timpul acceptă același principiu și vis-à-vis de eretici, și în special față de donatiști. Confruntat cu optimismul antropologic promovat de Pelagius și Coelestius, dar și cu un reproș tot mai articulat al păgânilor la adresa creștinilor pentru jefuirea Romei de către Alaric în august 410, Fericitul Augustin alcătuiește impunătoarea lucrare *De Civitate Dei contra paganos*, care se dovedește în cele din urmă un fals tratat de teologie politică, care pune accentul mai degrabă pe dezvoltarea socială a umanității în funcție de cele două paradigme antagonice și pe etica politică care, în măsura practicării ei, garantează cel puțin salvarea particulară a monarhului.

III

Impunerea moștenirii teodosiene: Biserica și statul în intervalul 414-438. Un veritabil salt în relația Biserică-stat se realizează în timpul lui Teodosie II și al Pulcheriei când,

⁹ *Codex Canonum Ecclesiae Africae*, XCI, în *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, edit. J.D. Mansi, III, col. 766 (Cartagina 15/16 iunie 401, can. 2): „Instant enim aliae necessitates religiosae imperatoribus postulandae, ut reliquias idolorum per omnem Africam jubeant penitus amputari: nam plerique in locis maritimis, atque possessionibus diversis, adhuc erroris istius iniquitas viget: ut praecipiantur et ipsas deleri, et templa eorum, que in agris, vel in locis abditis constituta nulla ornamento sunt, jubeantur omnimodo destrui”.

în lipsa unei înclinații spre arta militară împăratul își dedică atenția asupra vieții Bisericii, înțelegând ca sursă de validare a puterii politice. Acest lucru se poate observa foarte ușor din textele care au conservat retorica imperială (*Sacra imperatoria* din 19 noiembrie 430 și *Novela III* din 31 ianuarie 438) ce subliniază afinitatea, strânsa legătura și chiar interdependența dintre stat și Biserică, propășirea uneia fiind condiționată de bunăstarea celeilalte.

O altă evoluție se resimte la nivelul limbajului și al aprecierii istorice. Astfel, potrivit istoricilor Socrates, Sozomen și Teodoret nici nu mai contează faptul că figura lui Teodosie II este total absentă din planul politic, relevant pentru acești autori fiind îndeosebi dedicarea monarhului pentru cauza creștină. Astfel tipologia sau portretul împăratului tinde să fie tot mai mult înzestrat cu trăsături morale care justifică bunăvoința divină față de monarh și implicit poziția deosebită în sânul Bisericii.

Astfel cele trei istorii bisericești „sinoptice” scot în evidență „evlavia” lui Teodosie care, deși poartă discuții teologice cu diferiți ierarhi „*ca și cum/de parcă ar fi fost un preot hirotonit de multă vreme (experimentat/încercat)*”¹⁰, este conștient de distincția dintre autoritatea sa politică și cea spirituală a clericilor, pe care îi respectă în mod deosebit. Acest lucru se datorează credinței curate pe care moștenit-o de la bunicul său împreună cu numele aceluia. Reluând motivul libertății de patimi se subliniază „stăpânirea afectelor” pe care a deprins-o sub stricta îndrumare a Pulcheriei, devenită acum *δίεργων φιλόσοφια* (filosofia de zi cu zi).

Din portretul moral nu pot lipsi blândețea și iubirea de oameni – *φιλανθρωπία*, pe care același Socrates le ilustrează cel mai plastic prin menționarea faptului că în timpul domniei lui Teodosie nu fusese niciodată aplicată pedeapsa capitală.

Nu sunt uitate nici succesele politice, de vreme ce victoria atestă suportul divinității, dar pentru Sozomen, succesul, sau mai bine spus, semnul milei divine în sfera politică îl reprezintă întâi de toate, faptul că a fost depășită criza de după moartea lui Arcadie, și că Pulcheria a rămas de partea împăratului minor, fără a acapara puterea. Abia la acestea se adaugă neașteptatele succese împotriva dușmanilor. Însă dovada veritabilă a bunăvoinței divine o reprezintă de fapt descoperirea moaștelor Profetului Zaharia în împrejurimile orașului palestinian Eleutheropolis.

Deși ne aflăm la un secol după Eusebiu de Cezareea și am crede că s-a renunțat la schema semiariană a delegațiilor succesive: Dumnezeu Tatăl – Logosul divin – împăratul, încă mai există convingerea că monarhul trebuie să devină *imitator al lui Hristos* (*μιμητής*

¹⁰ Socrates, *HE*, VII, 22.

Χριστοῦ), iar Teodosie excelează la acest capitol încât este *cel mai bine plăcut înaintea lui Dumnezeu* (θεοφιλέστατος βασιλεύς) dintre toți împărații creștini.

Deși superioritatea sacerdoțiului este permanent evidențiată, între atribuțiile și drepturile împăratului pare să se înscrie și susținerea Bisericii prin impunerea (inclusiv clericilor) a unor decizii în materie de credință, valabile pentru toți creștinii, fiind justificată și recurgerea la forță pentru atingerea acestui scop. Aceasta este mare diferență dintre prototipul eusebian și monarhul teodosian din secolul al V-lea: i se permite și chiar i se justifică uzul de forță în chestiunile religioase, în virtutea statutului său extraordinar pe care îl ocupă între ceilalți împărați de până atunci.

