

Teodosie cel Mare și *Edictul de la Tesalonic* (28 februarie 380) Circumstanțe, comentariu, receptare

Drd. Dragoș BOICU*

Rezumat:

Edictul emis de Teodosie cel Mare la 28 februarie 380 este adesea trecut cu vederea și insuficient cercetat, deși a fost și este considerat un document esențial pentru înțelegerea desfășurării raporturilor dintre Biserică și stat, dar mai ales a modului în care împărații aveau să exercite o influență tot mai mare în viața eclezială în vederea construirii unui Imperiu creștin. Fără pretenția de a reuși întru totul, studiul încearcă să redea contextul publicării rescriptului, precum și modul în care a fost el receptat de către contemporani.

Cuvinte cheie:

Teodosie cel Mare, edict, relație Biserică-Stat, Imperiul Roman.

Sfârșitul secolului al IV-lea se remarcă printr-o efervescență care animă viața bisericească și care își lasă puternic amprenta asupra raporturilor dintre Biserică și Stat. Dacă modul în care a fost înțeleasă această colaborare de reprezentanții Bisericii reprezintă o temă predilectă a istoriografiei bisericești din România, felul în care a intervenit factorul secular în reglementarea activității Bisericii este adesea neglijat.

Contextul emiterii

Din punct de vedere politic, Imperiul Roman se afla în plină criză după invazia goților. Desemnat de împăratul Grațian (367-383) drept august al Orientului, Teodosie cel Mare (379-395) înregistrează câteva victorii în luptele cu goții, ceea ce îi asigură o neașteptată popularitate și o creștere a autorității sale. Dar toate eforturile militare se dovedeau insuficiente pentru salvarea Illyricului. De aceea, nevoia de consolidare a Imperiului impunea reacția puterii seculare la toate problemele

* Dragoș Boicu, doctorand al Facultății de Teologie *Andrei Șaguna* din cadrul Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. E-mail: dragosbcu@yahoo.com.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

cu care se confrunta statul, inclusiv cele religioase¹. Ca o dedublare a funcției de „pontifex maximus” – păstrată încă în titulatura oficială –, începând cu Constantin cel Mare (306-337), monarhul creștin își rezervase dreptul de a gestiona aspecte ale vieții bisericești care afectau mai mult sau mai puțin direct Imperiul. Astfel, în decursul a 50 de ani, împărații își înțeleg această autoritate fie ca ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός [episcop al celor aflate în afara (Bisericii)]², fie ca *episcopus episcoporum* [episcop al episcopilor], respectiv *iudex iudicum a deo datorum* [judecător al judecătorilor (asupra) celor date de Dumnezeu]³, ceea ce ar fi dus la dezvoltarea unei „kaiserliche Synodalgewalt” cu care monarhul a acționat asupra și, uneori, împotriva Bisericii⁴, care pare să nu își fi înțeles menirea de arbitru și chemarea eshatologică, sucombând în fața tentației de a deveni o instituție imperială.

Nu trebuie să uităm că Noua Romă devenise din timpul lui Constanțiu (337-361) un exponent prin excelență nu doar al creștinismului de factură semiariană și eunomiană, ci și al unei teologii politice aparte. În virtutea subordinaționismului, teoreticienii semiarieni, începând cu Eusebiu de Cezareea propun un sistem politic care oglindește eroarea dogmatică, imaginând un lanț de delegări succesive: Dumnezeu-Tatăl – Hristos-Fiul, Cel asemănător după ființă (homoiousios) – împăratul cel asemănător după lucrare Fiului (homoionergos), care reprezintă, la rândul lui, un model demn de urmat pentru supușii săi⁵. Această concepție oferea suportul teologic și ideologic necesar pentru manifestările autoritare ale împăratului în viața Bisericii,

¹ R.M. Errington, *Roman imperial policy from Julian to Theodosius*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006, p. 213.

² Eusebius de Cezareea, *Vita Constantini*, IV, 24, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești (PSB)*, vol. 14, trad. Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Emilian Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 168.

³ A se vedea studiul lui Klaus M. Girardet, „Kaiser Konstantius II. als «Episcopus Episcoporum» und das Herrscherbild des kaiserlichen Widerstandes” în *Historia*, nr. 1/1977, p. 95-128 sau cercetarea lui Hans Hubert Anton „Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert” în *Zieschrift für Kirchengeschichte*, 1977, p. 38.84.

⁴ Conceptul de „kaiserliche Synodalgewalt” (autoritate imperială asupra sinodului) își are originea ca și cel de „Reichskirche” în istoriografia germană care transpunea în secolul al IV-lea realități trăite la finalul veacului al XIX-lea, încercând să reconstruiască o relație Biserică-stat după modelul raportului din timpul celui de-al Doilea Reich. Devenite normă pentru școala germană, cele două concepte sunt nelipsite din expunerile vieții bisericești din secolele IV-V și sunt îmbrățișate de tot mai mulți cercetători ai Antichității târzii.

⁵ „Numai El e adevărata putere și izvorul adevăratei dreptăți; El, Tatăl Cuvântului și al înțelepciunii, Izvorul luminii și al vieții, Iconomul adevărului și al virtuții, însuși Îndrumătorul împărăției Sale și a toată cărmuirea și investitura”, Eusebiu de Cezareea, *De laudibus*, 3, 7, în vol. cit., p. 195. Pentru amănunte asupra teologiei politice a lui Eusebiu a se vedea argumentarea lui Erik Peterson în studiul „Der Monotheismus als politisches Problem” în Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften. Band 1: Theologische Traktate*, Echter Verlag, Würzburg, 1994, p. 50 ș.u.

ceea ce avea să plaseze pe poziții opuse capitala și celelalte provincii ale Imperiului. Așa cum a dovedit istoria, nu doar teologia politică a lui Eusebiu de Cezareea sau cea semi-ariană aveau o slăbiciune pentru un monarh quasi-divin, ci Biserica în ansamblul ei este predispusă să îmbrățișeze o astfel de validare a rolului predominant, aproape sacerdotal, al monarhului.

Mai trebuie menționat că la acel moment situația religioasă din Orient era puternic animată de conflictul dogmatic dintre susținătorii consubstanțialității celor trei Persoane dumnezeiești și subordinaționiști, conflict reaprins de politica de relaxare⁶ a măsurilor luate împotriva „turbulenților” episcopi niceeni, care acum jubilau și nu ezitau să arate că moartea cumplită a lui Valens fusese o pedeapsă pe măsura ereziei pe care o susținuse⁷.

