

**UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

**AUTORITATE ECLEZIASTICĂ ȘI PUTERE IMPERIALĂ
ÎN ANTICHITATEA TÂRZIE:
SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ȘI FERICITUL AUGUSTIN**

Teză de doctorat

Rezumat

Coordonator științific:

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile LEB

Adrian-Aurel PODARU

CLUJ-NAPOCA, 2010

CUPRINSUL TEZEI

CUPRINS	p. 2
ABREVIERI	p. 6
INTRODUCERE	p. 8
CAPITOLUL I: STADIUL ACTUAL AL CRECETĂRII	p. 16
I. 1. Stadiul actual al cercetării la Sfântul Ioan Gură de Aur	p. 16
I. 1. 1. Izvoare	p. 16
I. 1. 2. Cercetarea modernă	p. 20
I. 1. 2. 1. Cercetarea modernă străină	p. 20
I. 1. 2. 2. Cercetarea modernă românească	p. 27
I. 2. Stadiul actual al cercetării la Fericitul Augustin	p. 29
I. 2. 1. Izvoare	p. 29
I. 2. 2. Cercetarea modernă	p. 31
I. 2. 2. 1. Cercetarea modernă străină	p. 31
I. 2. 2. 2. Cercetarea modernă românească	p. 41
CAPITOLUL AL II-LEA: VIAȚA ȘI ACTIVITATEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR	p. 44
II. 1. Nașterea lui Ioan într-o lume cosmopolită. Familia și educația primită	p. 44
II. 2. Botezul și intrarea în clerul inferior	p. 46
II. 3. Perioada ascetică	p. 48
II. 4. Hirotonia întru diacon și apoi întru preot	p. 50
II. 5. Alegerea lui Ioan ca episcop al Constantinopolului	p. 51
II. 6. Alexandria și Constantinopolul în lupta pentru întâietate ecleziastică în Răsărit	p. 56
II. 7. Noutatea poziției episcopale pentru Ioan	p. 60
II. 8. Încercările de reformă ale lui Ioan	p. 62
II. 9. Activitățile Episcopului Ioan la Constantinopol	p. 65

II. 10. Episcopul Ioan în Asia	p. 71
II. 11. Constantinopolul în lipsa lui Ioan	p. 78
II. 12. Ioan și Frații Lungi	p. 81
II. 13. Sinodul de la Stejar	p. 94
II. 14. Între două exiluri	p. 100
II. 15. Episcop al Constantinopolului „a doua oară”	p. 102
II. 16. A doua depunere a lui Ioan	p. 105
II. 17. Urmările plecării lui Ioan în al doilea exil. Moartea lui Ioan și reabilitarea lui ulterioară	p. 110

**CAPITOLUL AL III-LEA: TEORETIZĂRI HRISOSTOMICE PRIVITOARE LA
RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA
IMPERIALĂ**

III. 1. Preliminarii propedeutice	p. 119
III. 1. 1. Păcatul adamic și consecințele sale. Autodeterminarea voinței umane ...	p. 120
III. 1. 2. Necesitatea ordinii. Ordinea naturală și ordinea artificială	p. 122
III. 2. <i>Omilia XXIII la Romani</i> – scurt tratat de teorie politică	p. 126
III. 3. Un exemplu pozitiv de cooperare între autoritatea ecleziastică și puterea imperială: <i>Omiliile la Statui</i>	p. 133
III. 4. O întoarcere la începuturi: concepția de tinerețe a lui Ioan, impregnată de viața monastică	p. 148
III. 4. 1. <i>De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles</i>	p. 149
III. 4. 2. <i>Comparatio regis et monachi</i>	p. 156
III. 5. Provocări ale perioadei constantinopolitane. Noi aspecte ale concepției politice a lui Ioan?	p. 160
III. 5. 1. Cazul eunucului Eutropius. Măreția și decăderea acestuia	p. 161
III. 5. 2. Criza din Constantinopol provocată de Gainas	p. 166
III. 5. 3. Împărăteasa Eudoxia și episcopul Ioan Gură de Aur: conflict al autorităților sau al personalităților?	p. 173
III. 6. Depunerea lui Ioan: o colaborare nedorită a autorității ecleziastice cu puterea imperială	p. 180

III. 7. Legea divină – mobilul și criteriul acțiunilor lui Ioan	p. 186
---	--------

CAPITOLUL AL IV-LEA: VIAȚA ȘI ACTIVITATEA FERICITULUI AUGUSTIN p. 192

IV. 1. Contextualizări teologice. Prestigiul creștin al Africii la nașterea Fericitului Augustin	p. 192
IV. 2. Nașterea Fericitului Augustin. Familia sa	p. 198
IV. 3. Între educație și concupiscentță: fluctuațiile de tinerețe ale lui Augustin	p. 200
IV. 4. Logodna lui Augustin cu erezia: perioada maniheică	p. 203
IV. 5. Realizarea profesională a lui Augustin: perioada milaneză. Atitudinea sceptică pe drumul căutării adevărului	p. 207
IV. 6. Un pas înainte spre Adevăr: faza neo-platonice	p. 213
IV. 7. Convertirea definitivă a lui Augustin la credința creștină	p. 216
IV. 8. Botezul lui Augustin și viziunea de la Ostia	p. 219
IV. 9. Reîntoarcerea în Africa. Hirotonia întru preot	p. 223
IV. 10. Hirotonia întru episcop. Activitatea sa episcopală	p. 228
IV. 11. Invasia popoarelor germanice. Asediul orașului Hippo. Moartea lui Augustin	p. 236

