

## BISERICĂ ȘI STAT LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Adrian-Aurel Podaru

### Church and State to Saint John Chrysostom (Abstract)

The present paper tries to underline the main aspects of Chrysostom's thinking regarding the relation between Church and State. The starting point in our analysis is the Edict of Milan, thanks to which the status of the Christian Church was about to be irremediably changed, this new situation bringing a lot of great advantages, but also some disadvantages. Up to the patriarchate of Saint John in Constantinople, there were three major attitudes of the new Christian emperors towards the Church, which we have tried, briefly, to emphasize. Nevertheless, these were attitudes that characterized, and will characterize during the history, rather the Western part of the Empire in its relation with the Christian Church.

As regarding the Eastern part, which was known under the name of "The Byzantine Empire", the so-called *Byzantine symphony* was not without thorns, especially in that sphere where the interests of the Emperor and of the Church collided: the external of administrative field of ecclesiastical affairs, with its most important aspect, the appointment to or dismissal from patriarchal office. Even the appointment of Chrysostom was an example of this kind. He will be soon in conflict with the imperial court (but not only with it), especially on moral grounds. This is, in fact, the main criterion according to which Saint John analyses the relation between Church and State: the Christian moral law. The State is now Christian, its citizens must be, first of all, good Christians. The society is, in fact, the Body of Christ; the citizens are members of this body. All members are hierarchically structured, they must be content with their positions and must fulfill their suitable responsibilities, otherwise it will all turn into chaos. What are the responsibilities of the State? How should be a good emperor? What about the Church and its mission? Which one comes in the first place, the Church or the State? All these questions will receive an answer by reading this paper.

**Key words:** Church, state, emperor, Biserică, synod, Christian, Pagan.

### Preliminarii

În istoria creștinismului, anul 313 constituie o dată care va marca profund raportul dintre Biserica lui Hristos și puterea seculară. Persecutată timp de trei secole (e drept, nu încontinuu, nu pe toată întinderea Imperiului și nu cu aceeași frenezie de toți împărații<sup>1</sup>), Biserica creștină, la început numărându-și adepții mai ales dintre păturile de jos ale societății, cuprindea, la începutul secolului al IV-lea, într-un număr destul de consistent, membri din toate structurile sociale. Dacă deja majoritatea locuitorilor Imperiului erau creștini, acest lucru

<sup>1</sup> A se vedea Vladimir Soloviov, *Declinul viziunii medievale despre lume*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 63.

este îndoielnic; dar, chiar dacă nu constituiau o majoritate, “creștinii formau, precum sunt astăzi grupurile prohibite, o minoritate entuziastă, organizată, activă, eficientă și, de aceea, predominantă”<sup>2</sup>.

Promulgarea Edictului de la Milan aduce Biserica într-o situație complet nouă în raport cu Imperiul roman. Aflat la început pe poziții ostile acesteia<sup>3</sup>, statul a fost recunoscut, în general<sup>4</sup>, ca o ordine a creației, menit să asigure bunăstarea, pacea și siguranța necesare supușilor săi. Dar în secolul al IV-lea, odată ce împăratul devine creștin, statul pare să fi devenit un aliat al Bisericii sau chiar un instrument secundar al mântuirii, mai întâi permițând și favorizând creștinismul, pe urmă chiar impunându-l<sup>5</sup>. Dacă cu doar un secol în urmă, Tertullian afirma că ideea unui Împărat creștin era o contradicție în termeni<sup>6</sup>, acum circumstanțele sunt cu totul altele, convertirea lui Constantin cel Mare dând posibilitate Bisericii de a colabora cu Statul, iar Statului de a se sprijini pe Biserică pentru menținerea unității sale<sup>7</sup>.

Departate de a fi o simfonie, conlucrarea dintre Stat 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 moștenirea religioasă și culturală păgână a Împăratului, pe de alta, la care acesta (adică împăratul) nu putea renunța atât de ușor. Pentru un păgân, distincția dintre religie și politică, atât de dragă evreilor și creștinilor, nu avea nici un înțeles<sup>8</sup>. Ceremoniile religioase erau atât de strâns legate de

<sup>2</sup> Elmer Truesdell Merrill, *The Church in the fourth Century*, în “Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 50 (1919), p. 104.

<sup>3</sup> Lucrul acesta nu ar trebui să ne mire prea mult, dacă privim întreaga problemă din punctul de vedere al politicii imperiale. Pentru ea, religia era o problemă de stat. Orice religie era îngăduită, atâta vreme cât îndeplinea două condiții: a) să nu încurajeze activități subversive față de Stat; b) să acorde celorlalte religii aceeași libertate și toleranță pe care le-a primit și ea din partea Statului. Prima condiție era dovedită prin participarea fiecăruia la cultul împăratului. Evident că o astfel de cerință nu a fost îndeplinită pe motiv că, acționând astfel, creștinii ar deveni idolatri. De asemenea, mesajul evanghelic fiind universal, creștinii nu puteau admite alte căi de mântuire, paralele Bisericii. Adăugăm la aceste aspecte și faptul că, datorită caracterului de catacombă al creștinismului primar, o serie de acuze de imoralitate dintre cele mai grave planau asupra comunităților creștine (antropofagie, desfrâu colectiv etc.). Coroborate, amplificate și colportate, aceste acuze nu puteau duce decât la o atitudine ostilă față de creștini din partea societății civile (pentru o dezvoltare mai amplă, a se vedea A. J. Rayner, *Christian Society in the Roman Empire*, în “Greece & Rome”, Vol. 11, No. 33 (May, 1942), p. 113-123).

<sup>4</sup> Excepție face Apocalipsa (17: 3-6, 18) care, prin atitudinea ei profund negativă și pesimistă față de Stat (Statul este târfa îmbătată de sângele sfinților și al mucenicilor lui Iisus), contrastează cu toate celelalte poziții nou-testamentare privitoare la puterea seculară. Această ultimă carte a Bibliei resimte, după cât se pare, primele persecuții de sub Nero și Domițian (a se vedea Gregory T. Armstrong, *Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine*, în “Journal of Bible and Religion”, Vol. 32, No.1 (Ian. 1964), p. 2).

<sup>5</sup> George Huntston Williams, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, în “Church History”, Vol. 20, No. 3 (Sept., 1951), p. 4.

<sup>6</sup> Cf. Elmer Truesdell Merrill, *op. cit.*, p. 105.

<sup>7</sup> Nu este scopul lucrării noastre de a dezbate circumstanțele convertirii împăratului Constantin cel Mare și Sfânt: a fost o convertire sinceră sau un act politic al unui mare vizionar și om de stat? Ceea ce ne interesează pe noi aici sunt consecințele practice care decurg, pentru cele două instituții, în privința relațiilor care trebuie să existe între ele. Sunt ele două parteneri egale de dialog și conlucrare? Ce atribuții îi revin fiecăreia? Care dintre cele două prevalează asupra celeilalte? (în cazul în care o astfel de întrebare este legitimă).

<sup>8</sup> S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, mai ales p. 15-19, apud G.W. Bowersock, *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.*, în “Classical Philology”, Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986), p. 298.

serviciul și de loialitatea față de Stat, încât un păgân obișnuit nu ar fi putut înțelege porunca Mântuitorului de a da Cezarului cele ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu (Matei 22: 21). Din punct de vedere politic și nu numai, religia și statul erau inseparabile istoric. Așa cum remarcă G. W. Bowersock, “abilitatea de a gândi în termeni de religie și politică ca și categorii separate nu a ieșit la suprafață în gândirea păgână decât pe vremea lui Iulian Apostatul (361-363), și aceasta, evident, fiindcă fusese crescut ca un creștin”<sup>9</sup>.

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 nu ar fi dorit să renunțe prea ușor la această prerogativă ce le aducea sprijinul poporului, însă nu ar fi dorit, de asemenea, nici să se reprezinte ca dumnezei, în competiție cu singurul Dumnezeu adevărat. Acest “conflict de interese” este ilustrat dramatic în cursul secolului al IV-lea de trei împărați: Constantin cel Mare (306-337), Constanțiu al II-lea (337-361) și Teodosie cel Mare (379-395). Toți trei ilustrează, într-un fel sau altul, conflictul dintre tradiție și inovație, dintre moștenirea antică păgână politeistă și credința creștină a unicului Dumnezeu.

## 1. De la Constantin la Teodosie. Aspecte ale relației dintre Biserică și Stat

### (a) Constantin cel Mare și Biserica

La Sinodul de la Niceea, din 325, convocat de împărat, cei 318 episcopi (dacă numărul este real<sup>10</sup>), adunați în marea sală a palatului imperial, erau așezați pe bănci, de o parte și de alta a sălii, pe toată lungimea ei. Când împăratul și-a făcut apariția, îmbrăcat în robă de purpură, împodobită cu aur și pietre prețioase, întreaga asistență s-a ridicat în picioare, iar împăratul și-a luat locul pe un tron aurit, plasat strategic în centrul sălii. Potrivit mărturiei lui Eusebiu de Cezareea, “simțeam ca și cum ne-am fi imaginat o reprezentare a Împărăției lui Hristos și că ceea ce se întâmpla nu era realitate, ci vis”<sup>11</sup>.

Poziția centrală a împăratului, înconjurat de episcopi, sugerează, implicit, o recunoaștere a superiorității acestuia, cel puțin în cinstire, față de reprezentanții Bisericii. Însă dincolo de aportul factual, o oarecare preeminență, sau cel puțin o independență a împăratului față de autoritatea ecleziastică, se conturează în teoria politică bizantină elaborată de Eusebiu de Cezareea, teologul curții imperiale. Sprijinindu-se atât pe Sfânta Scriptură și pe tradiția creștină, cât și pe concepția de regalitate, elaborată de filozofii politici ai lumii elenistice, și pe calitatea împăratului de Pontifex Maximus (mare preot)<sup>12</sup>, Eusebiu pare a acomoda o teorie deja existentă la exigențele noii religii. Pentru un grec aparținând perioadei elenistice, împăratul era un zeu printre oameni; Eusebiu nu are decât să înlăture calitatea de zeu și să o înlocuiască cu cea de Viceregent al lui Dumnezeu pe pământ. Statul în ordinea și armonia sa

<sup>9</sup> G. W. Bowersock, *op.cit.*, p. 299.

<sup>10</sup> Acesta este numărul pe care ni-l furnizează Hilarie de Poitiers, *De synodis*, 86, apud Preot Lect. Dr. Adrian Gabor, *Biserica și Statul în primele patru secole*, Editura Sofia, București, 2003, p. 215.

<sup>11</sup> Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, 3. 15. 2, apud G. W. Bowersock, *op.cit.*, p. 301.

<sup>12</sup> A se vedea, în acest sens, Deno J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, în “Church History”, Vol. 34, No. 4 (Dec., 1965), p. 384-385; Norman H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, University of London, The Athlone Press, Londra, 1955, p. 48 ș. u., G. W. Bowersock, *op.cit.*, p. 301-303.

este, potrivit filozofului elenistic Diotogenes<sup>13</sup>, o copie (*mimesis*) a creației divine, a cosmosului; Eusebiu înlocuiește creația divină cu Împărăția lui Dumnezeu: statul devine o copie a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Același raport care există între stat și cosmos/Împărăția lui Dumnezeu trebuie să existe și între împărat și Dumnezeu; de aceea, împăratul trebuie să devină imitatorul lui Dumnezeu. La fel cum în teoria elenistică, regele este susținut de Logosul filozofiei, tot astfel și în creștinism, Logosul-Hristos este cel care îl susține pe monarhul creștin. Raportul dintre Dumnezeu și împărat este o imitație a raportului dintre Tatăl și Fiul. În calitate de vicar al lui Dumnezeu, împăratul este chemat să protejeze și să răspândească învățătura creștină pretutindeni, precum și să asigure unitatea de credință a acesteia, convins fiind că de această unitate de credință depinde însăși unitatea politică a Imperiului. Ca interpret al Logosului, el cheamă la cunoașterea lui Dumnezeu. Împăratul exercită o lucrare învățătoarească. El este un “didaskalos”, pentru că are în sufletul său știința celor dumnezeiești și a celor omenești, și poate să decidă în problemele dogmatice ale Bisericii. În faimoasa remarcă adresată episcopilor, Constantin declară: “Voi sunteți episcopi pentru cele/cei dinăuntrul Bisericii; și eu sunt episcop hirotonit de Dumnezeu, dar pentru cele/cei din afară”<sup>14</sup>. Semnificația acestor cuvinte a fost amplu dezbătută<sup>15</sup>; ceea ce merită atenția noastră este faptul că împăratul se proclamă pe sine însuși episcop de o autoritate cel puțin egală cu cea a episcopilor din sânul Bisericii, pe care se simte liber să îi convoace atunci când vrea. “Cu alte cuvinte – conchide Bowersock – împăratul este încă supremul conducător și își exercită puterea sa atât între autoritățile Bisericii, cât și în cadrul Imperiului ca întreg”<sup>16</sup>.

Această teologie imperială nu putea rămâne fără urmări. Neștiutor în problemele dogmatice, Constantin se face, la un moment dat, garantul “ortodoxiei” lui Arie, fapt care duce la un conflict deschis cu Atanasie, acesta refuzând să-l primească pe Arie în Biserica Alexandriei. Dintr-o dată, Biserica și episcopii și-au dat seama că tutela imperială căreia i se supuseseră nu dădea dovadă de nici o înțelegere față de valorile supreme ale credinței creștine și că era încurajată de unii episcopi de la curte, favorabili arianismului, ca de exemplu Eusebiu de Nicomidia. Războiul dintre împărat și apărătorii Ortodoxiei este declarat la sinodul de la Tir, în 335, când Constantin scrie: “Dacă vreunul dintre voi – ceea ce nu vreau să cred – ar încerca să se opună și de această dată poruncilor noastre, voi trimite de îndată pe cineva cu ordin imperial să-l alunge și să-l învețe că este necuviincios să te opui ordonanțelor pe care Suveranul le emite în favoarea adevărului”<sup>17</sup>.

Moștenitor al tradiției sale, Constantin cel Mare își păstra prerogativele imperiale intacte, deși creștinizate. El, aidoma predecesorilor săi, era un împărat absolutist care nu avea nici o intenție de a lăsa Biserica să acționeze independent de Stat. Nici separare a Bisericii de

<sup>13</sup> Nu se știe mai nimic despre el, cu excepția faptului că a scris un tratat despre regalitate, din care s-au păstrat doar fragmente.

<sup>14</sup> Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, 4, 24.

<sup>15</sup> Interpretările acestei sintagme au fost analizate de J. Straub, *Kaiser Konstantin als episcopus ton ektos*, în “Studia patristica” I (1957), p. 678-695, apud Deno J. Geanakoplos, *op. cit.*, p. 400, nota 17; de asemenea, Preot Lect. Dr. Adrian Gabor, *op. cit.*, care, la paginile 177-178 indică două posibile interpretări: a) împăratul avea în vedere faptul că episcopii Bisericii se adunau în sinoade pentru a lua hotărâri dogmatice și canonice, iar el emitea legi pentru buna organizare a Bisericii; b) împăratul încerca impunerea creștinismului în afara granițelor imperiului, cum ar fi fost cazul uneia dintre condițiile păcii dintre bizantini și goți, din anul 332. Cum vom vedea, însă, în rândurile ce urmează, Constantin și-a depășit aceste atribuții.

<sup>16</sup> G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 302.

<sup>17</sup> Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, 4, 42. După afirmația lui Atanasie (cuprinsă în *Historia Arianorum*, 4, în “Patrologia cursus completus”, Series graeca – de acum înainte PG – vol. 25, col. 697), Constantin a pronunțat o sentință de exil împotriva episcopilor rebeli, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, anul ?, p. 51.

Stat, nici pluralism religios – așa cum e înțeles cuvântul în sensul lui modern, distins de sincretismul religios, care a predominat – acestea erau alternativele reale ale integrării Bisericii în Stat<sup>18</sup>. Din această perspectivă, absorbția creștinismului în Statul roman a fost un act unilateral, săvârșit de un împărat victorios și puternic, pe care Biserica n-a putut decât să îl accepte: “Cred că asocierea dintre Împăratul roman și Biserica creștină nu a fost, în mod esențial, un concordat, ci un act unilateral. Împăratul și-a definit termenii acestei alianțe, iar Biserica i-a acceptat. Și când această negociere a fost încheiată, împăratul a folosit orice mijloc care i-a stat în putere pentru a atrage în Biserică lumea păgână, în timp ce bunăvoința imperială și-a găsit ocazia să ridice biserici în întreg Răsăritul roman”<sup>19</sup>.