Conflictul teologic și ideologic era adâncit de lupta surdă pentru deținerea autorității în Orient, loc disputat deja între alexandrini și antiohieni, iar un al treilea concurent era deja prea mult. De aceea cele două scaune apostolice vor încerca să exercite o influență cât mai mare asupra capitalei pentru a o transforma într-un simplu satelit al uneia sau alteia dintre cele două metropole creștine și al direcției ei teologice. Deși Constantinopolul deținea statutul de reședință imperială și de capitală a părții orientale a Imperiului, metropola în plină ascensiune fusese doar tranzitată de împărați în ultimii 50 de ani. Cu toate acestea, însemnătatea politică emergentă a scaunului episcopal al Noii Rome era de netăgăduit și, în același timp, incompatibil cu statutul de episcopie sufragană a mitropoliei de Herakleia⁸. Însă constituirea unui nou centru de referință pentru creștinătatea răsăriteană contravenea intereselor scaunelor apostolice ale Alexandriei, Antiohiei și mai ales al Romei (Ierusalimul era aproape lipsit de orice autoritate concretă, situația fiind îndreptată abia la Sinodul de la Chalcedon din 451). Acest fapt era cu atât mai supărător cu cât disensiunile dogmatice, care dominau discursul teologic, aveau implicații directe și repercusiuni concrete în viața politică a Imperiului.

⁶ Socrates, Sozomen și Teodoret țin să amintească de un edict emis de Grațian după moartea lui Valens prin care se acorda libertate religioasă și erau rechemăți din exil ierarhii niceeni, deși se pare că Valens însuși dăduse o dispoziție asemănătoare cu cel puțin un an înainte (377) cf. Socrates, *Historia Ecclesiastica (HE)*, IV, 35, PG 67, col. 556 și Fer Ieronim, *Chron. ad. ann. 378*, în *Eusebii Chronicorum Lib. II*, PL 27, col. 508.

⁷ Teodoret de Cyr, *Historia Ecclesiastica HE*; V, 1, 1, PG 82, col. 1197, trad. rom.: *Istoria Bisericească (HE)*, trad. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, în *PSB 44*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 199: „Cum rabdă Domnul Dumnezeu atâta vreme pe cei ce se ridică contra Lui și cum pedepsește pe cei ce nu folosesc la timp îndelunga Lui răbdare, ne-a arătat așa de limpede împăratul Valens, cel ce a făcut și a suferit unele ca acestea”, făcând referire la sfârșitul descris în IV, 32, col. 1196 (t.r. IV, 36, p. 197).

⁸ Peter Schreiner, *Konstantinopel. Geschichte und Archäologie*, C.-H. Beck Verlag, München, 2007, p. 98.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

Din toate aceste motive, situația religioasă neclară și, deopotrivă, delicată ajunge să fie un alt motiv, pe lângă cel politic și militar, pentru care Teodosie își amână venirea în capitală după învestirea în funcția de august și preferă stabilirea centrului de operațiuni la Tesalonic, în Illyria⁹, transferată temporar în jurisdicția răsăriteană. Cu alte cuvinte, reținerea de a se instala în capitală trebuie privită ca un act de prudență al celui care, crescut într-un mediu de relativă pace eclezială, era predispus la subestimarea crizei religioase din Orient.

Nu avem de ce să credem că acest împărat ar fi fost mai implicat sau mai în cunoștință de cauză în problemele doctrinare decât ar fi fost predecesorii săi și, tocmai de aceea se poate pune sub semnul întrebării dacă, înainte de venirea la Tesalonic, Teodosie s-ar fi considerat în mod conștient „mai degrabă un «nicean», decât un «creștin»”¹⁰. Istoricii Socrates și Sozomen subliniază formația niceană a lui Teodosie, primită de la părinții săi puternic atașați învățaturii homoousiene¹¹. Același lucru ar trebui să îl sugereze dialogul dintre împăratul bolnav și episcopul Acholius¹² al Tesalonicului pe care îl redă Socrates: ierarhul este chemat să desăvârșească instruirea neofitului și să officieze Botezul, dar „mai întâi l-a întrebat ce doctrină îmbrățișează”¹³. Abia confirmarea „creinței transmise de la bun început prin apostoli și reafirmată de Sinodul de la Niceea”¹⁴, pe care o face episcopul, îl convinge pe Teodosie să primească Taina Sfântului Botez din mâinile sale.

Totuși, un episod relatat de Sozomen pare să contrazică această convingere dogmatică fermă. Câteva luni mai târziu, sub impresia puternică creată de Eunomiu în Constantinopol, al cărui renume ajunge și la curtea lui Teodosie, împăratul se arată dispus a se întâlni cu vestitul eretic¹⁵. În această situație, împărăteasa Flacilla, puternică susținătoare a învățaturii de la Niceea, temându-se ca nu cumva soțul ei să fie amăgit de discursul și elocința lui Eunomiu și să cadă din dreapta credință, împiedică întrevăderea dintre cei doi¹⁶. Acest lucru nu relevă doar lipsa

⁹ R.M. Errington, *op. cit.*, p. 214.

¹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹¹ Socrates, *HE*, V, 6, col. 572: „ἀνωθεν μὲν ἐκ προγόνων χριστιανὸς ὑπάρχων, καὶ τῆ τοῦ ὁμοουσίου πίστει προσκείμενος”; Sozomen, *Historia Ecclesiastica (HE)*, VII, 5, PG 67, col. 1424: „ἐκ προγόνων γὰρ χριστιανίζων κατὰ τὸ δόγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου”.

¹² Numele este prezent la Socrates, Sozomen și în diferite alte surse și sub forma de Ascholius, dar spre a conferi o relativă consecvență textului, vom folosi doar varianta păstrată în textele latine.

¹³ Socrates, *HE*, V, 6, col. 572.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sozomen, *HE*, VII, 6, col. 1428: „φήμη δὲ τούτων καὶ εἰς βασιλέα ἦλθε, καὶ συγγενέσθαι αὐτῷ ἔτοιμος ἦν”.

¹⁶ *Ibidem*: „Ἀλλ’ ἡ βασιλὶς Πλακίλλα ἐπέσχε, σπουδῆ ἀντιβολουῦσα. Πιστοτάτη γὰρ οὔσα φύλαξ τοῦ δόγματος, τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου, ἔδειδε μὴ, ὡς εἰκός, ἐν διαλέξει παραπεισθεῖς ὁ ἀνήρ, μεταβάλοι εἰς τὴν αὐτοῦ δόξαν”.