CAPITOLUL AL V-LEA: TEORETIZĂRI AUGUSTINIENE PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA IMPERIALĂ p. 240

V. 1. Preliminarii propedeutice	p. 240
V. 1. 1. Păcatul originar	p. 241
V. 1. 2. Consecințele căderii protopărinților și universalitatea acestora	p. 242
V. 1. 2. 1. Cupiditatea sau lăcomia	p. 246
V. 1. 2. 2. Pofa de putere	p. 247
V. 1. 2. 3. Pofa sexuală	p. 247
V. 1. 3. O imagine pesimistă a umanității decăzute	p. 248
V. 2. Originea autorității politice	p. 250
V. 3. Două concepții diferite despre autoritatea politică, mărturii ale dinamicii	

gândirii lui Augustin	p. 252
V. 3. 1. Tânărul Augustin, susținător al tradiției clasice	p. 253
V. 3. 2. Episcopul Augustin, susținător al tradiției creștine	p. 254
V. 3. 3. Legea civilă, între două tradiții	p. 257
V. 4. Scopul autorității politice. Din nou două concepții în gândirea lui Augustin ...	p. 258
V. 4. 1. Sarcinile și scopul autorității politice în spiritul tradiției clasice	p. 259
V. 4. 2. Sarcinile și scopul autorității politice în spiritul tradiției creștine	p. 264
V. 5. Împăratul creștin în concepția lui Augustin.	
Magistrații – <i>imitatores Imperatoris</i>	p. 268
V. 6. Concepția celor două cetăți	p. 273
V. 6. 1. Dezvoltări ale acestei concepții înainte de opera <i>De Civitate Dei</i>	p. 274
V. 6. 2. Cele două cetăți în <i>De Civitate Dei</i>	p. 277
V. 6. 3. Discuția despre <i>respublica</i> în <i>De Civitate Dei</i>	p. 282
V. 7. Raportul dintre Biserică și Imperiu	p. 286
V. 8. Rolul puterii imperiale în apărarea dreptei credințe	p. 289
V. 8. 1. Poziția față de păgânism	p. 289
V. 8. 2. Poziția față de iudaism	p. 292
V. 8. 3. Poziția față de donatism	p. 294
V. 8. 3. 1. Apariția și dezvoltarea schismei donatiste. Poziția teologică a donatiștilor	p. 294
V. 8. 3. 2. Prima fază a campaniei împotriva donatismului (391-398)	p. 303
V. 8. 3. 3. A doua fază a campaniei împotriva donatismului (399-405)	p. 306
V. 8. 3. 4. A treia fază a campaniei împotriva donatismului (406-411)	p. 310
CONCLUZII: COMPARATIO IOANNIS ET AUGUSTINI	p. 324
BIBLIOGRAFIE	p. 337

Cuvinte-cheie: autoritate ecleziastică, putere imperială, păcat strămoșesc, autodeterminare, corupere definitivă, stăpânire artificială, lege divină, lege umană, monahism, curte imperială, integritate morală, *libido*, tradiție clasică, tradiție creștină, *civitas Dei*, *civitas diaboli*, *respublica*, împărat creștin, donatism, coerciție.

REZUMAT

Evangelhia după Matei ne spune că, într-o încercare de discreditare a Mântuitorului, fariseii au trimis la El pe ucenicii lor, împreună cu irodianii, pentru a-L ispiti cu următoarea întrebare: „Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu”? Răspunsul Mântuitorului va însemna, pentru vastul Imperiu Roman în interiorul căruia se va răspândi creștinismul, o revoluție: „Dați Cezarului cele ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu”. De ce o revoluție? Să o luăm puțin de mai înainte.

Politica religioasă a împăraților romani a fost destul de permisivă față de orice religie existentă în Imperiu, importată sau „inventată”, atâta vreme cât îndeplinea două condiții:

- a) să nu încurajeze activități subversive față de puterea politică;
- b) să acorde celorlalte religii aceeași libertate și toleranță de care se bucura și ea.

Cea dintâi condiție era dovedită prin participarea fiecăruia la cultul împăratului; în privința celei de-a doua, ea nu era decât semnul unui viziuni liberale din partea autorității politice, dar și indiciu al unui relativism față de toate formele de religie.

Creștinismul a eșuat în observarea ambelor condiții. Mai întâi, creștinii nu puteau să-l cinstească pe împărat ca pe un zeu, pentru că aceasta ar fi însemnat idolatrie. Apoi, mesajul Evangheliei era un mesaj universal, se adresa tuturor, fără deosebire de rasă, clasă socială, vârstă, sex, astfel că, din acest punct de vedere, era prin definiție intolerabil față de orice alte forme religioase, paralele Bisericii (*extra Ecclesiam nulla salus*). Afirmate cu tărie aceste două puncte de vedere, ele n-au făcut altceva decât să aducă

Biserica în situația de a fi persecutată și, pentru mai bine de două veacuri, aceasta a crescut și s-a întărit prin sângele martirilor.

Promulgarea Edictului de la Milan, din anul 313, de către împăratul Constantin cel Mare, așează Biserica într-o situație complet nouă în raport cu Imperiul Roman. Creștinii se găsesc acum puși în situația de a ieși din catacombe, de a-și defini public identitatea și a se „acomoda” într-o societate încă păgână, în care Eshatonul și Judecata universală nu mai par atât de iminente pe cât se crezuse înainte. În acest secol al IV-lea, odată ce împăratul devine creștin, Imperiul pare să devină un aliat al Bisericii sau chiar un instrument secundar al mântuirii – în concepția entuziastă a unor teologi –, mai întâi permițând și favorizând creștinismul, pe urmă chiar impunându-l. Dacă cu doar un secol în urmă, Tertullian afirma că ideea unui Împărat creștin era o contradicție în termeni, acum circumstanțele sunt cu totul altele, convertirea lui Constantin cel Mare dând posibilitate Bisericii de a colabora cu Imperiul, iar Imperiului de a se sprijini pe Biserică pentru menținerea unității sale. Cel puțin teoretic.

Departa de a fi o simfonie, conlucrarea dintre Imperiu și Biserică s-a lovit încă de la început de dificultăți dintre cele mai mari. Motivul principal al acestor dificultăți își are originea în întâlnirea dintre învățătura creștină, pe de o parte, și tradiția clasică pe care o moștenește Împăratul, pe de alta, și la care acesta nu putea renunța atât de ușor. Pentru un păgân, distincția dintre religie și politică nu avea nici un înțeles. Ceremoniile religioase erau atât de strâns legate de serviciul și de loialitatea față de Imperiu, încât un păgân obișnuit n-ar fi putut înțelege sfatul Mântuitorului prin care se dorea delimitarea clară a sferelor: cea religioasă și cea politică. Din punct de vedere politic și nu numai, religia și politica erau inseparabile istoric.