Concluzionând, actul lui Constantin cel Mare de la 313 a fost de o importanță covârșitoare pentru Biserica creștină. Deși Biserica nu era deloc pregătită pentru o astfel de turnură, deși a dat un răspuns șubred, prin Eusebiu de Cezareea – răspuns care va fi contraatacat ca urmare a ingerinței împăratului în problemele doctrinare ale Bisericii – totuși, opțiunea politică (deși, poate, nu doar politică) a împăratului de a permite creștinismului să respire liber, în ciuda unor neajunsuri și noi tentații<sup>20</sup>, nu putea să constituie decât un pas înainte pentru realizarea dezideratului evanghelic de răspândire a învățaturii creștine la toată făptura. De aceea, pe bună dreptate afirma Yannaras: “Biserica n-a recunoscut sfințenia sa (a lui Constantin – n.n.) în funcție de un etalon al perfecțiunii morale individuale... Doar relația sfințeniei cu adevărul Bisericii, ca început al Împărăției lui Dumnezeu, și nu cu virtuțile individuale, ne poate conduce la a aprecia corect canonizarea lui Constantin cel Mare. La fel cum Biserica a văzut în persoana Apostolilor temelie ei, piatra din capul unghiului fiind Hristos, în persoana lui Constantin a văzut pe cel egal cu Apostolii, cel care a pus bazele universalității vizibile a Bisericii... În persoana lui Constantin cel Mare, Biserica recunoaște faptul că adevărul naturii ei universale – acela de a asuma lumea întreagă și a o transfigura în Împărăția lui Dumnezeu – capătă dimensiuni istorice concrete”<sup>21</sup>.

### (b) Biserica, instrument al despotismului imperial

“Despotismul imperial începe cu Constanțiu al II-lea”<sup>22</sup>. Mai mult decât tatăl său, acesta intervine în viața internă a Bisericii, conduce sinoadele, îi terorizează pe episcopii ortodocși (el fiind arian și încercând să impună arianismul); 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”<sup>23</sup>. Împăratul este lege vie și nimeni nu poate să conteste adevărul celor legiferate de el.

<sup>18</sup> Gregory T. Armstrong, *op. cit.*, p. 6-7.

<sup>19</sup> Norman H. Baynes, *op. cit.*, p. 126.

<sup>20</sup> Să notăm, spre exemplu, faptul că, odată cu libertatea religioasă a creștinismului, acesta a pierdut din spiritualitate și a primit un caracter mai lumesc, prin convertirea în mai mare măsură a păturilor culte, dornice de ascensiune socială, pentru care haina creștină era doar un atu în plus, pe de o parte, iar pe de alta, prin faptul că o aversă de privilegii imperiale a schimbat radical dinamica, și a mărit miza, politicii eclesiastice (a se vedea, între altele, Elaine Pagels, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, în “The Harvard Theological Review”, Vol. 78, No. 1/2 (Ian.-Apr., 1985), p. 91).

<sup>21</sup> Ch. Yannaras, *Vérité et unité de l'Église* (éd. Axios), 1990, p. 71-72, apud Constantinos G. Pitsakis, *L'ideologie imperiale et le culte de Saint Constantin dans l'Église d'Orient*, p. 257-258, în “Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente”, Estratto, Torino, 2003.

<sup>22</sup> Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 54.

<sup>23</sup> Atanasie cel Mare, *Historia Arianorum*, 33, apud George Huntston Williams, *op. cit.*, p. 3.

Însă Biserica nu mai dorea să rămână impasibilă la amestecul politicului în treburile interne ale ei. După exilul episcopului de Roma Liberius (352-366), când Constanțiu al II-lea încerca prin teroare să-i oblige pe episcopii ortodocși să subscrie condamnării lui Atanasie, Osius de Cordoba, odinioară sfetnicul eclesiastic al lui Constantin cel Mare, expune într-o scrisoare faimoasă trimisă împăratului, doctrina eclesiastică a neintervenției Statului în problemele interne ale Bisericii. În calitate de creștin, împăratul trebuie să se supună Bisericii; funcțiile celor două autorități, cea seculară și cea bisericească, sunt distincte și trebuie să rămână ca atare: “Nu vă amestecați în problemele religioase și nu ne dați ordine în această privință, ci [mai degrabă] primiți-le de la noi. Dumnezeu a pus regalitatea în mâinile voastre, iar nouă ne-a încredințat treburile Bisericii sale (...) Tot așa cum cel care ți-ar răpi puterea s-ar împotrivi ordinii statornicite de Dumnezeu, tot așa teme-te și tu, dacă îți însușești treburile Bisericii, să nu cazi într-un păcat greu. (...). Astfel, nouă nu ne este îngăduit să fim ocârmuitori pe pământ, iar tu, la rândul tău, împărate, nu ai puterea de a sluji la altar. Îți scriu acestea din grijă pentru mântuirea ta”<sup>24</sup>. Aceeași doctrină se găsește și la alți episcopi contemporani lui Osius, ce au avut de suferit din cauza politicii pro-arianiste a împăratului și a refuzului lor de a-l condamna pe Atanasie. Lucifer de Calari, exilat și el, compune împotriva împăratului tratate de o rară violență, numindu-l “blasfemiator”, “distrugător al religiei lui Dumnezeu”<sup>25</sup>. Aceleași epitete le primește și de la Ilarie de Pictavium, care îi reproșează lui Constanțiu al II-lea trei păcate capitale: viclenia, cruzimea și necredința, și care îl numește “un lup în piele de oaie, hrăpăreț, un Antihrist”<sup>26</sup>, “un câine care se întoarce la vărsătura lui”<sup>27</sup>.

Prin urmare, această a doua etapă a relațiilor dintre Biserică și Stat este martora unei exacerbări a intervenției împăratului în treburile interne ale Bisericii, dar și a riposteii venite din partea autorităților eclesiastice, fără ca acestea să își atingă, deocamdată, scopul.

### (c) Teodosie cel Mare și triumful Bisericii

Raportul dintre Biserică și Stat ia o turnură mai mult decât favorabilă în timpul domniei lui Teodosie cel Mare (379-395), decelabilă în relația pe care împăratul a avut-o cu episcopul Milanului, Ambrozie (374-397). Dincolo de oficializarea creștinismului, această perioadă este reprezentativă pentru preeminența Bisericii în conflictul cu Statul, preeminență ilustrată magistral în “afacerea Tesalonic”<sup>28</sup>. Pe scurt: în Tesalonic se afla o garnizoană germanică, condusă de un anume Botheric. În urma unei legi care pedepsea cu arderea pe rug pe bărbații vinovați de vicii împotriva firii<sup>29</sup>, acest Botheric, descoperind relațiile homosexuale dintre unul dintre cei mai populari conducători de care de la circ și un rânđaș aflat în slujba sa, l-a arestat pe cel dintâi și a refuzat să îi dea drumul, la cererea poporului, pentru a participa la concursul de pe hipodrom. Înfuriată, mulțimea s-a răscolat, Botheric a fost ucis, iar cadavrul său târât pe străzi. La aflarea veștii, Teodosie a ordonat un masacu general, care urma să se

<sup>24</sup> Această scrisoare este relatată de Atanasie cel Mare în *op. cit.*, 44, PG 25, 744-748, apud Jean Gaudemet, *L'église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Sirey, Paris, 1958, avec mise à jour 1989, p. 498-499; de asemenea, Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 55.

<sup>25</sup> Lucifer de Calari, *De regibus apostaticis*, I, 3-6, în “Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – de acum înainte CSEL – 14, p. 35, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 56.

<sup>26</sup> Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, introduction, texte, traduction, notes et index par André Rocher, în “Sources Chrétiennes – de acum înainte SC – 334, p. 46, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 57.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 1, 10-11; 25, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 57.

<sup>28</sup> Expresia este împrumutată de la Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 220.

<sup>29</sup> André Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, 2<sup>ème</sup> édition, mise à jour par André Chastagnol, Paris, 1972, p. 283, apud Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 220.

săvârșească chiar în hipodrom, în timpul când acesta ar fi înțesat de lume. În câteva ore, mii de oameni au fost uciși<sup>30</sup>.

Când Ambrozie a aflat de această cruzime, prezida un sinod de episcopi la Milan. Cuprins de oroare, a hotărât ca Teodosie să nu mai fie primit în comuniune până când va face penitență publică. Pentru a-l împiedica pe împărat să asiste la Sfânta Liturghie în catedrala din Milan, Ambrozie, pretextând o boală, se retrage din oraș și îi scrie o lungă scrisoare<sup>31</sup>, în care îl îndeamnă la pocăință. Momentul culminant al acestui conflict deschis este supunerea împăratului față de pretențiile episcopului: îl vedem pe Teodosie în catedrala din Milan, după opt luni de pocăință, purtând haine obișnuite, fără însemnele imperiale, mărturisindu-și păcatele în fața poporului și cerând iertare – pe care o obține – putând astfel participa la slujba de Crăciun<sup>32</sup>.

Triumful lui Ambrozie este, după părerea lui Bowersock, “consecința naturală și, bineînțeles, voită a propriei sale concepții despre rolul Bisericii în afacerile Statului”<sup>33</sup>, o concepție care se va generaliza și cristaliza în Biserica Apusului în veacurile următoare, conform căreia, Imperiul devenind creștin în mod oficial, afacerile lui pot să fie conduse mai bine de birocrăția ecleziastică decât de cea seculară. Evident, evoluția ulterioară a relațiilor dintre Biserică și Stat nu va fi uniformă și liniară, în sensul dorit de Ambrozie. Gradul de influență al uneia sau al alteia dintre părți a depins, în mare parte, de personalitatea puternică a cutărui sau cutărui împărat sau episcop. Trebuie să subliniem însă că, după Ambrozie și Teodosie, posibilitatea întoarcerii la structura unei puteri politice pe care a moștenit-o Constantin cel Mare a fost nulă. La sfârșitul secolului al IV-lea, imaginea împăratului penitent în fața episcopului triumfător atestă sfârșitul unei tradiții în care conducătorul Imperiului era un zeu printre oameni, mai apoi un egal cu Apostolii sau episcop pentru cei/ cele din afară. După Ambrozie, nici un împărat nu a mai îndrăznit să se numească pe sine, așa cum făcuse Constantin odinioară, episcop între episcopi.

## 2. Particularități ale răsăritului grec în raport cu puterea statală

Îndreptându-ne acum atenția asupra părții de răsărit a Imperiului, cunoscută ulterior sub numele de Imperiul Bizantin, observăm încă de la început lipsa oricărei ingerințe de tip ambrozian în afacerile Statului. “Creștinătatea greacă nu a cunoscut nici o înclăștare între Biserică și Stat de tipul celei din Occidentul medieval. Chiar atunci când se ajunge la lupte pentru putere, este vorba de fiecare dată numai de puterea ierarhică în sânul Bisericii. Până și cei mai mari episcopi n-au ridicat niciodată pretenția de a avea un cuvânt de spus în problemele politicii de stat ori de a-și impune deciziile în privința ei”<sup>34</sup>.

Pentru a înțelege mai bine diferitele aspecte ale “simfoniei bizantine” dintre Biserică și Stat, o delimitare clară între diferitele sectoare ale acesteia este absolut necesară<sup>35</sup>. Vom observa, astfel, că există trei laturi diferite ale problemei, fiecare dintre ele trebuind să fie considerate separat. Mai întâi, este domeniul pur temporal, pentru care împăratul singur stabilește legi și care se află sub directă și completa autoritate a acestuia. Al doilea aspect include domeniul spiritual sau ecleziastic care se ocupă în mod esențial cu problemele

<sup>30</sup> Numărul variază de la 3000 (număr propus de Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 221), până la 7000 (în G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 305).

<sup>31</sup> Ambrozie al Milanului, *Epistola 51*, apud G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 306.

<sup>32</sup> Despre această afacere, a se vedea pe larg Preot Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 220-230.

<sup>33</sup> G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 306.

<sup>34</sup> Hans von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 207.

<sup>35</sup> Pentru această delimitare, a se vedea pe larg Deno J. Geanakoplos, *op. cit.*, p. 386-397.

administrative și organizatorice ale bisericii, precum: stabilirea scaunelor episcopale și a teritoriilor lor, problemele disciplinare ale clerului și, lucrul cel mai important, numirea și demiterea episcopilor. În caz de conflict, controlul asupra acestor aspecte variate, care ar putea fi numite “latura externă” a Bisericii, a fost exercitat, în ultimă analiză, de împărat. Trebuie totuși accentuat faptul că, în mod normal, ierarhia bisericească era cea care controla acest domeniu. A treia latură a relațiilor Bisericii-Stat în Imperiul Bizantin este reprezentată de domeniul cel mai vital al Bisericii: tainele și dogma, domeniu care revine în exclusivitate ierarhiei bisericești.

Așadar, există o împărțire tripartită: mai întâi, domeniul secular, care cade în întregime sub controlul împăratului, cu amendamentul că, în permanență, acesta era îndemnat de reprezentanții autorității eclesiastice să acționeze în conformitate cu exigențele morale creștine; în al doilea rând, domeniul care aparține organizării și administrării Bisericii, adică ceea ce putem numi politica bisericească; acest domeniu a format punctul principal de contact între împărat și episcop<sup>36</sup> și se pare că, aproape invariabil, voința împăratului este cea care a prevalat. În sfârșit, domeniul intern sau “ezoteric” al Bisericii care, în ciuda încercării unor împărați de a se amesteca în el, a aparținut doar clerului. Evident, nici unul dintre aceste domenii nu a avut o existență separată. Toate au fost îmbinate, asociate, și împreună au format un întreg organic – pentru bizantini, acesta reprezenta Împărăția lui Dumnezeu pe pământ.

Privită din această perspectivă, politica eclesiastică a răsăritului secolului al IV-lea a constat, în contextul ereziilor și a sectelor noi apărute (în special arianismul) și a conflictelor dintre patriarhate (în special cel dintre Alexandria și Constantinopol), în atragerea împăratului de partea unuia sau a altuia dintre partide, căci cel care avea sprijinul acestuia, avea asigurată și victoria<sup>37</sup>. Dar nu numai atât! Mai este un alt aspect pe care nu l-am menționat până acum și în privința căruia Sf. Ioan Gură de Aur își dă întreaga măsură a sfințeniei sale: viața morală.

### 3. Sfântul Ioan Gură de Aur față în față cu puterea

Spre deosebire atât de Ambrozie care, în secolul al IV-lea, simbolizează triumful Bisericii asupra Statului din toate punctele de vedere, cât și de Atanasie care, în același secol, simbolizează triumful ortodoxiei asupra ereziei, Ioan Gură de Aur este campionul sfințeniei creștine care nu cunoaște nici un compromis, de orice fel ar fi acesta și oricărui i s-ar fi făcut, fie împărat, fie sclav. El “nu este un martir al ortodoxiei, căci problema dogmatică nu joacă un rol important în lupta vieții sale. Dar este prototipul unui om al Bisericii care rămâne fidel până la capăt datoriei spirituale implicate de funcția sa și, de aceea, ar socoti o trădare orice atenție acordată circumstanțelor politice și dorințelor mai marilor acestei lumi”<sup>38</sup>. Cheia

<sup>36</sup> În calitate de protector al Bisericii, împăratul și-a asumat un rol foarte activ, dacă nu dominant, în organizarea și administrarea acesteia. Privilegiul cel mai izbitor în acest domeniu era acela de a numi patriarhul ecumenic al Constantinopolului. Dintr-o listă de trei nume propusă de Sfântul Sinod permanent al capitalei răsăritene (*Synodos Endemousa*), împăratul selecta unul singur. Dacă nici un nume nu îi era pe plac, putea să propună el un altul care, cu aprobarea sinodului, devenea apoi patriarh. Nu mai puțin lipsită de însemnătate era autoritatea împăratului în a demite patriarhi. Deși această autoritate nu a fost niciodată legiferată (nu există nici un canon sau vreo părere a vreunui canonist care să stipuleze dreptul împăratului de a demite patriarhi) și deși, în practică, această demitere trebuia să se facă doar cu aprobarea Sfântului Sinod, istoria cunoaște astfel de cazuri (în 495, de exemplu, împăratul Anastasie (491-518) a constrâns un sinod de episcopi să-l depună pe patriarhul Eufemius, cf. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, Madison, 1939, p. 27, apud Deno J. Geanakoplos, *op. cit.*, p. 401, nota 30).