Drd. Dragoș Boicu

de pregătire teologică, ci mai ales labilitatea și nestatornicia în învățătura pe care și-o asumase și o impusese întregii populații a capitalei. Pe de altă parte, evidențiază rolul pe care îl joacă Flacilla, prima soție a lui Teodosie, în impunerea formulei atanasiene.

Thomas Hodgkin afirmă că Teodosie pare să nu se fi raliat vreuneia dintre facțiunile creștine până în momentul îmbolnăvirii, deși fusese de mic educat în spiritul învățăturii de la Niceea, însă abia pe patul suferinței, crezând că va muri, primește botezul din mâinile lui Acholius¹⁷.

Putem concluziona că, deși crescut într-o familie creștină cu profunde convingeri homousiene¹⁸, abia în urma șederii îndelungate la Tesalonic în compania episcopilor niceeni, aflați sub ascultarea papei Damasus, dar și a curții imperiale care era în mare majoritate apuseană (mai ales hispanică¹⁹), Teodosie îmbrățișează definitiv creștinismul de această nuanță, însă fără a fi cu totul statornic.

Catalizatorul deciziei sale nu poate fi decât confruntarea cu situația doctrinară conflictuală a Bisericii Răsăritene. Presupunem că sub îndrumarea episcopului Acholius, adept fidel al formulei homousios, Teodosie nutrește revigorarea imperiului pe baza unei Biserici unificate doctrinar, care ar fi capabilă să ofere o fermă susținere morală a deciziilor imperiale. În mod firesc, acest lucru s-ar fi realizat după modelul inaugurat de Constanțiu și care a devenit deja tradițional: era nevoie ca toți supușii să împărtășească convingerea dogmatică a împăratului²⁰.

Cu privire la politica religioasă a lui Teodosie ne atrage atenția în mod deosebit modul energetic și dur în care împăratul a tratat problema toleranței religioase, un mod care se dovedește tot mai autoritar odată cu trecerea anilor. S-ar putea spune chiar că, pentru prima dată în istoria Imperiului creștin, s-a făcut o încercare sistematică de a coordona și de a folosi toate posibilitățile oferite de autoritatea administrației seculare, pentru a-i sprijini în sânul Bisericii pe cei care aderau la poziția doctrinară favorizată de împărat. Acest lucru reiese din analiza priorităților lui Teodosie: era foarte preocupat ca reprezentanților săi în teritoriu să le fie date directive juridice clare, pentru a fi sigur că doar cei pe care îi sprijinea vor dobândi controlul total al bisericilor din metropolele și orașele Imperiului²¹.

¹⁷ Thomas Hodgkin, *The dynasty of Theodosius or, Eighty years' struggle with the Barbarians*, editor Henry Frowde, Oxford University Press, London, 1889, p. 108-109.

¹⁸ Vezi supra, n. 11.

¹⁹ Prezența acestui grup este afirmată cu convingere de André Piganiol, *L'Empire Chrétien (325-395)*, ed. a II-a, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p. 238, dar contestată de Gonzalo Bravo, *Teodosio. Último emperador de Roma, primer emperador católico*, Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2010, p. 94-100.

²⁰ R.M. Errington, *op. cit.*, p. 215.

²¹ *Ibidem*, p. 216.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

R.M. Errington afirmă chiar că în spatele acestor măsuri religioase, se găsea un scop strict politic, dar care era imposibil de realizat fără evitarea dezastruoasei competitivități ecleziale, ce caracterizase ultimele decenii²².

Spre sfârșitul anului 379 romanii înregistrează o serie de victorii împotriva goșilor și, dat fiind că Tesalonicul urma să fie restituit împreună cu Illyricul jurisdicției lui Grațian îndată după terminarea crizei militare, Teodosie trebuia să se gândească la inevitabila mutare a întregii Curți imperiale la Constantinopol, eveniment pentru care locuitorii capitalei trebuiau pregătiți printr-o serie de măsuri menite să reliefeze interesul anume al noului august pentru afacerile Noii Rome²³. În așteptarea momentului prielnic pentru abordarea problemelor Bisericii, augustul Orientului își începe legislația cu un edict (17 iunie 379), prin care se precizau îndatoririle marelui preot păgân (alytarhes), care prezida jocurile olimpice din Antiohia²⁴.

Amintisem că politica religioasă din Imperiu cunoștea o relativă relaxare după edictul emis de Grațian în toamna anului 378, care se pare că fusese precedat de un act similar al lui Valens însuși: episcopilor niceeni li se permitea întoarcerea din exil, acordându-se aproape tuturor cultelor creștine posibilitatea de exercitare a cultului (cu excepția eunomienilor, photinienilor și maniheilor²⁵).

Această situație nu va dura însă mult timp, întrucât la 3 august 379 Grațian va emite în numele său și al celorlalți auguști un nou decret menit să reglementeze viața religioasă din Imperiu: revocă edictul anterior, anulează dreptul de posesie a lăcașurilor de cult și interzice organizarea manifestărilor cultice de către grupările eretice²⁶, îndeosebi de către donatiștii din nordul Africii²⁷.

Deși nu avem de-a face cu un rescript cu aplicare pe scară largă, legea dată de Grațian vădește susținerea acestuia pentru niceeni, iar Teodosie va căuta să facă

²² *Ibidem*.

²³ Idem, „Church and State in the First Years of Theodosius I”, în *Chiron*, nr. 27 (1997), p. 36.

²⁴ *Codex Theodosianus (CTh.)*, X, 1.12 (<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod>).

²⁵ Socrates, *HE*, V, 2, col. 568.

²⁶ *CTh.*, XVI, 5.5: „Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. ad Hesperium praefectum praetorio. Omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisquis opinionem plectibili ausu dei profanus inminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat. Quisquis redempta venerabili lavacro corpora reparata morte tabificat, id auferendo quod geminat, sibi solus talia noverit, alios nefaria institutione non perdat. Omnesque perversae istius superstitionis magistri pariter et ministri, seu illi sacerdotali adsumptione episcoporum nomen infamant seu, quod proximum est, presbyterorum vocabulo religionem mentiuntur, seu etiam se diaconos, cum nec christiani quidem habeantur, appellant, hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant. Denique antiquato rescripto, quod apud Sirmium nuper emersit, ea tantum super catholica observatione permaneant, quae perennis recordationis pater noster et nos ipsi victura in aeternum aequae numerosa iussione mandavimus. Dat. III non. aug. Mediolano, acc. XIII kal. sept. Auxonio et Olybrio cons.”