Expresia cea mai evidentă a acestei identități între religie și politică era cultul împăratului. Inițiat cu mai bine de trei secole în urmă prin apoteozarea lui Caesar, cultul imperial asigura unitatea Imperiului și constituia una dintre cele mai bogate surse de sprijin popular. Când însuși împăratul a devenit creștin, această moștenire păgână trebuia să fie reevaluată. Nici Constantin, nici urmașii săi n-ar fi dorit să renunțe prea ușor la această prerogativă ce le aducea sprijinul poporului, însă nici n-au dorit să se reprezinte ca dumnezei, în competiție cu singurul Dumnezeu adevărat. Acest „conflict de interese” este, de fapt, revoluția pe care o aducea Mântuitorul.

Trei secvențe istorice ale secolului al IV-lea sunt simptomatice pentru modul în care acest îndemn hristic a primit o expresie concretă. Fiecare dintre aceste secvențe are ca protagonist un împărat:

1. Constantin cel Mare (306-337), în timpul căruia izbucnește, deși timid, conflictul dintre Imperiu și Biserică în privința delimitării sferelor de activitate ale acestora. Împăratul, tributar tradiției sale, nu înțelege că există un domeniu – acela al problemelor doctrinare ale Bisericii, în special – în care ingerința lui poate deveni nefastă. Eusebiu de Cezareea, elaborând o teorie politică bizantină în care persoana împăratului este centrală - acesta fiind Vicarul lui Dumnezeu pe pământ, deasupra legii și, în același timp, o lege vie, însuflețită – nu este lipsit de orice vină pentru acest conflict.

2. Constanțiu al II-lea (337-361), în timpul căruia se încearcă subordonarea Bisericii despotismului imperial. Imaginea pe care și-o face despre rolul său în Biserică este sugestiv exprimată de propriile sale cuvinte, pe care le rostește la Sinodul de la Milan, din 355: „numesc canon ceea ce vreau eu”! Însă și riposta Bisericii este mult mai vehementă, ridicându-se voci precum cele ale lui Osius de Cordoba, Lucifer de Calari, Ilarie de Pictavium.

3. Teodosie cel Mare (379-395), în timpul căruia ascendentul Bisericii față de Imperiu este evident mai ales în relația împăratului cu episcopul Ambrozie al Milanului. Așa cum reiese din propriile sale cuvinte, împăratul este fiu al Bisericii, nu domn al ei; locul lui este în interiorul Bisericii, nu deasupra acesteia.

Am prezentat succint aceste trei ipostaze, pentru că ele sunt emblematică pentru modul în care autoritatea ecleziastică și puterea politică au relaționat de-a lungul istoriei Bisericii. În epoca teodosiană (ne referim aici la Teodosie și la urmașii săi), climatul politic era favorabil Bisericii, și tocmai în acest climat și-au desfășurat activitatea și cei doi episcopi care constituie subiectul lucrării de față: Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin.

Perioada de preponderență acalmie doctrinară în care a trăit și a păstorit Sf. Ioan Gură de Aur a fost unul din motivele care l-au determinat pe acesta să-și dezvolte discursul său despre puterea imperială și despre raportul pe care aceasta trebuie să-l aibă cu autoritatea ecleziastică într-o altă direcție, mai degrabă morală, de corectitudine a moravurilor. Dar această apetență pentru morală este și o consecință a propriei sale

concepții de viață creștină, concepție pe care și-a format-o și și-a consolidat-o încă din tinerețe. După un prim capitol în care e prezentată pe larg viața și activitatea Sf. Ioan Gură de Aur – din care se va desprinde consecvența pe care Ioan a dovedit-o în a-și trăi viața în conformitate cu legea divină – ne vom opri la conceptualizările hrisostomice pe care acesta și le-a formulat – într-un mod nesistematic! – privitoare la raportul dintre cele două instituții. A fost nevoie de o muncă susținută – ca și în cazul Fericitului Augustin – pentru că reflecțiile Sf. Ioan despre puterea imperială sunt răsfirate în toate operele sale. Așadar, a fost nevoie mai întâi de o muncă de adunare a textelor – muncă facilitată, trebuie să recunoaștem, și de literatura secundară –, apoi de un efort de sistematizare a lor, în vederea prezentării unei viziuni cât mai unitare.

Același model de prezentare l-am adoptat și în cazul Fericitului Augustin: un capitol biografic, apoi unul tematic, cuprinzând reflecțiile episcopului de Hippo asupra aceluiași subiect. Capitolul biografic ne prezintă, însă, un personaj cu totul deosebit de Sf. Ioan Gură de Aur: Fericitul Augustin a fost un „fiu rătăcitor” nu numai pe tărâm moral, ca fiul rătăcitor din Evanghelie, ci și pe tărâm doctrinar; însă setea sa de adevăr și grija providențială a lui Dumnezeu l-au adus, în final, în sânul Bisericii. Confruntat, în calitate de episcop, cu o puternică schismă, el va dezvolta problematica raporturilor dintre puterea imperială și autoritatea ecleziastică mai ales în direcția modalităților posibile/necesare pentru readucerea schismaticilor în sânul Bisericii-Mame. Apoi, după cum viața Fericitului Augustin nu a fost una liniară, tot astfel nici concepțiile sale nu au fost liniare; vom asista la el mai degrabă la fluctuații, la reveniri și negări, la alternanța a două modele de concepție politică, la retractări.

Cele patru capitole mari ale lucrării, grupate sub forma unei rime încrucișate – dacă ne este îngăduită expresia – vor fi concluzionate sub forma unei comparații în care vom evidenția asemănările și deosebirile concepțiilor politice ale celor doi mari Părinți ai Bisericii.

Se cuvin câteva cuvinte în privința titlului. Cele două sintagme, „autoritate ecleziastică” și „putere imperială” au fost alese în mod deliberat, pentru că reliefează foarte bine concepția ambilor Părinți referitoare la cele două instituții. Reprezentanții Bisericii au autoritate, pentru că ea se sprijină pe legea divină și se impune celorlalți în primul rând prin trăirea acestei legi de către cei ce o reprezintă, adică prin sfințenia vieții.