<sup>37</sup> Cf. Hans von Campenhausen, *op. cit.*, p. 207.

<sup>38</sup> Hans von Kampenhausen, *op. cit.*, p. 207-208.

înțelegerii tuturor acțiunilor sale este exprimată, condensat, într-una din epistolele sale scrisă din exil: “Suntem întotdeauna obligați moral față de dragoste, îi suntem întotdeauna îndatorați”<sup>39</sup>. În virtutea dragostei creștine, Ioan povățuiește, îndeamnă, învață, acționează, muștră, pedepsește, indiferent cine este cel căruia i se adresează. Scopul său e unul singur: mântuirea sufletelor păstoriților săi. Voința lui Dumnezeu este cea care fundamentează intervențiile curajoase ale episcopului și atacurile sale neîntrerupte asupra păcatului. Nuanța este sensibilă și trebuie surprinsă ca atare: împotriva păcatului, nu împotriva păcătoșilor. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost “necruțător față de păcat și plin de milă față de păcătos”<sup>40</sup>.

În raport cu puterea seculară, Sf. Ioan Gură de Aur nu pune niciodată în discuție puterea însăși, ci doar delăsarea pe care aceasta o favorizează și privilegiile de care se prevalează și care, de cele mai multe ori, duc la păcat și nu la virtute. De asemenea, el nu se pronunță nici asupra gestiunii Imperiului (sarcină care revine exclusiv împăratului), ci atacă virulent luxul imperial, nedreptatea socială care decurge de aici și sprijinul pe care Curtea îl oferă unora dintre clerici, călugări, diaconi, fecioare și văduve care nu își mai respectă angajamentele date<sup>41</sup>. Odată ce responsabilitatea sa morală este angajată, Sf. Ioan nu favorizează pe nimeni, nici chiar pe împărat. Singura sa grilă de apreciere și judecare a societății timpului său, a puterii imperiale, a ierarhiei ecleziastice, este legea morală creștină. De aceea, afirmația lui Aimé Puech: “Hrisostom este în întregime religios, deloc politic, distingându-se, astfel, net de episcopii contemporani lui; el n-a vorbit decât rareori despre problemele civile ale timpului său”<sup>42</sup> nu poate fi adevărată decât în această perspectivă, și anume, că le-a judecat pe toate prin raportare la legea lui Hristos. Sf. Ioan nu cunoaște compromisul, nu cunoaște “diplomația politică”. Pe de altă parte, așa cum bine sublinia André Dupleix<sup>43</sup>, faptul că Ioan nu are un discurs elaborat și compact despre viața politică și civilă (așa cum a avut Ambrozie sau Fericitul Augustin) nu înseamnă o lipsă de interes. Pretutindeni, omiliile sale sunt înșesate de exemple din viața cotidiană care ne permit să reconstituim o imagine coerentă a societății timpului său. Dacă ideile sale despre împărat și despre puterea seculară sunt risipite de-a lungul vastei sale opere, acest lucru nu poate să demonstreze decât faptul că, pentru Ioan, împăratul și împărăția acestei lumi nu constituiau o prioritate (așa cum constituiau în Apus) sau un scop în sine, care să merite tratate aparte, ci erau vizate doar în perspectiva moralei creștine: numele de creștin (împăratul era creștin) presupune o viață corespunzătoare. Orice abatere trebuie îndreptată.

Înainte de a face o analiză a ideilor sale despre raportul care trebuie să existe între Biserică și Stat, credem că nu ar fi deloc lipsit de interes să conturăm o imagine succintă a principalelor evenimente ale vieții Sfântului, pentru a ne face o idee despre statura morală a acestuia<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Epistola 22*, PG 52, 624. După cum se exprimă André Dupleix: “Aceste cuvinte scrise după exil rezumă foarte bine filozofia personală a lui Ioan Hrisostom, care stau la baza acțiunii sale sistematice în folosul săracilor și a celor defavorizați, la originea impacienței sale vii de reformator, a independenței sale față de putere și, indirect, a decăderii sale în dizgrație și a morții” (André Dupleix, *Un évêque social face à l'Empire*, în *Recherches et traditions. Mélanges pastristiques offerts à Henri Crouzel, s.j.* (Théologie Historique 88), Paris: Beauchesne, 1992, p. 119.

<sup>40</sup> Cf. Aimé Puech, *Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris, 1891, p. 332, apud A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, 2 vol., vol. I: *From Constantine the Great to the Epoch of Crusades*, Madison, 1928, p. 120.

<sup>41</sup> André Dupleix, *op. cit.*, p. 136.

<sup>42</sup> Aimé Puech, *op. cit.*, p. 302, apud André Dupleix, *op. cit.*, p. 133.

<sup>43</sup> André Dupleix, *op. cit.*, p. 133.

<sup>44</sup> Lucrările asupra vieții și activității Sf. Ioan Gură de Aur sunt numeroase. În primul rând, trebuie menționate izvoarele: Palladius, *De vita Sancti Joannis Chrysostomi ex dialogo historico*, PG 47, 5-83; Socrate, *Historia ecclesiastica*, PG 67, cartea 6, 2-21; Sozomen, *Historia ecclesiastica*, PG 67, cartea 8, 2-

Sf. Ioan se naște pe la 349<sup>45</sup> în Antiohia<sup>46</sup> Siriei, într-o vreme când creștinismul concura cu religia păgână și cu iudaismul, când era zdruncinat de schismă și de erezie, când noua mișcare a monasticismului dobânda tot mai mulți adepți, când scaunul episcopal din Constantinopol creștea tot mai mult în importanță și, de aceea, devenea tot mai râvnit; pe de altă parte, însă, modul de viață păstra încă foarte mult din obiceiurile elenistice ale vremurilor de altădată.

În privința familiei sale, este cert faptul că mama sa, Antuza, era creștină. Despre tatăl său, Secundus, știm că a fost ofițer în slujba comandantului de operațiuni militare din dioceza Răsăritului (*magister militum per Orientem*). Mama sa a rămas văduvă de tânără, însă a hotărât să nu se căsătorească a doua oară și să se dedice educației fiului ei. Nu se știe prea multe despre copilăria lui Ioan sau despre primele studii. Cert este că, la absolvirea acestora, în 367, el se afla sub îndrumarea renumitului retor păgân Libanius<sup>47</sup>, și i se prevedea o carieră strălucită. În anul următor absolvirii, Ioan este botezat de episcopul pro-niceean Meletie, care îl sustrage carierei civile și îl ia în slujba sa. Este primul moment în care Ioan ia contact cu puterea politică, însă nu în calitate de combatant, ci de martor pasiv al unui conflict în interiorul Bisericii creștine. De vreme ce partida lui Meletie era pro-niceeană, iar împărat al Răsăritului, la acea dată, era arianul Valens (364-378), adunările lor trebuiau să se facă dincolo de zidurile cetății, pe câmpul de antrenament militar<sup>48</sup>. În același timp, se pare că Ioan a început să frecventeze școala ascetică a lui Diodor (viitor episcop de Tars) și a unui anume Carterius. În 371, nu cu mult timp înainte de exilul lui Meletie în Armenia, Ioan a fost hirotesit citeț (*anagnostes*), având sarcina de a citi din Vechiul Testament și din epistolele pauline în timpul serviciului divin. Însă la scurt timp după această hirotesire, a plecat în munții ce înconjurau Antiohia pentru a se dedica ascezei. După ce a petrecut patru ani sub îndrumarea unui ascet sirian, învățând să-și controleze patimile, s-a retras pentru încă alți doi într-o peșteră, petrecând în post, rugăciune, veghe și învățarea pe de rost a Sfințelor Scripturi. Ca urmare a ascezei sale excesive, și-a distrus sănătatea stomacului și a rinichilor<sup>49</sup> și a fost nevoit să se întoarcă în cetate, reluându-și atribuțiile de citeț<sup>50</sup>. În 381 este hirotonit diacon de același Meletie (care, în același an, va muri în timpul participării la Sinodul al doilea ecumenic), iar în 386, preot, de succesorul lui Meletie, Flavian.

Puține lucruri ne sunt cunoscute și în privința perioadei antiohiene, în calitate de preot, a lui Ioan, cu excepția evenimentelor tumultuoase din primăvara anului 387, când Antiohia este martora revoltei propriilor ei locuitori. Motivul revoltei a fost introducerea unui nou impozit de către împăratul Teodosie cel Mare, fie pentru celebrarea, în anul următor, a

28; Theodoret al Cyrlului, *Historia ecclesiastica*, PG 82, cartea 5, 27-34. Dintre biografiile moderne, J. C. Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vol., München, 1929-1930; W. Mayer și P. Allen, *John Chrysostom (The Early Church Fathers)*, London: Routledge, 2000; A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome. Sa vie, son oeuvre*, Paris 1949, J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostomus – Ascetic, Preacher, Bishop*, Londra, 1995 etc.

<sup>45</sup> W. Mayer și P. Allen, *op. cit.*, p. 3.

<sup>46</sup> Localitate în care, pentru prima dată, ucenicii lui Hristos s-au numit creștini (cf. Faptele Apostolilor, 11: 26).

<sup>47</sup> Potrivit istoricului bisericesc Sozomen (singurul, de altfel, care afirmă acest lucru), Libanius ar fi deplâns faptul că Ioan a fost "răpit" de creștini, căci l-ar fi dorit ca succesor al său (Sozomen, *op. cit.*, 8, 2).

<sup>48</sup> Cf. W. Mayer și P. Allen, *op. cit.*, p. 5, unde se amintește și de faptul că istoricul Theodoret al Cyrlului descrie de două ori aceste adunări și subliniază dificultățile pe care le întâmpinau adepții lui Meletie (*Historia ecclesiastica*, 2, 15; 8, 5-8; SC 234, 226-228 și 382-392).

<sup>49</sup> Cf. Paladius, *op. cit.*, cap. 5.

<sup>50</sup> Perioada sa de monah (371-378) corespunde cu exilul lui Meletie în Armenia, fapt care nu este lipsit de importanță. Politica pro-arianistă a împăratului Valens să-l fi afectat, chiar dacă indirect, și pe Ioan?

celor cinci ani de când fiul său, Arcadius, fusese numit succesor al său la tron, sau a unui deceniu de când el însuși fusese proclamat de Grațian *co-augustus* pentru partea de răsărit a Imperiului, fie pentru cheltuielile legate de proiectatul război împotriva tiranului Maximus<sup>51</sup>. În tumultul provocat de anunțarea acestei noi taxe, statuile lui Teodosie și ale soției sale, Flacilla, au fost dărâmate și târâte pe străzile cetății. Evident că o astfel de faptă nu putea rămâne fără urmări. A distruge statuile sau imaginile familiei imperiale care se afla la conducere echivala cu o revoltă deschisă împotriva familiei înseși. La aflarea veștii, Teodosie fusese atât de revoltat, încât se gândea chiar la devastarea în întregime a cetății. De aceea, după ce revolta a fost potolită, o atmosferă apăsătoare, încărcată de groază și de disperare, a pus stăpânire asupra întregii populații din oraș<sup>52</sup>, aflată în așteptarea pedepsei imperiale.

În această situație, episcopul Flavian, care se apropia acum de 70 de ani, își asumă sarcina de a pleca în solie la Constantinopol și de a cere clemență pentru păstoriții săi. În tot acest interval (care se întinde, aproximativ, pe toată durata Postului Mare), Ioan a rostit celebrele 21 de Omilii la Statui<sup>53</sup>, care ne permit să reconstituim atmosfera apăsătoare a Antiohiei în așteptarea pedepsei imperiale<sup>54</sup>. În aceste omilii, Ioan nu se pronunță *programatic* asupra problematicii împăratului și a stăpânirii, ci încearcă să-i liniștească pe locuitorii Antiohiei, cuprinși de panică, câtă vreme pericolul este real și nu poate fi tăgăduit, dar și să îi îndemne la curățirea de patimi, la cumpătare, la milostenie, la dragoste față de aproapele, la înțelepciune. De notat că aceste omilii, împreună cu multe altele rostite în această perioadă antiohiană<sup>55</sup>, i-au adus o faimă extraordinară, care s-a răspândit mult dincolo de zidurile Antiohiei, dar și un atașament profund față de el din partea creștinilor acestei cetăți.

La 27 septembrie 397, Nectarie (381-397), episcopul Constantinopolului, a murit<sup>56</sup>. După ce, la Sinodul al II-lea ecumenic, scaunul din Constantinopol fusese ridicat ca al doilea în rang, după cel de la Roma, și după ce împăratul de răsărit și-a stabilit reședința permanentă în acest oraș, funcția episcopală lăsată vacantă de Nectarie devenise cea mai râvnită poziție

<sup>51</sup> Acesta a fost uzurpator al Imperiului Roman de Apus din 383 până în 388, când a fost înfrânt de Teodosie cel Mare.

<sup>52</sup> Atâta cât mai era, căci foarte mulți părăsiseră orașul, alții fuseseră uciși iar alții închiși. Băile publice și teatrul fuseseră, de asemenea, închise, iar piața, faimoasa piață din Antiohia, era acum pustie (pentru importanța pieței în Antiohia, a se vedea Blake Leyerle, *John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money*, în "The Harvard Theological Review", Vol. 87, No. 1 (Ian., 1994), p. 29-47; pentru imaginea pieței pustii, ca urmare a revoltei, a se vedea a II-a Omilie la Statui a Sf. Ion Gură de Aur).

<sup>53</sup> Titlu primit ulterior, tocmai datorită faptului că rostirea lor a fost provocată de evenimentul revoltei din Antiohia.

<sup>54</sup> O altă sursă paralelă, de data aceasta păgână, o constituie *Cuvântările 19-23* ale lui Libanius (cf. Robert Browning, *The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Clagues in the Later Empire*, în "The Journal of Roman Studies", Vol. 42, Parts 1 and 2 (1952), p. 13. Deși sursa principală pentru ceea ce s-a întâmplat în acea zi fătodică a revoltei este Libanius și nu Ioan Gură de Aur, totuși, ceea ce ne spune Ioan este în deplin acord cu ceea ce aflăm de la Libanius, astfel că acesta din urmă este o sursă de încredere.

<sup>55</sup> Din totalul de peste 900 de cuvântări care s-au păstrat (Patrologia Migne numără nu mai puțin de 18 volume: 47-64), se presupune că majoritatea au fost rostite în această perioadă (cf. W. Mayer și P. Allen, *op. cit.*, p. 7).

<sup>56</sup> Ales episcop al Constantinopolului în 381, la Sinodul al II-lea ecumenic, după ce Grigorie de Nazianz renunțase la această funcție, dezgustat de luptele dintre partidele eclesiastice, Nectarie fusese înainte laic și pretor, așadar, un om de lume, care știa să se facă plăcut Curții și care nu își uitase obiceiurile mondene de dinainte de hirotonire. Un detaliu semnificativ: în 388, un incendiu a distrus casa episcopală, iar Nectarie a reconstruit-o de o asemenea manieră, încât nu era cu nimic mai prejos decât palatul imperial, fapt care l-a determinat pe Palladius să deplângă starea de spirit a acestor episcopi, care cheltuiesc banii săracilor pe capricii nebunești (Palladius, *op. cit.*, cap. 13, cf. André Dupleix, *op. cit.*, p. 121).

eclesiastică. Diferite partide își disputau acest post, dorit mai cu seamă de episcopul Alexandriei, Teofil<sup>57</sup>, e drept, nu pentru sine, ci pentru candidatul său, preotul Isidor. Însă Eutropius, eunucul imperial, cel mai puternic și mai influent personaj de la curtea împăratului Arcadius (395-408), i-a dejucat planurile, folosind șantajul<sup>58</sup>. Astfel că, la 26 februarie 398, Ioan era instalat în cel mai important scaun eclesiastic al Răsăritului, și asta *împotriva voinței sale!* Acest amănunt este de cea mai mare însemnătate, căci tocmai din această perspectivă, noul episcop începe să își manifeste libertatea. Neunelbind și netrăgând nici o sfoară pentru numirea sa, el se simte liber și neîndatorat față de cei care l-au ales. Dacă până acum, în calitate de preot, el a fost constrâns de poziția sa mai mult să îndemne decât să acționeze, acum este momentul să își pună în aplicare reformele sale.