²⁷ Pierre Maraval, *Théodose le Grand (379-395). Le pouvoir et la foi*, Fayard, Paris, 2009, p. 103.

Drd. Dragoș Boicu

un gest similar, de și mai mare anvergură²⁸, realizat prin publicarea edictului de la Tesalonic la 28 februarie 380²⁹:

Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae.

Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.

Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.

Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons.

Împărații Grațian, Valentinian și Teodosie, către poporul orașului Constantinopol:

Dorim ca toate popoarele, pe care clemența noastră le conduce cu dreaptă măsură, să trăiască în acea credință pe care dumnezeiescul apostol Petru a predat-o romanilor; transmisă de la el până acum și pe care o urmează în chip limpede papa Damasus și Petru episcopul Alexandriei, bărbat de sfințenie apostolică. Aceasta înseamnă să credem, conform rânduielii apostolice și învățaturii evanghelice, într-o singură dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de aceeași slavă în Sfânta Treime.

Poruncim ca cei ce respectă această lege să îmbrățișeze numele de creștini catolici [ortodocși], iar ceilalți rămași, nechibzuiți și nebuni, să fie socotiți drept eretici pentru că susțin infamia învățaturii eretice și nici adunările lor să nu primească numele de biserică. Aceștia vor fi pedepsiți întâi de toate prin răzbunarea dumnezeiască, iar apoi prin acțiunea noastră de represiuie pe care am început-o din cereasca voință.

Dat la 28 februarie la Tesalonic, fiind consuli împărații Grațian pentru a cincea oară și Teodosie.

²⁸ Harmut Leppin, *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum Christlichen Imperium*, Primus Verlag, Darmstadt, 2003, p. 71.

²⁹ *CTh.*, XVI, 1.2.1; variante de traducere în limba română ale acestui text pot fi găsite la: Prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381): Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul Constantinopolitan”, în *ST*, nr. 5-6, 1969, p. 343; Pr. Vasile Muntean, „Edictele religioase ale lui Teodosie cel Mare”, în *MB*, nr. 4-6, 1974, p. 223-224; la Casiodor, *Istoria Bisericească*, traducere de Liana și Anca Manolache, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, în *PSB*, vol. 75, București, 1988, cartea a IX-a, cap. VII, p. 344; Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare (379-395)*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 100; și Pr. Prof. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. I, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, p. 364.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

Data emiterii și relația cu botezul

Înainte de a examina textul decretului se cuvine a ne opri asupra a două probleme legate de data emiterii acestui document: determinarea exactă a zilei în care este publicat edictul, respectiv dacă avem sau nu de-a face cu un document condiționat de botezul lui Teodosie.

În ce privește chestiunea datării exacte, observăm că mulți istorici, între care chiar nume mari, precum Charles Pietri³⁰, datează edictul pentru 27 februarie 380, cu care echivalează „dat. III kal. mar.”, ceea ce ar fi principial corect potrivit formulei de calcul: $indice(X)-2 = zile\ r\ddot{a}mase\ din\ luna\ precedent\ddot{a}$ (în cazul nostru $3-2=1/27$ februarie), dar, întrucât anul 380 era un an bisect, ziua rămasă din luna februarie nu este 28, ci 29. Prin urmare, ziua în care a fost publicat edictul este cea de 28 februarie.

Nu la fel de simplă se dovedește clarificarea celei de-a doua probleme. În mod convențional se afirmă că documentul de la 28 februarie 380 a fost emis de Teodosie după botezul său, primit în urma unei suferințe grave ce părea să-i fie fatală³¹.

Din cele 3 istorii bisericești „sinoptice” doar Socrates și Sozomen ne oferă informații privind îmbolnăvirea și botezul lui Teodosie³². Socrates, concentrându-se mai mult asupra dialogului dintre împărat și episcopul Tesalonicului, nu insistă prea mult asupra cronologiei: „[...] a sosit în Tesalonic [și], fiind cuprins de boală acolo, a cerut să fie învrednicit de botezul creștin [...] refăcându-se după boală, nu după multe zile s-a dus în cetatea lui Constantin, în ziua a douăzeci și patra a lunii noiembrie...”³³.

Sozomen preia textul lui Socrates și îl completează: „[...] el se duse la Tesalonic. Acolo, îmbolnăvindu-se, a fost instruit în tainele creștine și apoi [a fost]

³⁰ Charles Pietri, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, în *Epektasis*, Paris, 1972, p. 627-628; idem, „Die kaiserliche Gesetzgebung: das Christentum als Staatreligion”, în *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, vol. 2, editori Charles și Luce Pietri, Ed. Herder, Freiburg, 2005, p. 449. Această datare se regăsește chiar și în cercetări recente, precum cea a lui Hartwin Brandt, *Das Ende der Antike. Geschichte des spätromischen Reiches*, ed. a IV-a, C.H. Beck Verlag, München, 2010, p. 61, respectiv cea a lui István Pásztori-Kupáan, „The formation and ecumenical importance of the so-called Nicaeno-Constantinopolitanum”, în *RES*, nr. 1/2011, p. 27.

³¹ Albert Guldenpenning, J. Ifland, *Der Kaiser Theodosius der Große. Ein Beitrag zur Römischen Kaisergeschichte*, edit. Max Niemeyer, Halle, 1878, p. 75-76; Thomas Hodgkin, *op. cit.*, p. 108-109; Hartwin Brandt, *op. cit.*, p. 61; István Pásztori-Kupáan, art. cit., p. 27.

³² Deși cunoaște cele două istorii ale lui Socrate și Sozomen, Teodoret de Cyr alege să nu relateze în lucrarea sa nimic cu privire la botez sau edict.

³³ Socrates, *HE*, V, 6, col. 572-573: „[...] τὴν Θεσσαλονικέαν καταλαμβάνει, ἐκεῖ τε ἀρρώστια περιπεσών, ἀξιωθῆναι τοῦ χριστιανικοῦ βαπτίσματος [...] Ἀναρρώσθεις οὖν ἐκ τῆς νόσου, μετ’ οὐ πολλὰς τὰς ἡμέρας ἐπὶ τὴν Κωνσταντίνου πόλιν ἔρχεται, περὶ τὴν τετάρτην καὶ εἰκάδα τοῦ Νοεμβρίου μηνός”.

botezat de Acholius, episcopul acelei cetăți, după care s-a însănătoșit [...] iar întrucât a considerat a fi mai bine a propune supușilor părerea [sa] referitoare la cele dumnezeiești, ca să nu pară că a constrâns mulțimile [sau că] observarea datoriilor religioase le-a fost impusă împotriva voinței lor, a emis o lege la Tesalonic către poporul din Constantinopol, căci realizase că de la acea cetate căreia totul îi era supus actul va ajunge limpede în scurt timp și în celelalte orașe³⁴.