Reprezentanții Imperiului, de cealaltă parte, au putere, pentru că ea se impune prin mijloace coercitive și pe cale legală, prin constrângere și forță, fără a avea legătură cu calitatea vieții celui care o impune. Sf. Ioan Gură de Aur îndeosebi va încerca să umanizeze această putere imperială, să o facă să se conformeze cât mai mult cu putința legii divine.

Într-o societate în perpetuă tranziție, cum este cea românească post-comunistă, în care dialogul dintre Stat și Biserică încearcă să-și găsească forme de exprimare concrete, recursul la Sfinții Părinți ar trebui să fie, pentru reprezentanții ambelor instituții, cel puțin tonifiant. Din păcate, însă, lucrurile stau mai degrabă invers: pentru clerici, apelul la Tradiția sănătoasă a Bisericii poate fi stânjenitor, pentru că le reamintește cum trebuie să fie preotul în cetate, sancționându-i, chiar tacit, pentru propriile lor „acomodări” la lumea din afară, iar pentru reprezentanții statului, recursul la Părinți este desuet, anacronic, religia nemaijucând un rol atât de important în treburile publice – în mod paradoxal, într-o țară declarată creștin-ortodoxă într-un procentaj zdrobitor! – decât cel mult o dată la patru ani, în preajma campaniilor electorale. Discrepanța dintre declarațiile creștine și faptele creștine, în cazul funcționarilor statului – dar, de ce nu, și în cazul multor clerici – este foarte mare, dovada cea mai bună fiind statutul nostru de „țară aflată în criză”, de la cea economică și financiară, la cea morală și umanitară.

Tema de față fiind atât de vastă, se cuvine o *mea culpa* pentru faptul de a nu fi putut trata decât dintr-o anumită perspectivă acest subiect, folosindu-ne îndeosebi de metoda analizei textuale, indicând influența istorică asupra concepției lor, acolo unde este cazul, analizând mobilurile intime care au determinat o anumită atitudine în locul altora posibile. Subiectul poate fi tratat amănunțit și dintr-o perspectivă biblică, arătând influențele Sfintei Scripturi asupra concepției politice ale celor doi, și dintr-o perspectivă de drept civil și canonic. În lucrarea de față, aceste perspective nu au fost atinse decât tangențial.

CAPITOLUL I: STADIUL ACTUAL AL CRECETĂRII

În privința Sf. Ioan Gură de Aur, există o viziune tradiționalistă, inaugurată de Palladius, biograful lui Ioan și preluată ulterior și de cea mai mare parte a cercetătorilor moderni, cu unele nuanțe distincte. Potrivit acestei viziuni, Sf. Ioan a fost un episcop

apolitic, dedicat în totalitate vocației sale pastorale, care a căzut pradă mașinațiunilor și intrigilor de la curte, ducând în final la depunerea, exilul și moartea sa. În privința raporturilor care trebuie să existe între puterea politică și autoritatea eclezială, Sf. Ioan nu urmează modelul propus de Eusebiu de Cezareea, ci pe cel al lui Ambrozie. Am arătat în prima parte a acestui capitol cum această viziune tradiționalistă a fost dezvoltată de cercetarea modernă și care sunt autorii, mai vechi sau mai noi, care au refuzat această viziune, substituindu-i o alta.

Cât privește stadiul actual al cercetării în cazul Fericitului Augustin, există două mari direcții de cercetare care interesează subiectul lucrării de față:

a) problematica celor două cetăți (posibilele surse ale acestei concepții, cristalizarea definitivă a acestei concepții în *De Civitate Dei*, dar și prefigurările anterioare ale acesteia în lucrările de dinaintea operei mai sus menționate);

b) problematica intervenției puterii seculare în reprimarea schismei și a ereziei, o chestiune spinoasă, pe care Fer. Augustin a elaborat-o doar în relația Bisericii din Africa de Nord cu schisma donatistă, dar care a fost preluată și teoretizată la modul general, mai ales în timpul Inchiziției.

În a doua parte a acestui prim capitol i-am prezentat pe principalii cercetători ai acestor direcții de analiză a operei augustiniene, care ne-au ghidat în propria noastră muncă de cercetare.

Trebuie menționat faptul că există o discrepanță uriașă între cercetarea modernă străină și cea românească, cea din urmă încercând din răspuțeri să umple un *vacuum* științific lăsat de anii sterpi ai dictaturii comuniste. Din această perspectivă, sunt de înțeles astfel de subiecte vaste ca cel de față, necesare pentru a umple un gol și pentru a aduce cercetarea românească la un nivel, mai ales din punct de vedere informativ, apropiat celui străin. Tot din această perspectivă, însă, trebuie să se înțeleagă și limitele unui astfel de demers, cercetătorului român revenindu-i sarcina de a oferi o prezentare cât mai unitară asupra unui subiect sau altul, nivelând asperitățile, indicând polemicile, acolo unde ele există, dar neintrând în detaliu pentru analiza acestora.

CAPITOLUL AL II-LEA: VIAȚA ȘI ACTIVITATEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Acest al doilea capitol, la fel ca cel de-al patrulea, este un capitol biografic, prezentând viața și activitatea Sf. Ioan Gură de Aur. Motivul principal al existenței acestor capitole biografice extensive nu este altul decât acela de contextualiza geografic, istoric, teologic, social concepția politică a celor doi mari Părinți ai Bisericii.

Există elemente de biografie care și-au lăsat adânc amprenta asupra gândirii lui Ioan. Perioada sa ascetică (371/ 372 – 378), petrecută în munții ce înconjurau Antiohia, corespunde exilului episcopului său, Meletie, cel care l-a botezat, l-a hirotesit citeț și, ulterior, diacon. Exilul lui Meletie a fost din ordin imperial. Dacă la aceasta adăugăm și faptul că, până la această dată, Ioan a trăit în timpul unor împărați care fie au sprijinit arianismul (Constantiu al II-lea, Valens), fie au încercat o revigorare a păgânismului (Iulian Apostatul), înțelegem de ce în tratatele de tinerețe ale lui Ioan care se ocupă de această problematică, împăratul va fi valorizat negativ.