Aceste reforme s-au îndreptat către toți cei care aveau o moralitate îndoielnică. Însă înainte de a le aplica oricărui altcuiva, s-a dat pe sine însuși exemplu de virtute. Palatul episcopal era de un lux orbitor. De aceea, a înlăturat tot ceea ce era de prisos, vânzând și împărțind banii săracilor. A suprimat toate cheltuielile inutile, a încetat practica oferirii de dineuri (la mare cinste pe vremea lui Nectarie) și a refuzat să participe la dineurile oferite de alții. Mânca o singură dată pe zi, seara, și foarte puțin, dedicându-și tot timpul sarcinilor care îi reveneau, sarcini morale, intelectuale, administrative. După cum subliniază G. Bardy, “Creștinii cetății imperiale au putut, astfel, măsura prăpastia care separă un sfânt de un politician”<sup>59</sup>. S-a îngrijit foarte mult de săraci, a predicat fără încetare milostenia, grija față de aproapele, dar și curățirea de patimi, cumpătarea, înțelepciunea. A dus o luptă aprigă împotriva arenei, a teatrului și a hipodromului, trei instituții păgâne care continuau să existe și să atragă un public foarte numeros, a căror influență imorală era destul de puternică<sup>60</sup>.

Nici clerul nu a scăpat de reformele sale. Paladie vorbește despre diferitele categorii de preoți care au fost foarte deranjați de reformele episcopului lor<sup>61</sup>. Mai întâi erau cei care locuiau împreună cu femei (așa-numitele *subintroductae*, *gynaikes syneisaktai*), sub pretextul că merg împreună pe căile desăvârșirii, și care provocau scandal<sup>62</sup>; apoi era grupul celor “care priveau la pungi”, pe care iubirea de argint îi împingea la tot felul de lingușiri și care trăiau ca niște paraziți<sup>63</sup>. Pe urmă, erau cei care iubeau mâncărurile copioase și viața tihnită. Față de toți

<sup>57</sup> Teofil este zugrăvit de istoricii bisericești în culorile cele mai sumbre. Pofta de stăpânire și lăcomia erau două trăsături dominante ale caracterului său lipsit de orice scrupul. Potrivit lui Paladie (*op. cit.*, cap. 5), “avea obiceiul de a nu sfinți oameni cinstiți și înțelepți decât din greșeală, vrând să-și exercite asupra tuturor puterea pe care i-o conferea prostia lor, pentru că el credea că e mai bine a stăpâni peste cei proști decât a-i asculta pe cei înțelepți”. Constantinopolul și Alexandria au fost mult timp în conflict, acesta fiind generat, probabil, tocmai de ascensiunea scaunului capitalei în defavoarea scaunului “istoric” al Alexandriei. Pentru această rivalitate, a se vedea Norman H. Baynes, *Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy*, în *op. cit.*, p. 97-116.

<sup>58</sup> Pe vremea când împăratul Teodosie era în război cu tiranul Maxim, Teofil l-a trimis pe Isidor în Occident cu daruri și cu două scrisori, câte una pentru fiecare, cu porunca să dea numai învingătorului darurile și scrisoarea lui. Planul i-a fost însă dejucat și Eutropius a aflat despre acest lucru. De aceea, acum, fiindcă eunucul imperial îl dorea pe Ioan, Teofil a fost șantajat că, dacă nu îl va hirotoni pe acesta, împăratul va afla despre meschinăriile lui. Teofil se va supune dorinței lui Eutropius, însă va aștepta de acum înainte momentul răzbunării (cf. Socrates, *op. cit.*, 6, 2; Sozomen, *op. cit.*, 8, 2).

<sup>59</sup> G. Bardy în *Histoire de l'Église* (Fliche și Martin), vol. 3, p. 132, apud André Dupleix, *op. cit.*, p. 121.

<sup>60</sup> În *Omilia la I Corinteni*, 12: 10, referindu-se la arene, Sf. Ioan spune: “Acele locuri, de asemenea, fiind pline de toată emoția lipsită de sens, îi exersează pe oameni să dobândească un temperament inuman, sălbatic și lipsit de milă, și-i obișnuiește să vadă oameni ruși în bucăți, sânge curgând”.

<sup>61</sup> Palladius, *op. cit.*, cap. 5.

<sup>62</sup> Pentru această problemă a se vedea excelentul studiu scris de Elisabeth A. Clark, *John Chrysostom and the “Subintroductae”*, în “Church History”, Vol. 46, No. 2 (Iunie, 1977), p. 171-185.

<sup>63</sup> Teofil al Alexandriei făcea și el parte din acest grup; Palladius ni-l arată “îmbrățișând genunchii Olimpiadei în speranța de a obține bani” (Palladius, *op. cit.*, cap. 16).

aceștia, Ioan și-a aplicat măsurile sale reformatoare cu aceeași imparțialitate; însă cu cât mai mare era poziția celui vizat, cu atât și ura acestuia devenea mai puternică.

Relațiile sale cu curtea imperială și cu anturajul acesteia au fost schimbătoare. Puterea se afla în mâinile a trei persoane: Arcadius (395-408), fiul lui Teodosie, personaj șters, incapabil și lipsit de inițiativă<sup>64</sup>; Eudoxia, soția sa, antiteză vie a împăratului, frumoasă, inteligentă, ambițioasă și pasională, dar și impresionabilă și schimbătoare; în sfârșit, Eutropius, cel care a stat la originea căsătoriei lui Arcadius cu Eudoxia, ca și la numirea lui Ioan<sup>65</sup>.

Cele mai complexe relații cu puterea imperială s-au petrecut între Ioan și Eudoxia. Datorită caracterului ei instabil și impresionabil, ea a oscilat între afecțiune și ură față de episcopul capitalei. La una dintre primele acțiuni ale lui Ioan, transportarea solemnă a moaștelor Sfântului Foca<sup>66</sup> de la Biserica cea Mare la biserica martiriului Sfântului Apostol Toma<sup>67</sup>, Eudoxia a binevoit să transporte personal osemintele martirului în procesiunea nocturnă prin tot orașul. Iar episcopul nu a pierdut prilejul de a reliefa și a admira așa cum se cuvenea, în predica solemnă care a urmat, această manifestare a unei devoțiuni supreme<sup>68</sup>. Când Ioan a organizat niște procesiuni nocturne pentru a contra-ataca procesiunile ariene, împărăteasa a fost cea care a donat o cantitate însemnată de cruci de argint, pentru ca partida ortodoxă să poate fi deosebită de cea ariană<sup>69</sup>. De cele mai multe ori, însă, Ioan a avut cuvinte de reproș la adresa ei, asemănând-o cu Izabela sau cu Irodiada. Cea din urmă analogie este foarte cunoscută, și s-a produs în următoarele circumstanțe: la 9 ianuarie 400, Eudoxia și-a luat numele de Augusta și se considera, la fel ca Arcadius, *a Deo coronata*. În noiembrie 403, o statuie a împărătesei era ridicată chiar în fața Bisericii unde predica Ioan. Acesta a socotit acest lucru o insultă și a atacat-o dur pe împărăteasă într-o predică ce începea astfel: "Iarși se mânia Irodiada, iarși joacă, iarși se străduiește să obțină capul lui Ioan pe tîpsie"<sup>70</sup>.

Observăm că atitudinea împărătesei nu are nimic de-a face cu pietatea; ideea unui progres spiritual îi este total străină. "Nu trebuie să căutăm o altă explicație decât orgoliul ei ofensat sau satisfăcut. Fiecare din schimbările sale de atitudine se explică prin libertatea sau îndrăzneala cu care vorbea Ioan – la care, am spune noi, se adaugă și conținutul celor spuse – ori prin răutatea celor care îi interpretau cuvintele, deformându-le într-un sens defavorabil"<sup>71</sup>.

Ulterioarele conflicte – atât eclesiastice, cât și cu cei din anturajul curții imperiale – vor grăbi deznodământul tragic al episcopului Ioan. La începutul anului 402, acesta

<sup>64</sup> O relație directă între împărat și Ioan nu prea există. Episcopul nici nu-i scrie direct împăratului nici nu-i consacră acestuia scrieri, așa cum face, de exemplu, Ambrozie. Chiar și în timpul exilului său, el trimite scrisori comunității din Constantinopol și episcopului de la Roma, pentru ca acesta să intervină pe lângă Honorius (395-423), fratele lui Arcadius, în favoarea lui, însă nu îi scrie nimic împăratului.

<sup>65</sup> Cel mai cunoscut episod al relațiilor dintre Ioan și Eutropius a fost cel în care acesta din urmă, ajuns în conflict cu autoritatea imperială, caută refugiu în biserica lui Ioan, invocând calitatea de azil a bisericii, deși, cu câțva timp în urmă, tocmai el luptase pentru anularea acestei calități. Ioan, evident, îl ajută, însă nu pierde ocazia de a rosti un cuvânt moralizator (*Homilia in Eutropium*, PG 52, col. 391-395).

<sup>66</sup> Cf. Hans von Campenhausen, *op. cit.*, p. 221.

<sup>67</sup> Cf. André Dupleix, *op. cit.*, p. 136.

<sup>68</sup> *Cum Eudoc.*, PG 63, 471, cf. André Dupleix, *op. cit.*, p. 136.

<sup>69</sup> Cf. W. Mayer și P. Allen, *op. cit.*, p. 8. De asemenea, Socrates, *op. cit.*, 6, 8; Sozomen, *op. cit.*, 8, 8.

<sup>70</sup> Socrates, *op. cit.*, 6, 18; Sozomen, *op. cit.*, 8, 20. Palladius, cea mai de încredere sursă, nu face mențiune despre astfel de cuvinte. De menționat, totuși, că autenticitatea acestei predici a fost contestată de F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie, le dossier et les origines d'une légende*, în "Annalecta Bollandiana", 97 (1979), p. 132, apud André Dupleix, *op. cit.*, p. 138.

<sup>71</sup> Anne-Marie Malingrey, în prefețele pe care le-a scris la diferitele ediții ale operelor lui Ioan Gură de Aur, apud Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisori din exil*, volum realizat de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 42.

încredințează conducerea administrativă a episcopiei arhidiaconului său Serapion, iar sarcina de predicator unui episcop sirian, Severian de Gabala, pentru a pleca să regleze niște probleme disciplinare la Efes. Amestecul său în treburile altei dieceze a fost speculat ulterior de dușmanii lui Ioan ca fiind necanonic, constituind una din acuzele de mai târziu. În tot acest timp al absenței sale, Severian de Gabala a știut să-și câștige favorurile curții și să ducă o campanie denigratoare la adresa lui. Venirea în capitală a unui grup de călugări din deșertul Nitriei, condus de cei patru “frați lungi”(Dioscor, Amonius, Eusebie și Eftimie, supranumiți așa din cauza staturii lor înalte) a însemnat și intrarea în scenă a patriarhului Teofil al Alexandriei, care va specula acest eveniment în scopul realizării răzbunării sale. Teofil îi acuzase pe aceștia de origenism<sup>72</sup> și îi alungase din Nitria, folosind violența. Rătăcind aiurea, frații lungi au ajuns în cele din urmă la Constantinopol, căutând ajutor de la Ioan și de la împărat. Ioan i-a scris lui Teofil, însă scrisoarea sa nu a avut alt efect decât să îl ațâțe și mai mult pe acesta. Înaintând o petiție împărătesei, origeniștii au primit ceea ce voiau: Teofil a fost chemat la Constantinopol ca acuzat, urmând să fie judecat de un sinod condus de Ioan.

Teofil a venit, însă cu foarte mare întârziere și nu singur, ci însoțit de un cortegiu numeros de episcopi. Intrigant și abil, el a reușit să întoarcă situația în favoarea sa, cumpărându-i pe toți și alimentându-i fiecareuia viciul. În toamna anului 403, în faimosul Sinod de la Stejar, Ioan a fost depus pe baza unor acuzații ridicole<sup>73</sup>, sentința a fost transmisă împăratului, iar Arcadius a semnat apoi ordinul de exil.

Locul de exil a fost desemnat Praenestum, în Bitinia. La foarte scurt timp de la sosirea sa acolo, un alt decret imperial îl chema înapoi în cetate. Motivul presupus de cercetători este diferit: fie palatul imperial a fost zguduit de un vuiet misterios, probabil de un cutremur de pământ<sup>74</sup>, fie împărăteasa a suferit un avort<sup>75</sup>. Oricare ar fi fost cauza, “minte neliniștită și superstițioasă a Eudoxiei a văzut în aceasta un semn al mâniei divine, ceea ce a fost spre salvarea lui Ioan”<sup>76</sup>.

Revenit în capitală, Ioan își va relua activitățile sale obișnuite. Însă noua confruntare dintre el și împărăteasă, provocată de ridicarea statuii de care am pomenit mai sus, va acutiza din nou ura acesteia și se va solda cu un nou sinod, la începutul anului 404. Acuzația care i se va aduce acum lui Ioan va avea o aparență de legalitate, sprijinindu-se pe canonul 4 al unui Sinod de la Antiohia, arian, ținut împotriva lui Atanasie la anul 341. Acesta stipula că “dacă vreun episcop sau preot, pe drept sau pe nedrept caterisit, ar reveni la Biserica sa fără asentimentul sinodului, unui astfel de episcop să nu i se dea posibilitatea de apărare și să fie îndepărtat definitiv din Biserică”<sup>77</sup>.

În ciuda acestui sinod din 404, Ioan va continua să își exercite atribuțiile sale până în Sâmbăta Mare, când se va declanșa ostilitatea împăratului, prin refuzul acestuia de a primi Împărtășania din mâinile episcopului și prin interzicerea lui Ioan de a mai intra în catedrală<sup>78</sup>. O încercare de a săvârși botezul asupra catehumenilor într-o altă locație s-a soldat cu o intervenție armată și o baie de sânge. După încă alte două luni, episcopii dușmani ai lui Ioan,

<sup>72</sup> În acea perioadă, monahismul egiptean era tulburat de o ceartă doctrinară: călugării din Nitria aveau o predilecție pentru interpretarea alegorică a Scripturii, al cărei model îl oferea Origen, câtă vreme cei din Sketis înclinau spre un realism extrem, și-i atribuiau lui Dumnezeu, în sens literal, ochi, mâini etc. (cf. Anne-Marie Malingrey, prefețe, în *ibidem*, p. 43).

<sup>73</sup> Lista acestor acuzații se află la Fotie, *Codex 59* (cf. Anne-Marie Malingrey, prefețe..., în *ibidem*, p. 45).

<sup>74</sup> Anne-Marie Malingrey, prefețe..., în *ibidem*, p. 46, bazându-se pe Teodoret al Cyrului, *op. cit.*, PG 82, cartea 5, cap. 34.

<sup>75</sup> Hans von Campenhausen, *op. cit.*, p. 225.

<sup>76</sup> Anne-Marie Malingrey, prefețe..., în *ibidem*, p. 46.

<sup>77</sup> Palladius, *op. cit.*, PG 47, 31; Socrates, *op. cit.*, PG 67, 720-721; Sozomen, *op. cit.*, PG 67, 1568.

<sup>78</sup> A se compara cu episodul Ambrozio-Teodosie.

Acachie al Bereii și Severian de Gabala smulg împăratului ordinul de exil. A fost exilat în Cucuz, o localitate din Armenia Inferioară, după câțva timp la Arabissos, iar în 407, un alt ordin îl obliga să se îndrepte spre Pithyus, o localitate și mai îndepărtată, aflată la vreo 1000 de km de Constantinopol. În septembrie ajunge în Pont, lângă Comana; aici, în bisericuța martirului Vasilisc, moare pe data de 14 septembrie 407. Ultimele sale cuvinte au fost: “Slavă lui Dumnezeu pentru toate”<sup>79</sup>.