Astfel convenționala ordine cronologică pare a fi sugerată de textul lui Sozomen, care, la o primă vedere, afirmă că edictul este emis după botez, iar la puțină vreme după publicarea lui în Constantinopol, Teodosie vine el însuși în capitală³⁵.

Sesizăm întâi de toate că textele atestă practica botezării pe patul de moarte, foarte frecventă chiar și la sfârșitul secolului al IV-lea. Amânarea botezului până în ultimul moment devine, odată cu Constantin³⁶, un veritabil obicei în rândul împăraților. Constantin primește și el botezul pe patul morții la începutul lunii noiembrie 361 din mâinile episcopului semi-arian Euzoios al Antiohiei³⁷, iar Valentinian al II-lea moare ca simplu catehumen³⁸. Ca și tatăl său³⁹, Teodosie însuși amână baia celei de-a doua nașteri până când crede că este pe moarte.

Putem presupune că suferința împăratului era mai mult decât gravă dacă l-a determinat să ceară botezul. Această stare malativă era neîndoielnic incompatibilă cu guvernarea Imperiului și, pornind de la această premisă, s-a încercat stabilirea cât mai precisă a perioadei în care împăratul a fost bolnav. Wilhelm Enßlin, urmându-i lui Otto Seeck, indică două astfel de intervale: fie între 19 august 379 și 6 ianuarie 380, fie cel dintre 20 septembrie și 16 noiembrie 380⁴⁰, în decursul cărora nu avem nicio știre despre Teodosie sau vreun act emis de acesta. Totodată Zosima⁴¹ și Iordanes⁴² oferă indicii că Teodosie era în plină acti-

³⁴ Sozomen, *HE*, VII, 4, col. 1424: „[...] ἦκεν εἰς Θεσσαλονίκην. Νόσω δὲ περιτεσὼν ἐνταῦθα, μυσταγωγούντος αὐτὸν Ἀσκολίου τοῦ τῆδε ἐπισκόπου, ἐμυήθη, καὶ ῥᾶον ἔσχεν. [...] Λογισάμενος δὲ ἄμεινον εἶναι, προαγορευῶσαι τοῖς ὑπηκόοις ἦν ἔχει περὶ τὸ θεῖον δόξαν ὥστε μὴ βιάζεσθαι δοκεῖν ἀθρόον ἐπιτάττοντα παρὰ γνώμην θρησκευεῖν, νόμον ἐκ Θεσσαλονίκης προσεφώνησε τῷ δήμῳ Κωνσταντινουπόλεως· συνείδε γὰρ ἐνθὲνδε, ὡς ἀπὸ τινος ἀκροπόλεως τῆς πάσης ὑπηκόου, καὶ ταῖς ἄλλαις πόλεσι δῆλην ἔσεσθαι ἐν τάχει τὴν γραφήν”.

³⁵ *Ibidem*, VII, 5: „ταῦτα νομοθετήσας, οὐ πολλῶ ὕστερον ἦκεν εἰς Κωνσταντινούπολιν”.

³⁶ Constantin cel Mare (306-337 d. Hr.) este botezat pe patul morții de către episcopul semi-arian Eusebiu de Nicomidia la 20 mai 337, cu o zi înainte de moarte.

³⁷ Cf. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, n. 88 la Teodoret de Cyr, *HE*, II, 32, t.r., p. 131.

³⁸ Boniface Ramsey O.P., *Ambrose*, ed. a II-a, Ed. Routledge, New York, 2002, p. 36.

³⁹ Thomas Hodgkin, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁰ Wilhelm Enßlin, „Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius der Große”, în *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 2/1953, p. 18.

⁴¹ Zosima, *HN*, IV, 31, 2, edit. Ludovicus Mendelssohn Leipzig, 1887, p. 186.

⁴² Iordanes, *Getica*, XXVII, în *PL* 69, col. 1271.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

vităte încă de la sfârșitul iernii, cu atât mai mult în primăvara și vara anului 380, dovedind că starea sănătății împăratului încă nu se deteriorase într-atât, încât să se considere pe moarte. Părintele Profesor Vasile Munteanu își exprimă și el rezerva față de informația lui Sozomen, arătând că nu se cunoaște perioada exactă a anului în care împăratul se îmbolnăvise atât de grav⁴³. Pe de altă parte, dacă ținem cont de acele „nu puține zile” menționate de Socrates și de al doilea interval marcat de tăcerea documentară, putem fixa îmbolnăvirea și data botezării lui Teodosie cândva după 20 septembrie 380. Pierre Maraval restrânge perioada și plasează evenimentul în octombrie 380⁴⁴.

Prin urmare, cronologia sugerată de Sozomen nu reflectă realitatea. Observăm, de fapt, că cele două texte paralele fac trimitere către două evenimente distincte care ar preceda plecarea spre Constantinopol. Socrates se referă în mod expres la botezul lui Teodosie, în vreme ce Sozomen ne vorbește despre edict. Urmându-l îndeaproape pe Socrates, Sozomen plasează botezul lui Teodosie în strânsă legătură cu îmbolnăvirea augustului pe când era la Tesalonic. Dar cu toate acestea, Sozomen nu pare să privească rescriptul ca pe o consecință directă a botezului, ci mai degrabă îl situează în strânsă legătură cu sosirea în Constantinopol, ca justificare pentru modul în care avea să acționeze o dată ajuns în capitală⁴⁵. Singura cale de armonizare a celor două texte este considerarea fragmentului „iar întrucât a considerat a fi mai bine a propune supușilor părerea [sa] referitoare la cele dumnezeiești, ca să nu pară că a constrâns mulțimile [sau că] observarea datoriilor religioase le-a fost impusă împotriva voinței lor, a emis o lege la Tesalonic către poporul din Constantinopol, căci realizase că de la acea cetate, căreia totul îi era supus actul va ajunge limpede în scurt timp și în celelalte orașe” drept o interpolare în textul preluat de la Socrates, care apare ca o urmare a dialogului purtat de Teodosie cu Acholius. Dar, împletind propriile informații cu cele din textul lui Socrates, Sozomen deformează desfășurarea evenimentelor, întrucât nu putem echivala acel „nu mult timp după” cu intervalul dintre edictul datat la 28 februarie și intrarea în Constantinopol la 24 noiembrie.