În privința alegerii lui Ioan ca episcop al Constantinopolului, viziunea tradițională este aceea că Ioan, ca și întreaga Antiohie, a fost luată prin surprindere de această opțiune a curții imperiale. Unii cercetători mai noi¹ au pus la îndoială această viziune, arătând că, chiar dacă se prea poate ca Ioan să fi fost ignorant în acest episod, Antiohia a jucat întotdeauna un rol foarte important în alegerile episcopale anterioare din Constantinopol și că, din această perspectivă, era absolut imposibil ca acum, ea să fi stat cu totul în afara acestei competiții acerbe.

Există diferențe între viziunea tradițională și cercetările moderne și în privința motivelor care au stat la baza acestei alegeri. Dacă cea dintâi crede că doar virtutea și calitățile oratorice ale lui Ioan au stat la baza alegerii lui Ioan ca episcop, cercetătorii moderni au încercat să deceleze motive de ordin politic. Astfel, Kenneth G. Holm² este de părere că Ioan a fost ales pentru a fi un instrument al curții imperiale; prin calitățile sale oratorice, el trebuia să adâncească atașamentul popular față de dinastia teodosiană.

¹ Vezi, de exemplu, Wendy Mayer, „John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch”, în *Journal of Ecclesiastical History* 55 (2004), nr. 3, pp. 455-466.

² *Theodosian Empressess. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

Chrysostomus Baur³ crede că alegerea lui Ioan a avut drept motiv principal dorința de a limita influența Alexandriei. Ioan a fost ales la propunerea lui Caesarius, unul din cei doi funcționari imperiali trimiși la Antiohia, după revolta din 387, pentru a face cercetări asupra celor întâmplate. Acest Caesarius a văzut cum Ioan, în calitatea sa de preot, a gestionat starea de criză, de aceea l-a propus curții imperiale pentru a fi ales episcop al capitalei. În fine, J. H. W. G. Liebeschuetz⁴ susține că scopul principal pentru care Ioan a fost ales a fost acela de a continua lupta împotriva arienilor din capitală, luptă începută de predecesorul său, Nectarie. Prin calitățile sale, Ioan ar fi putut subjuga cu ușurință mulțimile, prevenind astfel orice convertire la erezie, ba chiar convertindu-i el pe eretici la ortodoxia niceeană.

În Constantinopol, Ioan și-a desfășurat întreaga sa activitate cu dorința arzătoare de a statornici legea divină drept criteriu al acțiunilor tuturor păstoriților săi. De aceea, orice încălcare a acestei legi a fost imediat amendată de el, fapt care l-a dus la conflicte deschise cu familia imperială, cu înalții reprezentanți atât ai puterii imperiale, cât și ai autorității ecleziastice. Capitolul biografic chrisostomic va prezenta pe larg aceste aspecte.

CAPITOLUL AL III-LEA: TEORETIZĂRI HRISOSTOMICE PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA IMPERIALĂ

În concepția lui Ioan, raportul dintre autoritatea ecleziastică și puterea imperială este în funcție de doi factori:

- a) păcatul adamic;
- b) nevoia unui model de ordine.

Păcatul adamic denaturează – deși nu corupe definitiv – natura umană. Fiecare persoană umană de după Adam are în sine puterea de a se conduce singur, de a alege binele sau răul. Însă majoritatea oamenilor înclină spre rău. De aici decurge necesitatea unei ordini impuse – adică tocmai organizarea politică – în care unii stăpânesc, iar alții sunt stăpâniți. Stăpânirea politică nu a fost voită dintru început de Dumnezeu. Omul nu avea stăpânire asupra semenilor săi, ci doar asupra animalelor. Însă căderea în păcat duce

³ *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vol., München, 1929-1930.

⁴ *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

la apariția acestui fel de stăpânire inter-umană. Ea rezumă consecințele sociale ale păcatului.

În *Omilia XXIII la Romani*, Ioan dezvoltă această idee, arătând că stăpânirea ca fapt în sine este voită de Dumnezeu pentru evitarea anarhiei. Cel mai bun este ales în funcția de conducere, pentru a se îngriji de binele obștesc. Nesupunerea față de autorități echivalează cu nesupunerea față de Dumnezeu. Există o conlucrare între autoritatea ecleziastică și puterea imperială, succesivă din punct de vedere cronologic: preotul încearcă, prin sfatul său, să prevină comiterea fărădelegilor; împăratul pedepsește fărădelegea comisă. Autoritatea imperială ar fi de prisos dacă sfaturile preotului ar fi ascultate de toți.

Există o limită a supunerii față de puterea imperială, și anume atunci când, prin supunerea față de aceasta, s-ar vătăma credința. În acest caz, cetățeanul, care este în același timp și creștin, trebuie să adopte o formă pasivă de nesupunere, acceptând chiar moartea, dar păstrându-și intactă credința.

Omiliile la Statui reprezintă un exemplu de cooperare pozitivă între autoritatea ecleziastică și puterea imperială. Autorii principali ai acestei cooperări sunt piosul împărat Teodosie cel Mare și episcopul Flavian al Antiohiei. Împăratul creștin este și el fiu al Bisericii și, prin aceasta, supus autorității ecleziastice. Ioan arată limpede că cel care este depozitarul și administratorul legii divine – în acest caz episcopul Flavian – este superior celui care promulgă și administrează legile imperiale – aici, Teodosie cel Mare.

Din rațiuni de ordin tematic, la acest punct al capitolului al III-lea am făcut o întoarcere în timp, la tratatele de tinerețe ale lui Ioan – *De Sancto Babylla contra Iulianum et gentiles* și *Comparatio regis et monachi* – tratate impregnate de viața monastică, în care împăratul este valorizat negativ, și am făcut aceasta pentru a pregăti perioada constantinopolitană, în care destinul lui Ioan se identifică cu cel al Sfântului Babylla. Acest sfânt a fost episcop al Antiohiei în secolul al III-lea. Pentru refuzul său de a-l lăsa pe împărat să intre în Biserică, în urma unei crime pe care acesta o săvârșise, Babylla va fi ucis din poruncă imperială. Comportamentul lui Babylla este exemplar și trebuie urmat de toți episcopii și preoții confrunțați cu situații similare: încălcarea legii divine trebuie afirmată și sancționată corespunzător, indiferent de consecințele acestui act.