#### 4. Teoretizări hrisostomice privitoare la raportul dintre Biserică și Stat

În concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, raportul dintre Biserică și Stat trebuie văzut în mod esențial în relație cu doi termeni fundamentali: păcatul adamic și necesitatea unui model de ordine<sup>80</sup>. Raportul dintre cele două este de cauză-efect: păcatul adamic este cel care a stricat ordinea și armonia existente anterior *in mod firesc*, astfel că acum, în condițiile unui univers decăzut, haotic și lipsit de armonia originară, un model de ordine, de data aceasta *impus prin consimțământul tuturor*, conform căruia să ne rânduim viața, este absolut necesar atât pentru dezvoltarea noastră spirituală, cât și pentru pacea lumii.

Astfel de modele de ordine se constată în toată creația lui Dumnezeu, în trupul omenesc, în persoana umană (la modul ideal, în raportul dintre suflet și trup), în așezarea societății, și chiar în ipostasul treimic al dumnezeirii (Tatăl este unicul principiu). Toate acestea dețin două caracteristici fundamentale<sup>81</sup>:

a) în primul rând, o armonie sau consonanță generală a unei diversități de elemente care conlucrează între ele;

b) în al doilea rând, o ierarhizare ordonată a părților constitutive ale acestora, esențială pentru înlesnirea și menținerea unei conlucrări armonioase între ele.

Dacă în cadrul creației și al trupului omenesc, conlucrarea armonioasă a diferitelor părți care sunt dispuse ierarhic – și, de aceea, neegale – pare că se desfășoară în mod firesc, de la sine, în cazul armoniei persoanei umane (conlucrarea dintre suflet și trup) și al celei care trebuie să existe în societate, elementul volitiv joacă un rol esențial. Să le luăm sistematic.

În creație, toate componentele disparate ale ordinii naturale coexistă în mod armonios tocmai pentru că nici unul nu-și încalcă hotarele sau limitele date. El se referă la “rânduiala acestor stihii, a luminii și a întinericului, care își păzesc neîmpiedicat drumul și nu depășesc măsurile proprii, ci-și cunosc propria lor fire”<sup>82</sup>. Cu alte cuvinte, elementele componente ale

<sup>79</sup> În urma sa, Ioan a lăsat o schismă, căci adepții lui, “ioaniții”, nu au vrut să-i recunoască pe Arsacius (404-405) și pe Atticus (406-425), următorii episcopi de Constantinopol, ceea ce a dus la o persecuție deschisă a acestora. De asemenea, numele lui a fost șters din diptice și a fost reintrodus abia în 416, când va înceta și “schisma” ioaniților. Pe 27 ianuarie 438, moaștele sale au fost aduse în triumf la Constantinopol sub împăratul Teodosie al II-lea (408-450) și așezate în Biserica Sfinților Apostoli, reparându-se astfel o nedreptate săvârșită de Stat și de Biserică deopotrivă.

<sup>80</sup> Pentru acest capitol, suntem îndatorați în mod special lui David C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Sofia, București, 2004, și lui Elaine Pagels, *op. cit.*, care ne-au furnizat informații de primă mână. Lucrări speciale pentru concepția politică a lui Ioan Gură de Aur există, după știința noastră, doar două, la care însă nu am avut acces până în acest moment: S. Verosta, *Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz, 1960; J. Stephens, *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: A Reinterpretation of His Political Philosophy*, teză de doctorat, nepublicată, University of California, Santa Barbara, 2001.

<sup>81</sup> Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 202.

<sup>82</sup> *Omilia III la Facere*, 10, PG 53, 35. Este ceea ce exprimă Psalmistul în Psalmul 18, 1: “Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”.

Creației înțeleg într-un fel calitățile și limitele naturii lor și, în mod implicit, le acceptă și le respectă<sup>83</sup>.

Aceeași ordine se observă și în alcătuirea trupului omenesc. Superioritatea unora față de altele din punctul de vedere al funcției lor (de exemplu, piciorul este inferior ochiului) nu le face cu nimic mai prejos pe cele inferioare. Căci dincolo de această diferență funcțională, toate membrele sunt egale între ele și formează o unitate ontologică absolută, tocmai datorită faptului că ele sunt, toate, într-un sens pe deplin autentic, același lucru: părți ale corpului omenesc: “Căci ceea ce este ochiul este și piciorul, pentru aceea că fiecare dintre ele este un mădular al trupului, iar trupul este format deopotrivă din amândouă. În această privință nu este nici o deosebire între ele. Și nici nu poți spune că trupul este format doar dintr-unul din aceste mădulare, nu și din celălalt. Deoarece în această privință toate mădularele sunt egale între ele, pentru simplul motiv că toate alcătuiesc un singur trup”<sup>84</sup>. Mai mult, existența acestor deosebiri de funcție este vitală, căci altfel, trupul nostru nu ar putea să fie funcțional; în virtutea acestui fapt, și anume că fiecare contribuie *în mod esențial, deși într-o măsură diferită*, la funcționarea trupului, toate membrele sunt vrednice de aceeași cinstire<sup>85</sup>. Sănătatea trupului, de asemenea, este dată de felul în care fiecare mădular își îndeplinește atribuțiile sale, indiferent dacă sunt modeste sau mărețe. Dacă piciorul nu ar fi mulțumit de poziția sau de funcția sa și ar vrea să le schimbe cu alt membru, această dez-ordine ar duce, de fapt la ruina întregului trup: “Drept aceea, nu numai capul trebuie să fie așezat acolo unde este așezat, ci și piciorul este, de asemenea, de trebuință să se afle așezat acolo unde este așezat. Căci dacă le-am schimba poziția, și unul dintre ele și-ar părăsi locul său și s-ar muta într-alt loc, deși s-ar părea că își îmbunătățește situația, aceasta ar însemna distrugerea și ruina întregului [trup]”<sup>86</sup>.

Nu în zadar am expus cele de mai sus. După cum spuneam, armonia din creație și din trupul omenesc se realizează în mod firesc, de la sine, atâta vreme cât nu intervin consecințele păcatului strămoșesc (calamitățile în creație, boala în trup). Pentru armonia care trebuie să se realizeze în persoana umană și în interiorul societății, ele pot oferi coordonatele esențiale necesare acesteia, la care se adaugă, de data aceasta, voința fiecărui individ în parte.

Aceeași dublă deosebire a asemănarilor și a deosebirilor, Sf. Ioan Gură de Aur o vede în tainica și fascinanta întrepătrundere dintre suflet și trup. Ambele sunt dependente între ele, fiecare funcționează prin intermediul celuilalt în această viață, dar pentru realizarea armoniei perfecte dintre ele, sufletul trebuie să fie cel care conduce trupul cu înțelepciune și iubire<sup>87</sup>. În caz contrar, ruina ambelor este inevitabilă. Superioritatea hranei sufletești față de cea trupească indică aceeași superioritate a sufletului față de trup: “Întocmai după cum trupul are trebuință de hrană, tot așa și sufletul; dar în timp ce trupul se hrănește cu pâine, hrana sufletului este cuvântul [lui Dumnezeu]”<sup>88</sup>.

Ajungem, astfel, la problema noastră, cea a raportului dintre cele două instituții existente în interiorul societății – Biserica și Statul – unde vom descoperi aceleași modele ca în cele expuse mai sus. Predicând credincioșilor din Antiohia în timpul cumplitei așteptări a pedepsei imperiale, ca urmare a distrugerii staturilor, Ioan Gură de Aur spune că, la început, Dumnezeu a cinstit neamul omenesc cu stăpânire. Căci expresia “Dumnezeu ne-a făcut după chipul Său” înseamnă și acest lucru: “Ceea ce vrea să spună este imaginea conducerii. Și precum în ceruri nu există nimeni superior lui Dumnezeu, tot așa pe pământ nu există nimeni

<sup>83</sup> David C. Ford, *op. cit.*, p. 206.

<sup>84</sup> *Omilia XXX la I Corinteni*, PG 61, 250 (cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 209).

<sup>85</sup> *Omilia XXX la I Corinteni*, PG 61, 253.

<sup>86</sup> *Omilia XXX la I Corinteni*, PG 61, 253. Aceeași idee și în *Omilia III la Coloseni*, PG 62, 322.

<sup>87</sup> A se vedea, în acest sens: *Omilia XIII la Filipeni*, PG 62, 275-282; *Omilia XIII la Romani*, PG 60, 509; *Omilia XXI la Facere*, PG 53, 175-185, cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 215-216.

<sup>88</sup> *Omilia IV la Ozia*, PG 56, 121.

superior omului”<sup>89</sup>. Transpus în termeni politici, acest lucru nu înseamnă că vreun om, fie chiar împăratul, ar putea întrupa *singur* stăpânirea pe care Dumnezeu i-a acordat-o lui Adam<sup>90</sup>; ea se realizează colectiv, și se referă la stăpânirea omului asupra creației. Dumnezeu a acordat-o întregului neam omenesc, ca o calitate naturală, inerentă naturii noastre comune.

În acest context, Sf. Ioan distinge între conducerea naturală și cea artificială, cea din urmă caracterizând puterea imperială: “Căci dintre conduceri, unele sunt naturale (*physikai*), altele artificiale (*cheirotoneitai*); naturale, precum stăpânirea leului asupra patrupedelor, sau a vulturului asupra păsărilor; artificiale, ca a împăratului asupra noastră; căci nu conduce peste tovarășii săi slujitori<sup>91</sup>, având o autoritate naturală. De aceea, se întâmplă că împărații își pierd adeseori stăpânirea”<sup>92</sup>. Deși Dumnezeu a intenționat, la început, să existe doar stăpânire naturală, Hrisostom explică faptul că păcatul a întrerupt această ordine: “Dintru început, Dumnezeu a făcut doar o singură stăpânire, punându-l pe bărbat deasupra femeii<sup>93</sup>; dar după ce neamul nostru s-a aruncat cu capul înainte într-o dezordine extremă, au apărut și alte forme de conducere”<sup>94</sup>. Raportul superioritate-subordonare, firesc în cazul bărbatului și al femeii, indică o violare a naturii atunci când intră în relația dintre om și om<sup>95</sup>. Însă în contextul acestei lumi supuse păcatului, aceste stăpâniri artificiale devin necesare, mai mult, sunt un răspuns înțelept din partea lui Dumnezeu față de neascultarea omului.

În *Omilia XXIII la Romani*<sup>96</sup>, Sf. Ioan delimitează clar între putere, ca fapt în sine, care este de origine divină, și stăpânitori, cei care întrupează puterea. Comentând versetul 1<sup>97</sup> al capitolului 13 din Epistola către Romani a Sf. Ap. Pavel, Ioan își imaginează un dialog cu Pavel: “Dar ce spui? Așadar orice stăpânitor este hirotonisit și așezat de Dumnezeu în slujba de stăpânitor? «Nu am spus aceasta, zice, și nici că este vorba de fiecare dintre stăpânitori, ci deocamdată eu vorbesc despre faptul în sine. A fi stăpâniri, și unii să stăpânească, iar alții să fie stăpâniți, toate acestea nu se petrec în lume la voia întâmplării, nu se perpetuează printre popoare ca niște valuri de mare purtate de vânt încoace și încolo, ci toate sunt lucrarea lui Dumnezeu și a tainicei Lui înțelepciuni». De aceea nici n-a zis că «nu este stăpânitor, decât numai de la Dumnezeu», ci vorbește de lucrul în sine”<sup>98</sup>. Necesitatea acestei diviziuni, ca unii să conducă, iar alții să fie conduși, își are rațiunea în evitarea dezordinii, a haosului, a anarhiei: “Dar fiindcă egalitatea în cinste de multe ori atrage după sine sfadă și luptă, de aceea Dumnezeu a făcut multe stăpâniri și multe supuneri în același timp: ca de pildă între bărbat și femeie, între fiu și părinte, între cel bătrân și cel tânăr, între rob și slobod, între dascăl și

<sup>89</sup> *Omilia VII la Statui*, 2, PG 49, 93.

<sup>90</sup> A se vedea Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 69.

<sup>91</sup> Termenul grec este *homodoulos*, și exprimă egalitatea oamenilor de împreună slujitori, co-slujitori.

<sup>92</sup> *Omilia VII la Statui*, 2, PG 49, 93.

<sup>93</sup> Această stăpânire naturală a bărbatului asupra femeii nu este, în concepția lui Ioan, deloc înjositoare ci, dimpotrivă, singura în măsură să asigure unitatea și armonia celor doi ( a se vedea pe larg David C. Ford, *op. cit.*).

<sup>94</sup> *Omilia XXXIV la I Corinteni*, 7, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 70.

<sup>95</sup> Vorbind, de exemplu, despre sclavie, Sf. Ioan scrie: “dacă cineva ar întreba de unde a apărut sclavia și de ce a intrat în viața omenească (...), le voi spune: sclavia este fructul lăcomiei, al decăderii și al cruzimii... este rezultatul păcatului” (*Omilia XXII la Efeseni*, 9, PG 62, 157). În acord că părinții contemporani lui, Sf. Ioan a scris mult și în privința sclaviei, însă nu a atacat instituția ca atare, ci doar s-a străduit, pe linie pauliniană, să amelioreze suferința umană, să-i umanizeze pe stăpâni și să-i îndemne pe sclavi să descopere frumusețea libertății interioare, cea adusă de Hristos.

<sup>96</sup> Această omilie este considerată de J. Quasten (*Patrologia*, vol. III, pag. 444, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 224, nota 1) “un excepțional tratat compact de gândire politică creștină”.

<sup>97</sup> “Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu”.

<sup>98</sup> *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 615.

ucenic, între stăpânitor și stăpâniți. (...). Anarhia pretutindeni este un mare rău și pricină a tuturor tulburărilor”<sup>99</sup>.

O altă delimitare semnificativă pe care o face Ioan este aceea dintre stăpânirea interioară și stăpânirea exterioară, aceste două feluri de stăpânire realizându-se la nivelul persoanei umane (cea dintâi) și la nivelul societății (cea de-a doua). În *Comparație între rege și monah*<sup>100</sup>, în care se întrezărește preocuparea sa pasională de a înfățișa contraste ascuțite între puterea spirituală și cea seculară și de a dovedi superioritatea celei dintâi<sup>101</sup>, Sf. Ioan spune: “Împăratul stă în fruntea multor popoare, orașe și țări. Prin poruncile lui este stăpân peste generali, guvernatori, oștiri, popoare, senate. Monahul, om consacrat lui Dumnezeu și care și-a ales viața singuratică, este stăpân peste mânie, peste invidie, peste iubirea de arginți, peste plăcere și peste toate celelalte păcate”. Aceeași idee este exprimată și în *Omilia XV la Epistola a II-a către Corinteni*<sup>102</sup>: “Căci există [aceste] feluri de stăpânire: una, potrivit căreia oamenii stăpânesc popoare și cetăți, reglând această viață politică; pe care și Pavel a arătat-o, spunând că: «Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu» (Rom., 13: 1). Apoi, pentru a arăta folosul acesteia, a continuat, spunând că: «Căci ea (stăpânirea) este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău» (Rom. 13: 4). A doua, potrivit căreia fiecare, având rațiune, se conduce pe sine însuși; și la aceasta a făcut Apostolul referire, atunci când a zis: «Iar dacă voiești să nu-ți fie frică de stăpânire, fă binele și vei avea laudă de la ea» (Rom. 13: 3), vorbind despre cel care se conduce pe sine”<sup>103</sup>.

Această diferență este capitală, căci în viziunea lui Ioan, numai cel care realizează mai întâi stăpânirea asupra propriei sale persoane este în măsură să stăpânească și asupra celorlalți: “Împărat adevărat este acela care este stăpân peste mânie, peste invidie, peste plăcere. Într-adevăr, acela-i împărat care-și cârmuiește toate poftele și gândurile lui după legile lui Dumnezeu. Într-adevăr, acela-i împărat, cel care-și păstrează liberă mintea, care nu îngăduie să se încăuneze în suflet tirania plăcerilor. Pe un om ca acesta aș dori mai degrabă să îl văd conducător de popoare, de orașe, de oștiri, stăpânitor peste apă și uscat. Un om care pune rațiunea mai presus de patimile sufletești va putea, condus de legile lui Dumnezeu, să stea cu ușurință și în fruntea oamenilor, va putea să fie ca un tată pentru supușii săi, conducând orașele cu toată blândețea. Cel care pare că îi conduce pe oameni, dar este rob mâniei, dragostei de putere și plăcerilor, mai întâi de toate este vrednic de răs în fața supușilor săi. Poartă, e drept, coroană bătută în pietre nestemate, poartă coroană de aur, dar nu-i încununat cu înțelepciune; îi strălucește, e drept, trupul de podoaba purperei, dar nu-i este împodobit sufletul. Mai mult, nici nu știe cum să conducă popoarele. *Cum poate să conducă și să îndrepte pe alții prin legi, când nu poate să se conducă pe sine însuși?*”<sup>104</sup>.