Cronologia pe care o putem reconstrui în virtutea acestei teorii este următoarea: în plină campanie antigotă Teodosie emite edictul de la Tesalonic în februarie 380, iar după ce se îmbolnăvește destul de grav în toamna aceluiași an (cel mai probabil octombrie) primește Taina Sfântului Botez din mâinile episcopului Acholius, pentru ca după câteva săptămâni de convalescență să se îndrepte spre Constantinopol, unde ajunge la 24 noiembrie 380.

⁴³ Pr. Vasile Munteanu, „Edictele religioase ale lui Teodosie cel Mare”, în *MB*, nr. 4-6/1974, p. 224.

⁴⁴ P. Maraval, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁵ R.M. Errington, „Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I”, în *Klio*, nr. 2/1997 (79), p. 416.

Wilhelm EnBlin explorează și mai mult această ipoteză și ajunge să se întrebe dacă nu cumva în dialogul dintre Acholius și Teodosie redat de Socrates, răspunsul episcopului presupune deja o cunoaștere a rescriptului⁴⁶. Întrebat fiind de împărat ce fel de credință îmbrățișează (ποίαν πίστιν ἠσπάζετο). Acholius face o afirmație din care observăm că reia în mare ideea centrală a documentului teodosian – caracterul apostolic al învățaturii, drept criteriu care validează și legitimează doctrina creștină autentică: „învățătura arienilor nu a ajuns la populațiile din Illyric⁴⁷ și nici inovația născută de la acesta [Arie] nu s-a întărit (încă) ca astfel să înșface Biserica, ci au rămas (statornice) păzind neclintit credința de sus care a fost transmisă dintru început de apostoli și care a fost confirmată de sinodul de la Niceea”⁴⁸. Trebuie remarcat însă că Acholius – sau Socrates prin intermediul lui Acholius – aduce în discuție un nou element, și anume confirmarea acestei doctrine apostolice de către sinodul de la Niceea. Este însă greu de apreciat dacă în acea „ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἀποστόλων παραδοθεῖσαν πίστιν” avem sau nu de-a face cu o reală aluzie (a episcopului) la rescript sau doar cu o proiectare în trecut a informațiilor aflate ulterior (realizată de istoric).

Astfel, fixarea botezului și a convalescenței în preajma datei publicării edictului de la Tesalonic este pur și simplu eronată. Cele două evenimente sunt independente, documentul cu conținut religios discriminator fiind emis cu o jumătate de an înainte ca Teodosie să fi îmbrățișat în mod solemn și oficial creștinismul de factură niceeană. Prin urmare nu avem de-a face cu un gest condiționat de primirea botezului ca obligație morală a proaspătului botezat de a repune în drepturi Biserica a cărei învățături o mărturisea. Din contră, adaosul din textul lui Sozomen arată că nu putem subestima inițiativa lui Teodosie în elaborarea documentului, fără prea mari influențe din partea clerului macedonean.

Comentariu

Revenind asupra conținutului decretului, observăm contrastul dintre destinatarii menționați în adresa documentului: „*către poporul orașului Constantinopol*” și formula: „*dorim ca toate popoarele*”. Cum se explică acest lucru și cui îi este destinat

⁴⁶ Wilhelm EnBlin, art. cit., p. 22.

⁴⁷ Pentru a înțelege exagerarea lui Acholius a se vedea, pe scurt, acțiunile ariene în Illyric și eforturile de restabilire a formulei de la Niceea în acele provincii la Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 148-154.

⁴⁸ Socrates, *HE*, V, 6, col. 572-573: „οὐ παρήλθεν ἡ Ἀρειανῶν δόξα κατὰ Ἰλλυριῶν ἔθνη οὐδὲ ἴσχυσε συναρπάσαι ἢ παρ' ἐκείνου γεγενημένη καινοτομία τὰς τῆδε Ἐκκλησίας, ἀλλὰ φυλάσσοντες ἀσάλευτον τὴν ἄνωθεν μὲν καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἀποστόλων παραδοθεῖσαν πίστιν, ἐν δὲ τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ βεβαιωθεῖσαν”.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

de fapt? Pierre Maraval arată că în Antichitatea târzie cea mai mare parte a legilor emise erau cunoscute doar de funcționarii zonelor unde erau trimise, și spre deosebire de acestea edictul se dorea cunoscut și de către restul populației. Sozomen ne oferă un indiciu în plus despre intenția augustului când afirmă că Teodosie a emis legea la Tesalonic și a făcut-o publică în Constantinopol, pentru ca din capitala Imperiului să se răspândească cât mai grabnic până la marginile acestuia⁴⁹, familiarizându-i pe supușii săi cu mărturisirea de credință normativă a celor doi ierarhi menționați. O altă explicație ar fi aceea că locuitorii Noii Rome erau considerați drept reprezentanții întregii populații din Imperiu, iar abjurarea arianismului de către aceștia echivala cu întoarcerea tuturor „romanilor” la dreapta credință⁵⁰. De aceea Constantinopolul era locul unde trebuia întâi de toate restabilită ordinea și unde era necesară concentrarea efortului politic⁵¹.

În ciuda aparențelor, Teodosie se adresează doar creștinilor, scopul său fiind acela de a defini, din punctul de vedere al împăratului, ceea ce sunt creștinii ortodocși. Doar acestor supuși le „poruncește”, iar despre cei ce practică alte religii nu spune nimic. Cel mult putem ghici în acel „(noi) vrem” o dorință de a-și vedea toți supuși îmbrățișând creștinismul, însă această dorință nu este însoțită de nicio sancțiune pentru contravenienți, spre deosebire de felul în care se exprimă cu privire la eretici⁵².

Textul în sine nu este alcătuit de un teolog și, așa cum am văzut, la acea oră împăratul era încă un simplu catehumen – de fapt niciunul dintre cei trei auguști în numele cărora este emis documentul nu primise încă Taina Sfântului Botez. De altfel, nici nu avem indicii că ar fi avut vreunul dintre ei un program bine pus la punct pentru a restaura credința niceeană. De aceea, acest edict oferă un criteriu practic al ortodoxiei prin sublinierea comuniunii cu cele două scaune episcopale amintite. Așa cum era și firesc pentru un apusean, Teodosie se referă la episcopul Romei, cu atât mai mult cu cât în Occident nu exista un scaun episcopal mai important și deopotrivă unanim recunoscut drept păstrătorul nealterat al credinței apostolice⁵³. Împreună cu papa Damasus este nominalizat ca reprezentant al creștinismului autentic și Petru, episcopul Alexandriei, care își probase atașamentul pentru sinodul de la Niceea

⁴⁹ Sozomen, *HE*, VII, 4.