În *Comparatio regis et monachi*, Ioan afirmă răspicat necesitatea, pentru cel care se află în posturi de conducere, de a fi stăpân mai întâi peste propriile sale patimi. Oricărei cariere civile trebuie să îi premerge o etapă de purificare lăuntrică.

Determinarea lui Ioan de a nu face nici un compromis politicului, odată ajuns episcop al Constantinopolului, l-a pus pe acesta într-o relație tensionată – deși nu de la început – cu reprezentanți de seamă ai curții imperiale, cu împărăteasa însăși, dar și cu clerici influenți, atât de la curte, cât și de aiurea. Am analizat raporturile lui Ioan cu eunucul Eutropius, cu generalul got Gainas și cu împărăteasa Eudoxia, și am arătat apoi că depunerea lui Ioan nu ar fi fost posibilă – sau, cel puțin, mult mai greu de îndeplinit – dacă puterea imperială nu ar fi fost sprijinită de reprezentanți marcanți ai autorității ecleziastice, în frunte cu episcopul Alexandriei, Teofil.

Toate cele trei „conflicte” menționate mai sus sunt purtate în câmpul moralității și au valențe misionar-pastorale. Decăderea lui Eutropius nu este văzută de Ioan ca fiind o consecință a unor circumstanțe politice nefaste, ci o urmare a păcatului. Pretenția generalului got Gainas – care în anul 400 ocupase efectiv Constantinopolul cu trupele sale – de a primi o Biserică în interiorul zidurilor cetății pentru soldații săi arieni întâmpină refuzul ferm al lui Ioan, care îl sfătuiește și pe împăratul Arcadius să nu dea curs acestei cereri, oricare ar fi consecințele refuzul său, căci e mai bine să fii privat de regalitate, decât să te faci vinovat de impietate. Ulterior, după ce Gainas părăsise Constantinopolul și se afla în Tracia, Ioan își asumă o solie la acesta, pentru a mijloci pentru soarta a trei personaje de seamă de la curtea imperială, luate prizonieri de generalul got. Deși solia este eminent politică, Ioan și-o asumă din considerente pastorale: el este părintele spiritual al tuturor și trebuie să se îngrijească de mântuirea tuturor, deci și a celor trei prizonieri, membri ai comunității pe care el o păstorește. În fine, conflictul cu Eudoxia poate fi văzut fie ca un conflict al personalităților, fie ca unul al autorităților, dacă luăm în considerare faptul că Eudoxia a fost înălțată, la anul 400, la rangul de *Augustă*, deși Ioan, prin acțiunile sale, a părut că nu-i recunoaște acest rang.

Măreția lui Ioan a constat în determinarea sa de a rămâne cu orice preț garantul și păzitorul legii divine, de a sancționa orice abatere de la aceasta, indiferent de poziția socială a „făptașului”, prin aceasta făcându-se mărturisitor credibil al lui Hristos, aducând o mărturie puternică pentru adevărul învățaturii creștine, aidoma martirilor din perioada

persecuțiilor. Ioan a arătat că doar o mărturie transpusă în faptă devine „contagioasă” pentru ceilalți și, chiar dacă, aparent, a fost înfrânt, biruința lui este mai presus de orice îndoială.

CAPITOLUL AL IV-LEA: VIAȚA ȘI ACTIVITATEA FERICITULUI AUGUSTIN

Ca și în cazul capitolului biografic dedicat Sf. Ioan Gură de Aur, și acest capitol are scopul de a așeza în context concepția politică a Fer. Augustin. Contextul, bineînțeles, este diferit de cel în care a trăit Sf. Ioan. Augustin a trăit și și-a desfășurat activitatea în Africa de Nord, departe de curtea imperială apuseană, într-o regiune în care prestigiul Sf. Ciprian al Cartaginei era uriaș, iar gustul pentru martiriu, foarte mare. Deși romanizată, această dioceză era puternic amprentată de elementul nativ, berber – aflat mai ales în Numidia – și de cel punic, cartaginez. Augustin a trebuit să gestioneze una dintre cele mai mari și de durată schisme din Antichitatea Târzie, și anume schisma donatistă, o schismă fundamentată nu numai pe cauze religioase, ci și politice și ale luptei de clasă.

Și în privința vieții sale spirituale, Augustin este departe de consecvența și rectiliniaritatea vieții lui Ioan. Din lucrarea sa autobiografică, *Confessiones*, cercetătorul modern desprinde, totuși, o constantă a vieții lui Augustin, și anume aceea de a se afla în permanență în căutarea adevărului și a înțelepciunii, din momentul în care a citit o lucrare a lui Cicero, intitulată *Hortensius*. Această căutare a adevărului va însemna, însă, ani mulți de peregrinare spirituală prin secta maniheilor, prin scepticismul Noii Academii, prin neoplatonism, pe de o parte, dar și de promiscuitate morală, pe de alta.

Odată ajuns, însă, în sânul Bisericii *catholice*, unde și găsește Adevărul, Augustin va lupta din răputeri să dăruiască acest Adevăr tuturor, pentru aceasta folosindu-se chiar și de mijloace străine de natura intimă a Bisericii.

Spre deosebire de Ioan, care preferă învățăturile morale ale creștinismului, Augustin este atras mai degrabă de speculațiile filozofice pe care învățătura creștină le poate prilejui. Amplitudinea și profunzimea gândirii lui Augustin sunt extraordinare, dar tocmai acest lucru a constituit primejdia căderii în eroare, lucru care s-a și întâmplat uneori, în ciuda faptului că găsisse Adevărul.

CAPITOLUL AL V-LEA: TEORETIZĂRI AUGUSTINIENE PRIVITOARE LA RELAȚIA DINTRE AUTORITATEA ECLEZIASTICĂ ȘI PUTEREA IMPERIALĂ

Există, și în cazul Fer. Augustin, două circumstanțe fundamentale în funcție de care această relație trebuie observată și analizată:

- a) donatismul african;
- b) căderea Romei sub Alaric în 410.

Aceste două circumstanțe mai trebuie întregite de alte două realități care, și ele, își aduc aportul, în egală măsură, la cristalizarea concepției politice – dar nu numai – a episcopului din Hippo:

1. controversa pelagianistă;
2. propria sa experiență de viață.