Se observă cu ușurință care este chipul împăratului în concepția lui Gură de Aur: el este creștin, fără îndoială, iar în suflet, monah, nefiind supus nici unei patimi trupești. Stăpânirea sa asupra celorlalți este eficientă numai în măsura în care sufletul său este, la rândul-i, stăpân peste trup<sup>105</sup>. Rațiunea pentru care un împărat creștin trebuie să fie astfel este

<sup>99</sup> Idem, PG 60, 615. Dacă cineva ar ridica obiecția că cei ce conduc nu își îndeplinesc îndatoririle încredințate lor, el le replică următoarele: “Nu-mi spune despre unul care se folosește în mod nevrednic de acest lucru (adică de funcția sa de conducere), ci privește la buna întocmire a instituției în sine și vei vedea marea înțelepciune a Celui care a rânduit această lege” (*Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 618).

<sup>100</sup> Operă de tinerete, compusă în perioada antiohiană, când viețuirea sa ca monah îi era încă proaspătă în memorie, nu fără urmă de regrete; PG 47, 387-392.

<sup>101</sup> Cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 94.

<sup>102</sup> PG 61, 501-512.

<sup>103</sup> *Omilia XV la Epistola a II-a către Corinteni*, PG 61, 507.

<sup>104</sup> *Comparație între un rege și un monah*, PG 47, 388-389.

<sup>105</sup> Observația este valabilă în cazul oricărei relații stăpân-supus, cu atât mai mult în interiorul Bisericii, unde acest raport este viabil atât în interiorul ierarhiei (diacon-preot-episcop), cât și în relația cler-laici.

aceea că el devine model de urmat pentru supușii săi. Înalta sa poziție provoacă o emulație corespunzătoare din partea supușilor: un împărat nelegiuit va avea supuși nelegiuiți; un împărat virtuos va avea supuși virtuoși. Pe de altă parte, exemplul împăratului creștin poate fi un îndemn la convertirea celor încă necredincioși; în mâinile Împăratului stă soarta creștinismului. În *Omilia XXI la Statui*, Ioan, închipuindu-și-l pe Flavian vorbindu-i lui Teodosie, spune: “Chiar acum păgânii, evreii, întreg Imperiul, chiar și barbarii (căci și aceștia au aflat despre aceste evenimente) sunt cu ochii ațintiți la tine, așteptând să vadă ce sentință vei pronunța cu privire la cele întâmplate. Și dacă vei da o sentință umană și milostivă, toți vor aplauda această hotărâre și-L vor lăuda pe Dumnezeu și vor spune unii către alții: «Cât de mare este puterea creștinismului, căci împiedică și înfrâneză un om care nu are pe nimeni egal cu el pe pământ, un suveran suficient de puternic ca să distrugă și să devasteze totul, și îl învață să pună în practică o astfel de înțelepciune pe care cu greu ar aplica-o cineva într-o situație privată! Într-adevăr, mare trebuie să fie Dumnezeul creștinilor, care îi face pe oameni îngeri, mai presus de orice forță constrângătoare a naturii!»”<sup>106</sup>.

Un astfel de împărat devine o binecuvântare pentru supușii săi, căci domnind cu înțelepciune, el devine girant și paznic al ordinii, al păcii și al bunăstării Imperiului. Vorbind nu numai despre împărat, ci și despre întregul aparat politic și administrativ imperial, Sf. Ioan, pe linia paulină<sup>107</sup>, spune: “Dar tocmai pentru aceasta, încă dintr-un început, după consimțământul obștesc, toți au crezut de cuviință ca stăpânitorii să fie întreținuți de noi, căci ei, neglijând afacerile lor, se îngrijesc de treburile obștești, și în acest scop, ei își cheltuiesc toată vremea și energia lor, iar ale noastre toate sunt astfel în siguranță. (...) De aceea și într-o altă epistolă poruncește nu numai de a se supune, ci și de a se ruga pentru ei, arătând și folosul ce-l au dacă vor face aceasta (I Timotei, 2:2)”<sup>108</sup>.

Răspunsul ideal din partea supușilor, față de un astfel de împărat ideal (creștin și monah, care se îngrijește de binele obștesc) nu poate fi altul decât supunerea din conștiință<sup>109</sup> față de legile pe care el le emite și care sunt bune. Mai mult, împăratul – creștin și monah – conduce și legiferează în conformitate cu legea creștină, nu diferit de ea. Introducând legile Sale, Hristos nu a vrut să răstoarne ordinea obștească a statului, ci să amelioreze nedreptățile existente în ea. Asumându-le, împăratul devine imitator al lui Hristos (*Christomimetes*), or acest lucru nu poate să provoace, din partea supușilor, decât supunere, respect și recunoștință.

Depart de a fi atât de simplu, Sf. Ioan Gură de Aur este conștient de prăpastia care desparte idealitatea de realitate. Nici împăratul nu este acel monah creștin la care visează<sup>110</sup>,

<sup>106</sup> *Omilia XXI la Statui*, PG 49, 217.

<sup>107</sup> Romani, 13: 6: “Căci pentru aceasta plătiți și dări. Căci [dregătorii] sunt slujitorii lui Dumnezeu, stăruiind în această slujire neîncetată”.

<sup>108</sup> *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 617.

<sup>109</sup> Cf. Romani, 13: 5.

<sup>110</sup> Teodosie se apropie cel mai mult de acest deziderat, Ioan vorbind despre el în termeni foarte elogioși (a se vedea *Omilia VI împotriva catarilor*, PG 63, 491 ș. u.). Dar există și multe reproșuri la adresa împăraților și a puterii imperiale, care, la o analiză mai atentă, vizează rămășițe legislative ale moștenirii păgâne, încă existente la acea dată. Referindu-se la legile romane, “în cea mai mare parte corupte, nefolositoare și ridicole”, Ioan subliniază absurdul situației: acestea expun la tortură sau la execuție pe omul care fură haine sau bani, în schimb, trece cu vederea delictul mai grav: “Cine ar fi considerat, de către majoritatea oamenilor, mai înțelept decât cei care sunt socotiți demni de a da legi pentru cetăți și popoare? Și totuși, pentru acești oameni înțelepți, imoralitatea sexuală nu pare să fie demnă de a fi pedepsită; cel puțin, nici una dintre legile păgâne (...) nu-i aduce pe oameni la judecată pentru acest motiv” (*Omilia XII la I Corinteni*, 9, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 72). Mai mult, legile romane le îngăduie negustorilor să le facă sclave pe tinere și să le antreneze în “specialități” sexuale, pentru a le vinde mai apoi ca prostituate. Și totuși, tradiția păgână îi numește pe legislatorii “binefăcătorii comuni ai cetății”, căci au instituit jocuri publice care reprezintă, pe de o parte, prostituate și copii prostituați (în teatre), iar pe de altă parte, lupte între oameni și animale sălbatice (în arene).

nici cetățenii nu sunt acei creștini care se supun din conștiință. În ceea ce-i privește pe cetățeni, Statul devine un aparat care, pentru asigurarea ordinii și a păcii, se folosește de frică și de coerciție. Stăpânirea imperială, mai presus de toate, rezumă consecințele sociale ale păcatului<sup>111</sup>. Pentru că majoritatea oamenilor au urmat și încă urmează exemplul lui Adam, astfel de guvernare este indispensabilă și este girată de Dumnezeu: “Dumnezeu Însuși i-a înarmat pe magistrați cu putere... Dumnezeu se îngrijește de siguranța voastră prin ei... Dacă ați desființat sistemul justiției publice, ați desființat orice ordine din viața noastră... Dacă lipsiți cetatea de conducătorii ei, vom fi nevoiți să ducem o viață mai puțin rațională decât cea a animalelor, mușcându-ne și devorându-ne unul pe celălalt. ... Căci ceea ce sunt grinzile pentru case, aceea sunt conducătorii în cetăți, și precum, dacă le-ai lua pe acelea, zidurile fiind separate, ar cădea unele peste altele, tot astfel, dacă ar fi să lipsești lumea de magistrați și de teama care vine de la aceștia, case, cetăți și națiuni vor cădea unele peste altele într-o confuzie totală, neexistând nimeni care să reprime, să respingă sau să le convingă, prin teama de pedeapsă, să redevină pașnice”<sup>112</sup>. Forța și coerciția constituie apanajele puterii imperiale, sunt surrogate ale dragostei și ale conștiinței, și sunt folosite pentru realizarea păcii, a armoniei și a ordinii unei societăți care ar fi trebuit să le aibă pe acestea în mod firesc, după chipul vieții treimice: “Cele mai multe bunuri prin aceste stăpâniri se acordă cetățitorilor, și dacă vei desființa aceste stăpâniri, toate vor pieri, și nu numai cetatea, nici numai țara, sau casa ori târgul, ci nimic nu va putea sta; totul se va răsturna pe dos, și cei mai tari vor înghiți pe cei mai slabi”<sup>113</sup>. Învățați cu fapta bună prin forță și prin frica de pedeapsă, oamenii ar putea ajunge, în cele din urmă, să facă acestea și din frică de Dumnezeu: “Mulți, la început îndeletnicindu-se cu fapta bună de frica dregătorilor, după aceea fac așa și pentru frica de Dumnezeu. Pe oamenii proști nu-i pot înfricoșa atât cele viitoare, pe cât cele prezente”<sup>114</sup>. Mergând pe linia paulină, împăratul și întreg aparatul imperial devin, pentru cetățenii răi, instrumentul mâinii lui Dumnezeu prin care se restabilește pacea și ordinea.

Înainte de a dezbate problema împăratului care nu este un bun creștin, credem că este necesar să facem o paranteză pentru a introduce în discuție cealaltă instituție care intră în raport cu Statul, respectiv Biserica<sup>115</sup>. Nu ne interesează aici problemele doctrinare legate de ființa Bisericii<sup>116</sup>; ne interesează doar acele aspecte care au de-a face cu problematica noastră. Biserica este “trupul lui Hristos”, al cărei cap este Iisus Hristos Însuși. Ea este un trup organic ale cărei membre, care sunt credincioșii, trebuie să stea într-o armonie perfectă<sup>117</sup>. În *Omilia XV la Epistola a II-a către Corinteni*, Sf. Ioan spune despre Biserică că este: “baia spirituală,

<sup>111</sup> Cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 71.

<sup>112</sup> *Omilia VI la Statui*, 1, PG 49, 81-82.

<sup>113</sup> *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 617. De asemenea, *Comentariu la Isaia*, I, 23, PG 56, 24: “Căci conducătorii trebuie să reprime neorânduiriile oamenilor, să-i învețe tot ceea ce este de trebuință și să-i facă ascultători față de lege”.

<sup>114</sup> *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 617.

<sup>115</sup> Introducerea discuției despre Biserică și stăpânirea ecleziastică, într-o paranteză, nu se face cu intenția de a discredita în vreun fel această instituție, ci, dimpotrivă, de a o potența.

<sup>116</sup> Profesorul Nicolae Chițescu ne asigură că nici nu vom găsi o doctrină sistematică despre Biserică la Sf. Ioan, iar explicația este simplă: “Sfinții Părinți (ai secolului IV – n.n.) socoteau că Biserica – mediul vieții noi, duhovnicești – este o evidență prin ea însăși, ca și viața însăși: nici una, nici alta nu se definesc rațional, ci se trăiesc, se experimentează; iar cei ce nu le trăiesc și nu le experimentează, nici nu le înțeleg. Mai e nevoie să discuți despre existența luminii, când soarele îți inundă vederea? Noțiunea de Biserică poate să nu existe, deși ea este lucrul cel mai sensibil și mai cunoscut” (Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale ecleziologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în “Studii Teologice”, Seria II, anul XIV (1962), nr. 7-8, p. 397).

<sup>117</sup> Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes*, ed. M. Jaunin Arras, Paris, 1885, IV, p. 196, apud Doctorand Mihai Enache, *Învățătura despre Biserică după Sf. Ioan Gură de Aur*, în “Ortodoxia”, anul XXVI (1974), nr. 1, p. 128.

care înlătură nu murdăria trupului, ci petele sufletului, prin nenumăratele ei metode de pocăință”<sup>118</sup>. Aceste două aspecte, cel organic, comunitar, și cel soteriologic, sunt cele care ne interesează pe noi în mod deosebit. Biserica este o comunitate organică, unitară, care, prin ierarhia ei, se îngrijește de mântuirea credincioșilor ei, aceștia fiind, în același timp, cetățeni ai Statului.

Vorbind despre puterea eclesiastică, Sf. Ioan se exprimă astfel: “Însă aici mai există și o a treia stăpânire, mai înaltă decât stăpânirea politică. Care, deci, este aceasta? Este cea din Biserică. Și pe aceasta o amintește Pavel, atunci când zice: «Ascultați pe mai marii voștri și vă supuneți lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seamă, ca să facă aceasta cu bucurie și nu suspinând, căci aceasta nu v-ar fi de folos» (Evrei 13: 17). Căci această stăpânire este cu atât mai bună decât cea politică, cu cât cerul [este mai bun] decât pământul, ba chiar cu mult mai mult. Mai întâi, ea urmărește în principal nu cum să pedepsească păcatele deja săvârșite, ci cum să nu se pună început [acestora]; apoi, [dacă] au fost comise, [ea urmărește] nu cum ar putea fi îndepărtat membrul bolnav, ci cum ar putea fi distruse păcatele. Iar față de lucrurile acestei vieți nu are un interes mare, ci în toate se ocupă de lucrurile care sunt în ceruri”<sup>119</sup>.

Prin preocuparea sa esențială pentru sufletele credincioșilor, Biserica se străduiește să îi redea societății chipul pe care ar fi trebuit să îl aibă, dacă păcatul nu ar fi intrat în lume: “legea noastră se acordă cu natura”, spune Ioan<sup>120</sup>. Ceea ce Statul se străduiește să facă prin frică și prin coerciție, Biserica încearcă să facă prin convingere și sfat<sup>121</sup>. Se poate spune chiar că Statul este un surrogat al Bisericii, absolut necesar pentru apărarea celor drepti, din cauza liberului arbitru care îi face pe mulți să nu își asume mesajul ei. Eșecul Bisericii nu trebuie să dezarmeze; vina nu este a ei, ci a celui care nu vrea să asculte de ea<sup>122</sup>. Nici nu trebuie să o determine să își schimbe mijloacele de a-i educa și îndrepta pe credincioșii ei. Ea trebuie să respecte, oricât de greșită ar considera că este, libertatea de alegere și de acțiune a fiecăruia: “Nu avem autoritate asupra credinței tale, iubituile, și nici nu îți comandăm aceste lucruri în calitate de domni și stăpâni ai tăi. Suntem numiți pentru predicarea cuvântului, nu pentru putere, nici pentru autoritate absolută. Noi ținem locul sfătuitoarelor pentru a vă îndruma. Sfătuitoarea își spune părerile sale, neforțându-și ascultătorii, ci lăsându-le stăpânire deplină asupra alegerii lor față de spusele lui”<sup>123</sup>. Dacă Statul intervine cu mijloace coercitive să asigure pacea și ordinea între supușii lui, care altfel – respectiv din conștiință – nu ar putea fi asigurate, aceasta se face pentru a-i apăra pe cei drepti de cei răi și nedrepti. Concluzia

<sup>118</sup> *Omilia XV la II Corinteni*, PG 61, 510.

<sup>119</sup> *Idem*, PG 61, 507-508.

<sup>120</sup> *Omilia XV la II Corinteni*, PG 61, 509.