⁵⁰ Jörg Ernesti, *Princeps christianus und Kaiser aller Römer; Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Ed. F. Schöningh, Paderborn, 1998, p. 22.

⁵¹ Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 102.

⁵² Pierre Maraval, *op. cit.*, p. 105; Jörg Ernesti, *op. cit.*, p. 23. Pe de altă parte, W. Enßlin consideră că rescriptul era valabil pentru toți locuitorii Imperiului, fără deosebire, art. cit., p. 15 ș.u.

⁵³ Pierre Maraval, *op. cit.*, p. 106.

prin exilul impus lui de Valens, iar îndelungata ședere la Roma, alături de „pontifex”, constituia o garanție în plus a dreptei sale credințe⁵⁴. Se consideră că nominalizarea celor doi episcopi reprezenta un mijloc facil de identificare și de deosebire a ortodocșilor de eretici⁵⁵, prin confirmarea, respectiv infirmarea comuniunii cu cei doi exponenți ai credinței „pe care dumnezeiescul apostol Petru a predat-o romanilor”. Pe de altă parte, indicarea lui Damasus pare a fi un semn că Teodosie avea cunoștință de hotărârea sinodului de la Antiohia, ținut în septembrie 378⁵⁶ sau octombrie 379⁵⁷, care se pronunță pentru o unire doctrinară cu episcopatul apusean⁵⁸ pe temeiul tomosului sinodal *Confidimus quidem*⁵⁹ adresat de către Damasus ierarhilor illyrieni și orientali în 371 după sinodul de la Roma, din același an, care afirma consubstanțialitatea celor trei ipostasuri, după cum reiese din trei izvoare prin care ne-a fost transmis documentul (Codex Veronensis, Istoria Bisericească a lui Teodoret de Cyr și Istoria Tripartită a lui Casiodor)⁶⁰:

⁵⁴ Se pare totuși că Petru al II-lea, episcopul Alexandriei, murise în preajma emiterii acestui document. István Pásztori-Kupáan propune data de 14 februarie 380 (cf. n. 8 la art. cit., p. 28), însă cronica din secolul al X-lea redactată de episcopul Severus de Al' Ashmunein (Hermopolis), Istoria patriarhilor alexandrini (http://www.tertullian.org/fathers/severus_hermopolis_hist_alex_patr_02_part2.htm#PETER_II – 1.02.2011), fixează data morții în ziua de 20 a lunii Amshir/Meshir (8 februarie-9 martie), ceea ce înseamnă circa 28 februarie 380, data emiterii edictului de la Tesalonic.

⁵⁵ Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁶ De toamna anului 378 pare să vorbească și Teodoret, când prezintă o întrevedere între clerul din Antiohia și Sapor, generalul trimis de Grațian în vederea aplicării edictului de toleranță emis după moartea lui Valens (*HE*; V, 3, 9-16, PG 82, col. 1200-1201, t.r., p. 201).

⁵⁷ Grigorie de Nyssa amintește de sinodul reunit în Antiohia la 9 luni după marea nenorocire (έννατος ἦν μετὰ τὸ πάθος τοῦτο μήν, ἢ μικρὸν ὑπὲρ τοῦτο, καὶ σύνοδο ἐπισκόπων κατὰ τὴν Αντιόχου πόλιν ἠθροίζετο, ἧς καὶ ἡμεῖς μετέσχομεν) – moartea Sfântului Vasile (1 ianuarie 379), în *De Vita Sanctae Macrinae*, PG 46, col. 973. A se vedea și Dragoș Boicu, n. 7 la Grigorie de Nyssa, *Viața Fericitei Macrina*, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, prefață Dragoș Boicu, ediția a II-a, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, p. 41. Neil B. McLynn în *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*, University of California Press, Los Angeles, 1994, p. 139, n. 213, alături de W. Enßlin (art. cit., p. 15), Ursula Reuter (*Damasus, Bischof von Rom (366-384)*), în col. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, Ed. Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, p. 347), Adrian Gabor (*op. cit.*, p. 104) și mulți alții indică toamna anului 379.

⁵⁸ Lester L. Field, *On the communion of Damasus and Meletius: fourth-century synodal formulae in the Codex Veronensis LX*, Ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2004, p. 2; W. Enßlin, art. cit., p. 15

⁵⁹ A se vedea analiza critică a textului și a modului în care a fost receptat în Orient pe baza contribuției Sfântului Atanasie cel Mare la Ursula Reuter, *op. cit.*, p. 270 ș.u.

⁶⁰ Versiuni păstrate în Codex Veronensis, apud: Ursula Reuter, *op. cit.*, p. 284; Teodoret, *HE*, II, 17, col. 1053 (t.r. II, 22, p. 113); Casiodor, *HT*, V, 29, PL 69, col. 1006 (t.r. *PSB* 75, p. 191).

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

Nam cum dudum ereticorum virus,	Καὶ γὰρ ἡνίκα πρῶτον ἡ κακία τῶν αἰρετικῶν ἀκμάζειν ἤρξατο,	itaque dum primum hereticorum coepisset nequitia pululare,
ut nunc iterum coepit obrepere, ac praecipue Arianorum blasphemia pululare coepisset, maiores nostri CCCXVIII episcopi	ὥς καὶ νῦν μάλιστα ὑφέρπει τῶν Ἀρειανῶν ἡ βλασφημία, οἱ πατέρες ἡμῶν τριακόσοι δέκα καὶ ὀκτώ	sicut etiam nunc blasphemia nefandorum patet Ariariorum, tunc patres nostri trecenti decem et octo
atque ex vice sanctissimi episcopi urbis Romae directi	ἐπίσκοποι καὶ οἱ ἐκ τῆς Ῥωμαίων ἀγιοτάτοι,	electi
apud Nicaeam confecto concilio	εἰς Νίκαιαν γενομένου τοῦ σκέμματος,	habito tractatu in urbe Nicaena
hunc murum adversus arma diabolica statuerunt	τοῦτο τὸ τεῖχος ὑπεναντίον τῶν ὀπλῶν τοῦ διαβόλου ὤρισαν	hunc murum firmissimum contra arma diabolica statuerunt,
atque hoc antidoto mortalia pocula propulsarunt,	καὶ ταύτη τῇ ἀντιδότῳ τὰ θανάσιμα φάρμακα ἀπέωσαντο,	et hoc remedio venena mortifera sunt depulsa
<i>ut patrem filium spiritumque sanctum</i>	ὥστε τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν	<i>ut pater et filius</i>
<i>unius deitatis, unius, virtutis,</i>	μᾶς οὐσίας, μᾶς θεότητος, μᾶς ἀρετῆς, μᾶς δυνάμεως καὶ ἐνὸς χαρακτῆρος πιστεύεσθαι χρῆναι, καὶ	<i>unius divinitatis, unius virtutis</i>
<i>unius figurae,</i>		<i>uniusque magnitudinis debeat credi,</i>
<i>unius credere oporteret substantiae,</i>	τῆς αὐτῆς ὑπόστασεως καὶ οὐσίας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [πιστεύειν],	<i>uniusque essentiae sive substantiae simul et spiritus sanctus.</i>
contra sentientem alienum a nostro consortio iudicantes (s.m.).	τὸν δὲ ἄλλως φηνοῦντα ἄλλότριον εἶναι τῆς ἡμετέρας κοινωνίας ἐκρίναν (s.m.).	Aliter vero sapientes alienos esse nostra communione iudicaverunt (s.m.).