Punctul de plecare al analizei noastre a fost, și aici, păcatul strămoșesc și consecințele sale pentru umanitate. Spre deosebire de Sf. Ioan, Fer. Augustin vede păcatul strămoșesc ca responsabil pentru o natură umană coruptă în întregime, care nu mai poate dori binele cu forțe proprii. Dacă omul postadamic mai are o opțiune, aceea este de a alege între două feluri de rele, nicidecum de a alege între bine și rău. Ceea ce caracterizează acum natura umană decăzută este *pofta (libido)*: pofta de bani sau lăcomia, pofta de stăpânire, pofta de răzbunare, pofta sexuală etc. Organizarea politică, în acest caz, devine absolut necesară, pentru a pune frâu dorințelor nestăvilite ale acestei umanități decăzute.

Augustin oscilează între două concepții despre autoritatea politică:

a) o concepție de tinerețe, conformă tradiției clasice ce urcă până la Platon, Aristotel și stoici, potrivit căreia statul are valențe pozitive, este forma de organizare optimă a umanității, cadrul de desăvârșire a acestei umanități.

b) o concepție de maturitate, conformă învățăturii creștine, potrivit căreia nicio formă de organizare pământească nu poate aduce desăvârșirea omului *hic et nunc*. Statul își pierde orice valorizări pozitive, el nu mai are decât o funcție negativă, aceea de a ține sub control și de a pedepsi răul.

Între aceste două tradiții va oscila Augustin și în privința legii civile și a funcțiilor și scopului autorității politice. Legea civilă este o reflectare a legii divine, potrivit primei

tradiții; potrivit celei de a doua, legea civilă ar trebui să se conformeze legii divine, însă neconformitatea celei dintâi cu cea de-a doua nu-i anulează primei validitatea. Într-o societate umană decăzută, ea poate fi validă, chiar dacă este în contradicție cu legea divină. Apoi, dacă scopul statului este, în tradiția clasică, acela de a realiza ordinea, pacea și armonia pământească, în tradiția creștină, scopul lui este unul preponderent negativ: înfrânarea și pedepsirea răului.

Trecerea de la tradiția clasică la cea creștină – trecere provocată în special de căderea Romei în 410 – îl face pe Augustin să se întrebe care este relația dintre cariera istorică a unei societăți – de exemplu, cea romană – și planul divin de mântuire a omului? Augustin răspunde la această întrebare în termenii teologiei sale despre cele două cetăți: Imperiul Roman – ca de altfel toate societățile umane – oscilează între cetatea pământească și cea cerească; cu alte cuvinte, el există în zona în care cele două cetăți se suprapun. Pentru că statul este în mod esențial legat de condiția omului căzut, orice instituție socială este un amestec de bine și rău, orice ideal de perfecțiune este imposibil de realizat *hic et nunc*.

Termenul de *civitas* trebuie înțeles cu sensul de *societas*: cele două cetăți sunt, de fapt, două societăți înțelese în mod mistic, care nu-și găsesc nicio întrupare istorică deplină în vreo societate pământească. Definiția completă a celor două cetăți o aflăm în *De Civitate Dei* XIV, 28, deși au existat încercări de definire a lor și anterior, în alte lucrări augustiniene. Întreaga umanitate este împărțită în două, iar această divizare are la bază două feluri de dragoste: „Două feluri de dragoste au întemeiat două cetăți: dragostea de sine până la disprețul față de Dumnezeu a făcut cetatea pământească; dragostea de Dumnezeu până la disprețul de sine a făcut cetatea cerească. Cea dintâi se preamărește în ea însăși, cealaltă în Domnul. Acea își cerșește slava de la oameni; acesteia, însă, Dumnezeu, martor al conștiinței, îi este cea mai mare slavă”.

Cele două cetăți sunt și vor rămâne până la sfârșitul veacurilor inextricabil amestecate în această lume. Amândouă se folosesc de aceleași bunuri temporale și sunt lovite de aceleași rele temporale, însă cu tipuri opuse de credință, nădejde și dragoste, până când vor fi separate la ultima judecată.

Cât privește soarta eshatologică a celor două cetăți, *civitas Dei* este compusă din toți cei predestinați la mântuire, în timp ce totalitatea celor damnați va constitui *civitas diaboli*.

Un aspect foarte important al gândirii politice a lui Augustin, pe care l-am analizat în detaliu, în relație cu controversa donatistă, a fost acela al rolului puterii imperiale în apărarea dreptei credințe. Pentru a arăta că soluția finală adoptată de Augustin în relație cu donatiștii – aceea a intervenției brațului secular pentru a-i constrânge la unitatea Bisericii – a fost una cu strictă referire la aceștia, fără vreo pretenție de generalizare, am analizat, succint, care a fost concepția lui Augustin referitoare la cum trebuie să acționeze statul față de păgâni și față de iudei. Am văzut că, în cazul acestora, există la Augustin un amestec de toleranță față de ei și de indiferență față de aplicarea legislației împotriva lor, deși, formal, încuviințează legile imperiale existente împotriva acestor religii.

În privința donatiștilor, însă, lucrurile au fost extrem de delicate. Plecând de la un refuz categoric de a folosi forța pentru readucerea acestora în sânul Bisericii *catholice*, Augustin va sfârși în a aproba și chiar a îndemna la folosirea acestei metode, convins fiind de colegii săi episcopi, de rezultatele spectaculoase înregistrate de această manieră de convertire, singura posibilă în cazul unor oameni care refuză cu obstinație dialogul. După prezentarea pe larg a istoricului acestei schisme și a principalelor învățături ale donatismului, am prezentat procesul dureros prin care a trecut Augustin, plecând de la promovarea dialogului în relație cu aceștia – pentru că Augustin credea cu sinceritate că adevărul, odată scos la iveală, îi va aduce de bună voie pe donatiști în Biserica cea adevărată – și sfârșind în îndemnarea oficialilor imperiali de a folosi coerciția împotriva acestora. Donatiștii sunt frații *catholicilor*, deși frați pierduți, frați răi; stă în sarcina păstorului să-i readucă în staul, chiar dacă mijlocul folosit poate părea străin de Biserică. Folosirea coerciției este, de fapt, un aspect al severității pastorale, un mijloc terapeutic.