Legislația publicată și sistematizată în cele din urmă în Codex Theodosianus (438) duce mai departe prevederile părintelui și ale „dumnezeiescului strămoș”, fiind reluate edictele anterioare a căror valabilitate este întărită. Teodosie II sancționează practic intoleranța religioasă în cel mai dur și mai cuprinzător edict, cel emis la 30 mai 428, formulat sub influența lui Nestorie. Pe mai departe erezia este considerată drept *crimen publicum* și sancționată ca atare. Vis-à-vis de cultele păgâne intoleranța teodosiană atinge apogeul, decretul din 15 noiembrie 435 enunțând interzicerea totală a sacrificiilor, confiscarea sau distrugerea tuturor templelor și riscul de a fi executați pentru toți cei ce batjocoresc credința creștină și legile imperiale care o apără pe ea.

În paralel se dezvoltă un alt experiment ideologic în cadrul căruia se încearcă identificarea împărătesei Pulcheria cu Născătoarea de Dumnezeu într-o susținută *imitatio Mariae* încât, în cele din urmă s-a ajuns la un transfer al epitetelor și simbolurilor imperiale asupra Născătoarei de Dumnezeu. În baza jurământului de castitate pe care îl depusese în marea catedrală și a acestei relații unice construită prin inserarea simbolului imperial în Biserică, Pulcheria pare a se fi prezentat ca un fel de imagine terestră a Fecioarei Maria, iar cultul marial care ia amploare în această perioadă devine și un mijloc de promovare a imaginii împărătesei întrucât este foarte clar că relația βασιλίσσα – παρθένοσ – Θεοτόκοσ s-a cristalizat încă din timpul Pulcheriei, iar procesul de identificare a împărătesei cu Maica Domnului a cunoscut o comunicare reciprocă a atributelor celor două femei.

În consecință rezerva lui Nestorie față de cultul Fecioarei care a culminat cu refuzarea epitetului Θεοτόκοσ nu a avut doar un caracter strict dogmatic, ci și unul politic, acuzațiile episcopului urmărind erodarea autorității Pulcheriei, ce-și avea originea tocmai în imaginea de femeie castă, de icoană vie a Maicii Preacurate, iar păstrarea puterii ei politice depindea de menținerea acestui de statut de fecioară neprihănită. Drept replică, profunda ei implicare în disputa mariologică și, implicit, hristologică s-ar datora instinctului de conser-

vare a poziției sociale și politice și mai puțin devotamentului pentru dreapta credință. Identificându-se cu Θεοτόκος prin παρθενία, augusta și-a instituționalizat propriul statut în timpul crizei nestoriene și a încercat să pretindă o anume putere supranaturală prin fuzionarea puterii imperiale cu persoana Sfintei Fecioare.

Privind evenimentele de după Sinodul de la Efes (431) este și mai clar faptul că Pulcheria a integrat devoțiunea personală față de Sfânta Fecioară în religia civică constantinopolitană, transferând în spațiul sacru elemente din ceremonialul tradițional politic care s-au regăsit în general în procesiunile creștine și, în special, în ritualul întâmpinării sfințelor relicve identic în formă și rânduială cu adventus-ul imperial.

Pentru contribuția lor însemnată la propășirea Bisericii Teodosie II și Pulcheria au fost canonizați asemenea bunicului lor și sunt prăznuiți în data de 29 iulie, respectiv de 10 septembrie și 17 februarie împreună cu soțul ei, Marcian. Ca și în cazul lui Teodosie cel Mare și al Flacillei este foarte greu de apreciat dacă rostul sanctificării lor este unul de cinstitie liturgică sau doar de recunoaștere a meritelor și de amintire pioasă a celor ce au sprijinit Biserica în edificarea doctrinei și au definitivat încreștinarea Imperiului Roman.

Dinastia teodosiană marchează decisiv o perioadă unică în istoria Imperiului Roman. Din cercetarea intervalului 379-438 se desprinde destul de clar modul aparte în care monarhul ajunge să se raporteze la Biserică, devenind tot mai implicat în viața comunității creștine și în special în viața Bisericii din Constantinopol. Dacă în Orient, împărații teodosieni mai păstrează o parte din prerogativele monarhiei elenistice, în Apus se poate observa o detașare și o autonomie sporită a clerului față de autoritățile civile, cu excepția momentelor de abuz din partea statului. Decalajul cultural și ideologic poate fi relativ ușor identificat în practica orientală a numirii episcopilor de Constantinopol de către împărați, în vreme ce episcopii Romei sau din Mediolanum sunt aleși de către clerici sau chiar de către popor. Pe de altă parte se remarcă evoluția atitudinii Bisericii față de stat, fiind articulate principii clare ce apără autonomia autorității spirituale. Dar aceeași instituție divino-umană nu se sfiește să ceară sprijinul brațului secular pentru impunerea deciziilor canonice sau pentru descurajarea sau chiar pedepsirea eterodocșilor care lezează membrele Trupului lui Hristos, lăsând să se întrevadă o dispoziție spre dependența de o autoritate externă care să acționeze pentru Biserică și în numele ei.