<sup>121</sup> Aceeași idee și la Tertullian, *Apologeticum*, 4, 39; Justin, *Apologia I*, 12, 42 (cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 73).

<sup>122</sup> Acest lucru reiese cu limpezime din *Cuvânt la fericitul Vavila și împotriva lui Iulian și către elini*, PG 50, 533-572. Vavila a fost episcop al Antiohiei și a fost martirizat pe la mijlocul secolului al III-lea, pentru că a îndrăznit să se ridice împotriva împăratului Filip Arabul și să îl mustre pentru o crimă săvârșită de acesta. Muștrarea lui nu a avut nici un efect pozitiv asupra împăratului. Dar, spune Ioan, “fericitul Vavila ne-a mai învățat un bine tot atât de mare, anume că fiecare trebuie să-și facă datoria lui, chiar dacă nu-i nimeni care să ia câștigul celor săvârșite de el. Nici Vavila n-a adus atunci împăratului vreun câștig de pe urma îndrăznirii lui; cu toate acestea, și-a împlinit datoria sa și n-a lăsat nimic nefăcut. Dar bolnavul, din pricina nebuniei lui, a zădărnicit știința doctorului, smulgând cu mare mânie leacul de pe rană”. Nu luăm în discuție aici situația în care slujitorul Bisericii este un personaj imoral. Din punctul de vedere al celui care ascultă mesajul evanghelic, slujitorul imoral în cauză nu constituie o scuză pentru eventualul său comportament păcătos.

<sup>123</sup> *Omilia XI la Efeseni*, PG 62, 87. Dacă o persoană se îndepărtează de la calea cea dreaptă, sunt necesare din partea preotului multă muncă, perseverență și răbdare, căci acela nu poate fi târât înapoi prin forță, nici înfrânat prin frică, ci trebuie recuperat prin convingere.

dintre Biserică și Stat devine în acest punct evidentă: “Gândește-te bine: eu, de pildă, sfătuiesc pe fiecare să fie prudent, dar și dregătorul același lucru îl spune prin legile pe care le aplică; îndemn pe fiecare să nu fie lacom și nici să nu răpească dreptul altuia, dar și dregătorul pentru asemenea fapte este pus să judece. Așa că el este conlucrător nouă și ajutor, și pentru aceasta a fost trimis de Dumnezeu. Deci din amândouă părțile el este de respectat: și pentru că a fost trimis de Dumnezeu, și pentru că îndeplinește astfel de slujbă”<sup>124</sup>.

Conlucrarea celor două instituții are în vedere planuri diferite: Statul este preocupat pentru ordinea și pacea de aici, de pe pământ, câtă vreme Biserica vizează în primul rând veșnicia, fără însă a exclude planul temporalității. De fapt, acesta este inclus în ceea ce urmărește Biserica: creștinul cu o viață morală ireproșabilă este și cel mai bun cetățean al Imperiului. Nu pentru el este instituită puterea politică, ci pentru cel nelegiuit. De aici decurge și superioritatea Bisericii față de Stat, tocmai datorită faptului că ea, Biserica, se apleacă asupra realităților veșnice. Lăudând curajul fericitului Vavila, care nu i-a permis împăratului Filip să intre în Biserică câtă vreme acesta nu-și mărturisea păcatul și nu obținea iertare, Sf. Ioan afirmă că episcopul “a arătat că cel ce deține preoția este un păzitor al lumii și al întregii suflări omenești cu o răspundere mult mai mare decât aceea a celui care poartă coroana”<sup>125</sup>. Această temă a superiorității Bisericii față de Stat este dezvoltată mai amplu în *Omiliile la Regele Ozia*, pe a cărui frunte “deodată s-a ivit lepra, în fața preoților, în casa Domnului, dinaintea altarului tămâierii”, atunci când “s-a mândrit în inima lui spre pieirea lui și a săvârșit o nelegiuire înaintea Domnului Dumnezeului său, căci a intrat în templul Domnului ca să tămâieze pe jertfelnicul tămâierii”, lucru care nu constituia un prerogativ al regilor, ci numai al preoților, “care sunt sfințiți să tămâieze”, sfidând mustrarea marelui preot Azaria (II Paralipomena, 26: 16-21). În respectiva omilie, Sfântul Ioan Gură de Aur și-l închipuie pe Azaria arhiereul adresându-i-se regelui Ozia: “Stai la locul care ți-a fost dat ție, căci atât regilor, cât și preoților li s-au rânduit anumite hotare. Însă preoția este mai mare decât stăpânirea regilor. Căci regele nu este vădit de înfățișarea sa; nici pietrele prețioase pe care le poartă asupra lui, nici aurul care-l înconjoară nu hotărăsc dacă el trebuie să fie rege. Regele ia parte la cârmuirea celor pământești, dar hotărârile legiferate de preoți sunt rânduite de sus: «Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer» (Matei, 18: 18). Regelui i se încredințează lucrurile pământești, iar mie, lucrurile cerești (.....). Regelui i se încredințează trupurile, iar preotului sufletele. Regele iartă oamenii de datoriile lor bănești, preotul iartă păcatele oamenilor. Primul constrânge, al doilea povățuiește. Primul se folosește de arme lumești, al doilea se folosește de arme duhovnicești. Primul se luptă cu barbarii, al doilea se luptă cu demonii. Aceasta [preoția] este o cârmuire mai mare și, din această pricină, regele este cel care-și așează capul în mâinile preotului, căci pretutindeni în Vechiul Testament, preotul ungea fruntea regilor cu untdelemn”<sup>126</sup>.

În concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, supremația Bisericii asupra Statului se rezumă – în afară de problemele interne, doctrinare, canonice și cultice ale Bisericii – în special la domeniul vieții morale. Cetățenii care se supun Statului sunt și credincioșii care se

<sup>124</sup> *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 616.

<sup>125</sup> *La fericitul Vavila*, 51. Tot în acest tratat, Sfântul Părinte mai spune că Vavila “a arătat că la creștini, «împărat» și «ultimul dintre toți» sunt doar titluri și că, atunci când cineva greșește și trebuie pedepsit, cel cu diadema pe cap nu este nicidecum mai la adăpost decât cel mai neînsemnat om din împărăție” (idem, 51).

<sup>126</sup> *Omilia IV la Ozia*, PG 56, 126. A se vedea, de asemenea, *Cuvânt de laudă la Sfântul Apostol Pavel*, II, 2: “Fără îndoială, lui Pavel i s-au încredințat treburi mai importante decât tuturor generalilor și împăraților care au trăit și trăiesc pe acest pământ”, și *Către cei care nu au venit la Biserică*: “Căci noi nu încredințăm celor care intră aici [în Biserică] nici conducerea neamurilor, nici a cetățitorilor, și nici a oștirilor, ci o altfel de cârmuire cu mult mai aleasă decât însăși împărăția”, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 334-336.

supun Bisericii<sup>127</sup>; or, în acest caz, Biserica este mai îndreptățită să ofere soluții decât Statul, deoarece ea are în vedere regenerarea interioară, nu doar o cuminenție exterioară: “Iar conducătorii acestei vieți, din nou, sunt cu atât mai prejos decât această [stăpânire] (a Bisericii – n.n.), cu cât este mai bine să stăpânești peste cel care consimte decât peste cel care nu consimte. Căci aceasta (stăpânirea Bisericii) este chiar o stăpânire în conformitate cu firea. Căci dincolo totul se face prin frică și prin constrângere; aici, însă, fapta bună este [făcută] cu intenție și prin liberă alegere. Și nu numai în această privință [această] stăpânire este mai bună decât cealaltă, ci și pentru că nu este numai o stăpânire, ci și o paternitate, ca să spun așa, căci are blândețea tatălui și convinge poruncind lucruri mai mari. Căci stăpânitorul lumesc spune: “Dacă săvârșești adulter, vei muri”; iar acesta, doar dacă te-ai uita cu ochi desfrânați, amenință cu cele mai mari [pedepse]. Căci această curte de judecată este sfântă și ca să îndrepte nu numai trupul, ci și sufletul. Astfel, pe cât de mare este distanța dintre suflet și trup, pe atât de mare este și distanța care separă această stăpânire de aceea”<sup>128</sup>.

Ambii stăpânitori, însă, pentru a-și atinge scopul – Ioan revine cu insistență asupra acestei idei – trebuie mai întâi să se stăpânească pe ei înșiși: “Dar nici cel care urmărește [să obțină] stăpânirea politică, nici cel care urmărește [să obțină] puterea spirituală, nu ar putea să le administreze pe acestea bine, dacă nu s-ar fi stăpânit mai întâi pe ei înșiși, precum trebuie, și dacă nu ar fi păzit cu toată strictetea fiecare dintre cele două legi ale formei lor de guvernare”<sup>129</sup>. Insistența cu care accentuează această idee se datorează conștientizării enormei responsabilități care planează asupra celor aflați în posturi de conducere. Nimeni nu ar trebui să se străduiască vreodată în mod deliberat să aibă funcții înalte, nu numai pentru că setea după putere este în mod fundamental o atitudine necreștinească, ci mai ales pentru că este nespun de dificil să mânuim puterea în duhul smereniei dumnezeiești<sup>130</sup>. Cu accente vădit retorice, expunerea hrisostomică încearcă să ne lumineze mintea și inima astfel încât să pricepem cât de mare este primejdia funcțiilor înalte: “Să nu urmărim, dar, să avem funcții înalte sau să fim înconjurați de onoruri și putere, ci să trăim în duhul virtuții și al înțelepciunii. Funcțiile înalte împing de multe ori la fapte care nu sunt pe placul lui Dumnezeu. Trebuie să ai suflet tare ca să îndeplinești o funcție înaltă așa cum trebuie [...]. De aceea, pe mulți funcția

<sup>127</sup> Perioada de pastorație a lui Ioan cade într-o perioadă de relativă liniște dogmatică, când arianismul se stinge, iar nestorianismul încă nu izbucnise. În privința păgânilor, Ioan păstrează linia tradițională: suprimarea cultului păgân, însă fără persecutarea păgânilor (a se vedea, în acest sens, episodul dărâmării templelor idolești din Fenicia, relatat de Teodoret al Cyrului, *op. cit.*, PG 82, cartea 5, cap. 29). Pe de altă parte, spune Ioan, creștinii nu pot “să depindă de bunăvoința conducătorilor” pentru a promova idealurile creștine (*Împotriva celor care se opun vieții monastice*, 2, 9; PG 47, 344). Ei nu pot să forțeze sau să constrângă poporul să accepte calea lor; ei pot folosi doar puterea de convingere, rațiunea și blândețea (cf. Robert L. Wilken, *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I “Cunctos Populos”*, în “The Harvard Theological Review”, Vol. 73, No. 3/4 (Iul.-Oct., 1980), p. 471. În privința iudeilor, lucrurile sunt ceva mai delicate (au fost dezbateri și încă sunt dacă Sfântul a fost antisemit sau nu). Din cauza penuriei bibliografice, nu ne-am putut face până acum o idee în această privință. Un studiu care ne-ar putea ajuta (dar la care încă nu am avut acces) este: Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Fourth Late Century*, (The Transformation of the Classical Heritage Series, IV), Berkeley: University of California Press, 1983, XVII+190 p.

<sup>128</sup> *Omilia XV la Epistola II către Corinteni*, PG 61, 508. În *Omilia III la Faptele Apostolilor*, PG 60, 39-40, Sf. Ioan spune: “Grijile episcopului le întrec tot atât de mult pe ale împăratului, așa cum marea zbugiumată și lovită de furtuni nu se poate măsura cu apele umflate ale unui râu”.

<sup>129</sup> *Omilia XV la Epistola II către Corinteni*, PG 61, 508. Aceeași idee și în *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 566: “Cel care este în stare să-și stăpânească propriul suflet și să-l facă să supună și să cârmuiască trupul va fi în stare să-și stăpânească și propria familie. Iar cel care poate să facă aceasta în casa sa, o va face și în orașul său; și, dacă o poate face în orașul său, înseamnă că o va face și [dacă va fi stăpân] peste lumea întreagă”.

<sup>130</sup> Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 284.

înalță i-a făcut chiar fără voia lor să insulte, i-a scos din fire, le-a luat frâul limbii, le-a deschis ușa gurii; sufletul lor, purtat ca de vânt, scufundă corabia în cel mai mare adânc de păcate. Pe un om înconjurat de atât de mari primejdii îl admiri? Un astfel de om spui că merită invidiat sau imitat? Ce nebunie!<sup>131</sup>.

Același îndemn de a fugi de funcțiile înalte îl adresează și conducătorilor bisericești: nu numai că o viață complet dezrobă de păcat este mult mai dificil de menținut atunci când te afli într-o asemenea funcție, dar și pedepsele pe care le atrag asupra lor, păcătuiind, sunt mai grave: “În toată vremea, tu meriți o pedeapsă mai mare decât cel pe care-l osândești. Căci a păcătui tu însuși nu este același lucru cu a cădea din nou în aceleași păcate pentru care l-ai pedepsit tu pe altul, muștrându-l din pricina lor. Vezi cum se agravează învinuirea și crește plata?<sup>132</sup>. Pedepsele cele mai aspre sunt rezervate celor care fac totul pentru a dobândi poziții de conducere în Biserică numai din motive egoiste, împinși de dorința de a parveni: “O! Ce primejdie mare! Ce s-ar putea spune acestor oameni nenorociți, care se aruncă într-o prăpastie atât de adâncă a pedepselor? Ai să dai seama pentru toți cei pe care-i conduci – femeii și bărbații și copiii. Și vrei să-ți vâri capul într-un asemenea foc mare! Mă întreb dacă se va mântui vreunul din acești stăpânitori, atunci când văd cum, aflați față în față cu o astfel de primejdie și cu indiferența din aceste timpuri, totuși se găsesc unii care aleargă și se aruncă pe ei înșiși asupra unei atât de mari poveri a stăpânirii”<sup>133</sup>.

În cele din urmă, conchide Ioan, este mai bine să fii condus decât să conduci. Conducerea nu a fost instituită în beneficiul celor care conduc, ci în beneficiul celor conduși<sup>134</sup>: “Spune-mi, dar, care este menirea stăpânului? Nu este aceea de a-i ajuta pe supușii lui și de a le face bine?”<sup>135</sup>. O cărmuire eficientă și de calitate depinde la modul absolut de o autentică și completă *purtare de grijă* față de cei care se află în poziții de subordonare: “Căci nimic nu va avea putere să atragă discipolii, decât convingerea că superiorul lor le poartă de grijă și că se ocupă de ei, pentru că aceasta este dragostea care întrece priceperea”<sup>136</sup>. (...) Exercitarea acestei responsabilități continue presupune temeri, frământări, renunțări și dificultăți de tot felul<sup>137</sup>.

În această perspectivă, conducătorul trebuie să se îmbrace cu virtuțile creștine. În primul rând curățirea de patimi. Apoi smerenia: “Da, chiar dacă ești înțelept, sau bogat, sau ocupi o funcție înaltă, smerește-ți inima. Nu o lăsa să se umple de mândrie și de gânduri deșarte [...]. Tu să ai mereu cugetul smerit”<sup>138</sup>. Urmează dragostea și faptele bune. În privința dragostei, Ioan spune: “Dacă cel care conduce iubește pe cei conduși, totul rezistă bine.

<sup>131</sup> *Omilia XL la Evanghelia după Matei*, PG 57, 444. A se vedea și *Omilia II la Tit*, PG 62, 672: “Căci puterea duce la multe ispite; ea îl face pe om aspru și nemulțumitor [...], înconjurându-l cu multe prilejuri de a se mânia”, ca și *Omilia I la Tit*, PG 62, 668: “Căci cel ce e necredincios într-o situație personală, va fi cu atât mai necredincios atunci când este înălțat într-o funcție publică. E lucru de mare laudă dacă un om cucernic rămâne așa după ce a ajuns într-o funcție înaltă de conducere. Căci el va fi, dar, mult mai puternic atacat de slava cea deșartă și de iubirea de avuție și de satisfacerea voii sale atunci când funcția lui îi va da putere”, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 284.

<sup>132</sup> *Omilia V la Romani*, PG 60, 424.