În sine, coerciția nu este nici bună, nici rea. Abia scopul cu care este ea folosită o valorizează pozitiv sau negativ. Un păstor sufletesc care, din dragoste pentru credincioșii săi rătăciți, apelează la acest mijloc cu singurul scop al mântuirii lor, săvârșește un act al dragostei fraterne. „Iubește, și fă ce vrei”, spune Fer. Augustin, și imediat dezambiguieste acest îndemn cu un al doilea: „Iubește, și nu poți să faci decât binele”. Deși, în final, Augustin a încuviințat coerciția, el a refuzat cu vehemență folosirea

pedepsei cu moartea: coerciția trebuie să aibă o funcție terapeutică, nu una punitivă, vindicativă.

Concluziile, sub forma unei comparații între cei doi Părinți ai Bisericii primare, au vrut să scoată în evidență, la modul concis, asemănările și deosebirile de concepție dintre cei doi. Astfel:

1. contextele diferite în care au trăit cei doi, provocările, de asemenea diferite, la care au fost expuși, ca și experiențele de viață ale celor doi, i-au determinat să dezvolte acest subiect al raporturilor dintre autoritatea ecleziastică și puterea imperială în direcții diferite: Augustin marșează mai ales pe rolul pe care puterea imperială îl are în apărarea și răspândirea dreptei credințe, Ioan dorește în primul rând ca reprezentanții acestei puteri să aibă suflete de monahi.

2. organizarea politică este fundamentată de amândoi pe antropologie, mai exact pe învățătura despre păcatul originar, natura umană decăzută și nevoia unei stăpâniri impuse, pentru a se evita autodistrugerea. Dar în timp ce, în concepția Fer. Augustin, oamenii *sunt prin fire* răi, pentru Ioan, oamenii *aleg*, de regulă, să fie răi. De aceea, dacă pentru Augustin, organizarea politică este o consecință a unui dat ontologic, pentru Sf. Ioan, aceasta este o urmare a unui act volitiv colectiv. „Statul” este și semn al păcatului originar – pentru că stăpânirea omului de către om n-a fost voită dintru început de Dumnezeu – dar și remediu necesar pentru păcat – fără organizarea politică, viața omului n-ar fi de conceput.

3. atât Sf. Ioan Gură de Aur, cât și Fericitul Augustin consună în a vedea caracterul preponderent negativ al organizării politice. Contrar modelului politic al lui Eusebiu de Cezareea – care constată sincronia dintre *pax Romana* și apariția creștinismului, pe de o parte, și providențialitatea edictului lui Constantin cel Mare, din 313, prin care se dădea libertate creștinismului, pe de altă parte – model conform căruia destinul măreț al Bisericii era pe cale să se împlinească aici pe pământ, sub forma Imperiul Creștin, cei doi Părinți ai Bisericii subliniază apăsător necesitatea „statului” pentru a ține în frâu răul, nu pentru a promova binele. Frica de pedeapsă îi constrânge pe mulți să-și limiteze faptele lor cele rele doar la faza de proiect, de intenție, de gând. Din punct de vedere religios, statul este neutru: nu are nici caracter mesianic, nici caracter demonic.

4. deși Fer. Augustin este cel care dezvoltă concepția celor două cetăți, nici Sf. Ioan nu este străin de o separare a oamenilor în două categorii: cei care fac binele și cei care săvârșesc răul. Dar, câtă vreme la Augustin, *civitas Dei* este alcătuită din societatea celor aleși arbitrar de Dumnezeu pentru a fi mântuiți, la Ioan, soarta eshatologică a oamenilor este determinată și de voința umană: depinde și de om – deși nu în aceeași măsură ca de harul divin – să se mântuiască sau nu. Dacă omul vrea să se mântuiască, Dumnezeu va face această voință, prin harul Său, eficientă.

5. În raporturile dintre Biserică și puterea politică, ambii Părinți ai Bisericii creștine recunosc superioritatea celei dintâi față de cea de-a doua, fără însă ca vreunul dintre ei să vrea să impună vreun model de organizare politică teocratică. Atât Biserica, cât și Statul trebuie să rămână între granițele lor și să nu-și asume vreuna prerogativele celeilalte, deși o conlucrare între ele trebuie să existe. Superioritate Bisericii este evidentă atât la nivelul misiunii fiecăruia (Biserica are în vedere veșnicia, puterea imperială este preocupată de planul temporalității), cât și la cel al mijloacelor folosite de fiecare (sfat, persuasiune, dragoste, pe de o parte, forță, coerciție, pedeapsă, pe de alta) și al criteriilor în funcție de care își exercită fiecare autoritatea: Biserica se folosește de legea divină, Statul de legea umană, civilă. Sf. Ioan își dorește ca legea civilă să fie în permanență ancorată în legea divină, pe când Augustin recunoaște că, din cauza naturii omenești iremediabil căzute, pot să existe în stat și legi civile, aflate în contradicție cu legea divină, deși îndeamnă ca, în aplicarea acestora, să se dea dovadă de multă înțelepciune. În concepția amândurora, reprezentanții puterii imperiale, în frunte cu familia imperială, trebuie să fie mai întâi stăpâni pe ei înșiși, pe propriile lor patimi, dacă vor să domnească cu înțelepciune.

6. folosirea coerciției, la Augustin, ține, în ultimă instanță, de responsabilitatea preotului față de toți credincioșii săi, în special față de cei rătăciți, or donatiștii erau, în concepția lui, tocmai niște fii rătăcitori. Într-o perioadă în care Judecata Universală încă mai juca un rol important în imaginația creștinilor, Augustin credea că va fi personal răspunzător, dacă va eșua să-i aducă pe donatiști în sânul Bisericii *catholice*. Mântuirea, în viziunea lui Augustin, depindea – deși nu în mod automat – de apartenența la această Biserică.

7. chiar dacă unele din afirmațiile sau concepțiile celor doi Părinți ar putea fi astăzi considerate, de unele spirite liberale, ca total sau parțial greșite, noi credem că declarația tare și răspicată a Sf. Ioan Gură de Aur în fața comunității sale: „Nu trăiesc decât pentru voi și pentru mântuirea voastră”, a fost valabilă pentru amândoi.