<sup>133</sup> *Omilia XXXIV la Evrei*, PG 63, 233. A se vedea, de asemenea, și *Omilia I la Tit*, PG 62, 668: “Drept aceea, sunt peste măsură de uimit să văd că unii dintre ei doresc o povară atât de mare. Om netrebnic și nefericit ce ești, nu vezi ce reprezintă, de fapt, ceea ce dorești tu?”, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 287.

<sup>134</sup> Termenul latin *minister* exprimă foarte bine acest lucru. El înseamnă “cel care slujește”.

<sup>135</sup> *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 366. A se vedea și *Omilia III la Faptele Apostolilor*, PG 60, 37, unde Sfântul Ioan spune, privitor la Biserica Primară: “Pe atunci, autoritatea episcopală (*epistasia*) nu era o chestiune de demnitate [fast și strălucire], ci de proniatoare purtare de grijă (*pronoia*) față de cei păstoriți”.

<sup>136</sup> *Omilia IX la Filipeni*, PG 62, 248.

<sup>137</sup> David C. Ford, *op. cit.*, p. 288.

<sup>138</sup> *Omilia IV la II Corinteni*, PG 61, 426.

Iubirea din partea celor conduși nu este cerută atât de mult cum este cea care trebuie să-l stăpânească pe cel care conduce<sup>139</sup>; cât privește faptele bune, ele sunt necesare oricărei funcții de autoritate: “Spune-mi, dar, care este menirea stăpânului? Nu este aceea de a-i ajuta pe supușii lui și de a le face bine?”<sup>140</sup>. Și iarăși: “Nimic nu este mai dezonorant decât un conducător care nu face poporului său nici un bine”<sup>141</sup>. Aceste virtuți atrag respectul oamenilor. Pe acestea le învață Biserica, acestea trebuie să fie proprii atât conducătorilor eclesiastici, cât și celor statali. Conducătorii care-și vor întemeia autoritatea pe virtuți vor fi cei mai eficienți, nicidecum cei care instituie un regim de teroare: “Nimănui nu-i va fi frică de omul blând și frumos la suflet, dimpotrivă, noi toți îl vom respecta, îl vom cinși și-l vom preamări. Nu vezi tu că omul care pricinuieste înfricoșare este urât și disprețuit de toți”<sup>142</sup>?

Dacă împăratul este un astfel de cârmuitor evlavios, bun și înțelept, aceste virtuți îl împodobesc mai mult decât diadema și purpura. Însă împăratul poate fi, dimpotrivă, opresiv și nedrept. Cum afirma în *Epistola XXIII către Romani*: este adevărat că stăpânirea civilă este de la Dumnezeu, dar asta nu înseamnă că orice stăpânitor a fost hirotonit de El. Atâta vreme cât nedreptatea unui astfel de împărat nu atinge pietatea, creștinul trebuie să suporte cu demnitate asuprirea venită din partea acestuia<sup>143</sup>. În cazul în care stăpânitorul este necredincios, atunci creștinii nu trebuie să i se mai supună. Tâlcuind Matei, 22: 21, Sfântul Ioan Gură de Aur întărește această susținere a sa: “Când auzi pe Hristos spunând: “Dați, deci, Cezarului, cele ce sunt ale Cezarului, află că îți spune să dai Cezarului numai acelea care nu vatămă cu nimic credința; altfel, n-ar mai fi o dajdie și o vamă dată Cezarului, ci diavolului”<sup>144</sup>. Totuși, această nesupunere nu trebuie să îmbrace forma unei revolte, ci doar pe aceea a refuzului de a îndeplini, chiar cu prețul vieții, ceea ce cere împăratul și care vine în contradicție cu credința și morala creștină.

La fel cum e conștient de faptul că împăratul poate fi nedrept, imoral și necredincios, tot astfel știe și că Bisericile din Antiohia și Constantinopol sunt departe de idealul dorit. Moștenind viziunea sa despre Biserică de la înaintașii săi eroici (Iustin, Athenagora, Clement, Origen)<sup>145</sup>, Hrisostom, comparând biserica din timpul său cu cea a acelora, în mod alternativ deplânge și are accese de furie: “Plăgi, mișunând împreună cu bețele de nespun, au venit asupra bisericilor. Posturile cheie au devenit vandabile, de aceea apar nenumărate rele, și nu există nimeni care să redreseze sau care să le înlăture pe acestea. Într-adevăr, dezordinea și-a asumat un fel de metodă și consistență propriei”<sup>146</sup>. Bogăția excesivă, enorma putere, luxul, acestea distrug integritatea Bisericii. Clericii, infestați cu boala “dorinței de stăpânire”, se luptă pentru candidați pe baza preeminenței familiei, a bogățiilor sau a partizanatului. Alții

<sup>139</sup> *Omilia X la Coloseni*, PG 62, 366.

<sup>140</sup> *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 366.

<sup>141</sup> *Omilia VIII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 74.

<sup>142</sup> *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 365.

<sup>143</sup> Cu toată nestrămutata sa convingere legată de necesitatea conducerii civile, care este rânduită spre bunăstarea materială și spirituală a oamenilor, totuși Sfântul Părinte afirmă într-una din omiliile sale că este mai bine să fim lipsiți de conducător decât să avem unul necorespunzător: “Însă poate va spune cineva că există și un al treilea rău [pe lângă acela al absenței unui cârmuitor, ceea ce va duce la anarhie, și cel al neascultării celor supuși sau nesupunerii lor față de stăpânire] – anume, atunci când stăpânitorul este nepriceput. Eu însumi cunosc aceasta, și nu este un rău de neluat în seamă, ci este chiar un rău mult mai mare decât anarhia. *Căci mai bine este să nu fii condus de nimeni decât să fii condus de un om rău*” (*Omilia XXXIV la Evrei*, PG 63, 231). Credem că Ioan afirmă acest lucru luând în considerare calitatea îndoielnică a multor creștini care, la amenințarea unui împărat necredincios și rău, ar fi în stare să-și lepede credința în schimbul vieții.

<sup>144</sup> *Omilia LXX la Evanghelia după Matei*, PG 58, 656.

<sup>145</sup> Cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 74.

<sup>146</sup> *Omilia VI la Efeseni*, PG 62, 48.

susțin candidatura prietenilor, a rudelor, a lingușitorilor, “însă nimeni nu se uită la cel care este într-adevăr calificat”. Ei ignoră, lucru de care Hrisostom se plânge, singura calificare valabilă: “un caracter excelent”<sup>147</sup>. Pe bună dreptate, păgânii ridiculizează întreaga afacere: “Vezi, spun ei, cum toate afacerile între creștini sunt pline de slavă deșartă? Există la ei ambiție și ipocrizie. Despoaie-i de numărul lor, și nu sunt nimic”<sup>148</sup>.

Acea viziune a Bisericii ca o insulă de curățenie în mijlocul unui ocean de nelegiuire și corupție, proprie perioadei persecuțiilor, nu se mai potrivea cu circumstanțele unei religii de stat, ale unei biserici ajunsă dintr-o dată în grațiile împăratului, bogată și puternică. Tocmai împotriva acestei decăderi a Bisericii și a societății creștine a luptat Ioan cu toate puterile sale, dorind ca Imperiul și Biserica să își merite cu adevărat numele de creștine.

### În loc de concluzii

Studiul de față, despre raportul dintre Biserică și Stat în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur, nu se vrea nici pe departe exhaustiv<sup>149</sup>. Există, însă, câteva linii directoare pe care le-am surprins și care sunt definitorii pentru concepția lui Ioan Gură de Aur. Datorită păcatului adamic, o structură ierarhică a Imperiului și a Bisericii este absolut necesar să existe. Fiecare trebuie să fie mulțumit cu locul său și să își facă datoria care îi revine, datorită funcției pe care o deține, *cu toată responsabilitatea și în conformitate cu legea morală creștină*. Stăpânitorii trebuie mai întâi să își stăpânească propriile patimi; numai o astfel de stăpânire interioară asigură succesul stăpânirii asupra celorlalți, stăpânire care vizează binele obștesc, fie că e vorba de cel temporal, aici și acum, fie că e vorba de cel din veșnicie. Deoarece Biserica se apleacă asupra realităților veșnice, ea este superioară Statului, însă nu intervine în problemele care îi revine exclusiv acestuia (cum va face Apusul). Statul trebuie să colaboreze cu Biserica și să îi asigure acesteia toate condițiile necesare pentru ca ea, la rândul ei, să se îngrijească de mântuirea credincioșilor care sunt, în același timp, cetățeni ai Statului. Statul este acum creștin, de aceea, definiția Bisericii ca Trup al lui Hristos se aplică și Statului: împăratul și demnitarii au devenit și ei membre ale Trupului, cu sarcini diferite, dar complementare sarcinilor care le revin membrilor ierarhiei bisericești; împreună, ei trebuie să aibă în vedere un scop eminent soteriologic. Supunerea față de Stat are limitele sale: în cazul unui împărat care emite decrete împotriva credinței, creștinii *sunt obligați* să nu se supună acestora. Nesupunerea este, însă, întotdeauna pașnică, ea nu îmbracă niciodată forma unei revolte.

Proiectul lui Ioan, acela de a reforma societatea creștină urbană, a eșuat. El nu s-a realizat niciodată la scară generală. Eșecul i-a adus multe critici. Un istoric a afirmat că “Ioan a disprețuit cu mândrie bunăvoința curții, pe care se sprijinea înalta sa poziție de episcop, prin idealismul său protestesc”<sup>150</sup>. Altul se întreabă dacă Ioan merită să fie cinstit ca un sfânt și

<sup>147</sup> *Despre preoție*, 3, 15, PG 48, 652.

<sup>148</sup> *Omilia XI la Efeseni*, PG 62, 86.

<sup>149</sup> Există două condiții obiective care ne împiedică să avem astfel de pretenții: 1) imposibilitatea, până în acest moment, de a avea acces la întreaga literatură de specialitate legată de această temă, și 2) neparcurgerea întregii opere hrisostomice, pentru a scoate toate acele citate care au legătură cu raportul Biserică-Stat. Cum spuneam și altundeva, concepția lui Ioan Gură de Aur nu este sistematică, ideile sale sunt răspândite în toată opera sa, de aceea, cercetătorul trebuie să facă munca unei albine.

<sup>150</sup> Otto Seeck, *Geschichte des Untergang der antiken Welt* (6 vol. în 8, Berlin: Siemenroth& Troschel, 1897-1920), 5. 336-337, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 95.

martir sau dacă trebuie să fie condamnat “ca un idealist lipsit de finețe diplomatică, un zelot lipsit de tact, un fanatic incapabil de nuanțe și victimă a propriului său comportament”<sup>151</sup>.

A privi astfel lucrurile înseamnă a bagateliza imensul bine pe care un astfel de om îl poate aduce societății în mijlocul căreia trăiește, înseamnă a considera că, mai presus de sfințenie, stă abilitatea diplomatică, sau că sfințenia presupune această abilitate diplomatică care știe să facă compromisuri și care ar fi (oare?) o cale mai sigură spre îndeplinirea unui astfel de proiect de reformă. La astfel de opinii, o singură ripostă ne vine în minte, pe care abia îndrăznim să o rostim, de teamă să nu fie o blasfemie: Dacă Sfântul Ioan poate fi considerat astfel, ce se poate spune despre Hristos?

### Bibliografie

- ARMSTRONG, Gregory T. – *Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine*, în “Journal of Bible and Religion”, Vol. 32, No.1 (Ian. 1964), p. 3-17.
- BAYNES, Norman H. – *Byzantine Studies and Other Essays*, University of London, The Athlone Press, Londra, 1955.
- BĂBUȘ, Emanoil Pr. Dr. – *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sofia, București, 2003.
- BOWERSOCK, G. W. – *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.*, în “Classical Philology”, Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986), p. 298-307.
- BROWNING, Robert – *The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire*, în “The Journal of Roman Studies”, Vol. 42, Parts 1 and 2 (1952), p. 13-20.
- CAMPENHAUSEN, Hans von – *Părinții greci ai Bisericii*, Editura Humanitas, București, 2005.
- CHIȚESCU, N., Prof. – *Aspecte ale ecleziologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în “Studii Teologice”, Seria II, anul XIV (1962), nr. 7-8, p. 395-413.
- CLARK, Elisabeth A. – *John Chrysostom and the “Subintroductae”*, în “Church History”, Vol. 46, No. 2 (Iunie, 1977), p. 171-185.
- CUSHMAN McGIFFERT, Arthur – *The Influence of Christianity upon the Roman Empire*, în “The Harvard Theological Review”, Vol. 2, No. 1 (Ian., 1909), p. 28-49.
- DAGRON, Gilbert – *Empereur et Prêtre. Étude sur le “césaropapisme” byzantin*, Bibliothèque des Histoires, Éditions Gallimard, 1996.
- DUPLEIX, André – *Un évêque social face à l'Empire*, în *Recherches et traditions. Mélanges pastristiques offerts à Henri Crouzel, s.j.* (Théologie Historique 88), Paris: Beauchesne, 1992, p. 119-139.
- ENACHE, Mihai Doctorand – *Învățătura despre Biserică după Sf. Ioan Gură de Aur*, în “Ortodoxia”, anul XXVI (1974), nr. 1, p. 127-140.
- ESLER, Philip F. – *The Early Christian World*, Vol. II, London and New York, 2000.
- FLICHE, Augustin și MARTIN, Victor – *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 4: *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Bloud & Gay, 1937.
- FORD, David C. – *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Sofia, București, 2004.

<sup>151</sup> Florent van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie: le dossier et les origines d'une légende*, în “Analecta Bollandiana” 97 (1979), 131-159, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 95.

- GABOR, Adrian Preot – *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, [f.a.].
- Idem – *Biserica și Statul în primele patru secole*, Editura Sofia, București, 2003.
- GAUDEMET, Jean – *L'église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Sirey, Paris, 1958, avec mise à jour 1989.
- GEANAKOPOLOS, Deno J. – *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, în “Church History”, Vol. 34, No. 4 (Dec., 1965), p. 384-385.
- GRANT, Robert M. – *Religion and Politic sat the Council of Nicaea*, în “The Journal of Religion”, Vol. 55, No. 1 (Ian., 1975), p. 1-12.
- HALL, Thomas C. – *Christianity and Politics: I. The Hope of the Early Church*, în “The Biblical World”, Vol. 41, No. 1 (Ian., 1913), p. 20-25.
- HUNTSTON WILLIAMS, George – *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, în “Church History”, Vol. 20, No. 3 (Sept., 1951), p. 3-33.
- ICĂ, Ioan I. jr. și MARANI, Germano (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002.
- IONIȚĂ, Viorel Pr. Asist. Dr. – *Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi*, în “Studii Teologice”, Seria II, anul XXXV (1983), nr. 1-2, p. 8-17.
- LEMERLE, Paul – *Istoria Bizanțului*, colecția “Enciclopedia μ”, Universitas, Ed. Teora, București, 1998.
- MAYER, W. și ALLEN, P. – *John Chrysostom (The Early Church Fathers)*, London: Routledge, 2000.
- PAGELS, Elaine – *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, în “The Harvard Theological Review”, Vol. 78, No. 1/2 (Ian.-Apr., 1985), p. 67-99.
- PITSAKIS, Constantinos, G. – *L'ideologie imperiale et le culte de Saint Constantin dans l'Église d'Orient*, p. 253-287, în “Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente”, Estratto, Torino, 2003.
- RAYNER, A. J. – *Christian Society in the Roman Empire*, în “Greece & Rome”, Vol. 11, No. 33 (May, 1942), p. 113-123.
- SESTON, W. – *Constantine as a 'Bishop'*, în “The Journal of Roman Studies”, Vol. 37, Partea 1 și 2, 1947, p. 127-131.
- TRUESDELL MERRILL, Elmer – *The Church in the fourth Century*, în “Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 50 (1919), p. 101-121.
- VASILIEV, A. A. – *History of the Byzantine Empire*, 2 vol., vol. I: *From Constantine the Great to the Epoch of Crusades*, Madison, 1928.
- WILKEN, Robert L. – *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I “Cunctos Populos”*, în “The Harvard Theological Review”, Vol. 73, No. 3/4 (Iul.-Oct., 1980), p. 451-471.
- WOOD, James E. Jr. – *Christianity and the State*, în “Journal of the American Academy of Religion”, Vol. 35, No. 3 (Sept., 1967), p. 257-270.