Teodoret de Cyr ne oferă o mărturie în plus privind autoritatea de care se bucura papa Damasus în Orient, în general, și în Antiohia, în special. La întrevederea clerului antiohian cu generalul Sapor sau la sinodul din Antiohia, dacă acceptăm ipoteza improbabilă că putem stabili o identitate între cele două reuniuni, preutul

Flavian, întâi-stătătorul de mai târziu al cetății, îi apostrofează atât pe Paulin, cât și pe Apolinarie făcând de fiecare dată recurs la învățătura mărturisită de episcopul Romei, ceea ce ne dovedește că Damasus reprezenta un reper dogmatic și, de aceea, nu este menționat deloc întâmplător în edictul teodosian⁶¹:

O, prietene, dacă îmbrățișezi comuniunea lui Damasus, arată-ne nouă lămurit asemănarea dogmelor voastre. *Acela mărturisește o singură fire a Treimii și propovăduiește clar trei ipostase.* Tu însă, fără ocolire, înlătură Treimea ipostaselor.

Mă mir de tine, o prietene, că lupți așa de nerușinat contra Adevărului și știi clar acestea că *admirabilul Damasus spune clar că firea noastră completă a fost luată de către Dumnezeu-Cuvântul, iar tu continui să spui contrar.* Tu lipsești astfel mintea noastră de mântuire. (s.m.)

Εἰ τὴν Δαμάσου, ὦ φιλότης, κοινωῖαν ἀσπάζη, ἐπίδειξον ἡμῖν σαφῶς τὴν τῶν δογμάτων συγγένειαν. Ἐκεῖνος γὰρ μίαν τῆς Τριάδος οὐσίαν ὁμολογῶν, τὰς τρεῖς ὑποστάσεις διαῤῥήθην κηρύττει· σὺ δὲ ἀντικρυσ τῶν ὑποστάσεων ἀναιρεῖς τὴν τριάδα.

Θαυμάζω σε, ὦ φίλος, οὕτως ἀνέδην κατὰ τῆς ἀληθείας μαχόμενον, καὶ ταῦτα σαφῶς ἐπιστάμενον ὡς ὁ θαυμάσιος Δάμασος τελείαν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἡμετέραν φύσιν ἀνειληφθαι φησιν· σὺ δὲ τοῦναντίον λέγων διατελεῖς. Τὸν γὰρ νοῦν τὸν ἡμέτερον τῆς σωτηρίας ἀποστειρεῖς. (s.m.)

Deși lipsit de profunzime teologică, totuși Teodosie dovedește un ascuțit simț diplomatic și o deosebită prudență vorbind „despre credința lui Petru, despre numele episcopilor celor două scaune apostolice primordiale care reprezintă amândoi, prin comuniunea lor, unitatea Bisericii, despre doctrina niceeană, rezumată limpede, fără a menționa termenul-scandal homoousios”⁶². Soluția dogmatică la care apelează pentru evidențierea consubstanțialității este aceea de reluare a principalului element al Triadologiei neo-niceene, ἰσοτιμία, ὁμοτιμία sau συνδόξα – aceeași cinstire acordată deopotrivă celor trei Ipostasuri dumnezeiești – concept cristalizat în teologia Sfântului Atanasie cel Mare⁶³ și îndeosebi prin formula Sfântului Vasile cel Mare: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”⁶⁴.

⁶¹ Teodoret, *HE*, V, 3, 10-11, col. 1201; t.r., p. 201. Textul reluat de Casiodor în *Istoria Tripartită*, IX, 3 este cu mult mai explicit și mai spumos, dar, în mod clar, mai puțin autentic (t.r. p.340).

⁶² Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 101.

⁶³ A se vedea scrisoarea adresată împăratului Iovian de către Sfântul Atanasie și episcopii din Egipt, Tebaida și Libia la sfârșitul anului 363. După ce este afirmată cu tărie consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, este subliniată în această epistolă sinodală și împreună cinstirea Duhului Sfânt: „Ἀλλ’ οὐδὲ ἀπηλλοτριώσαν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ· ἀλλὰ μᾶλλον συνεδόξασαν αὐτὸ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ, ἐν τῇ μιᾷ τῆς ἁγίας Τριάδος πίστει, διὰ τὸ καὶ μίαν εἶναι τὴν ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι θεότητα” (s.m.), Teodoret, *HE*, IV, 3, col. 1128 (t.r., p. 158).

⁶⁴ Cu ocazia serbării Sfintei Evpsihi, la 7 septembrie 374, în prezența episcopului Amfilohie de Iconiu, Sfântul Vasile începe serviciul divin cu doxologia tradițională: „Slavă Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh”, iar, după citirea psalmilor, întrebuițează o nouă formulă trinitară, cântată de episcop

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

Dacă primul paragraf a avut un caracter dogmatic, cea de-a doua parte a documentului conține reglementările de fond, așa cum indică și verbul *iubemus* (po-runcim). Numele de creștin ortodox nu poate fi atribuit decât strict celor ce mențin comuniunea cu episcopii Damasus și Petru, respectiv celor ce mărturisesc o singură dumnezeire a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Împăratul însuși se include în această comunitate de credincioși, după cum ne indică verbul „credamus”⁶⁵. Ar trebui să mai menționăm construcția antitetică care îi opune pe *christiani catholici*⁶⁶ acelor *reliquos dementes vesanosque haeretici*. Frapează exprimarea discriminatorie la adresa ereticilor cărora le neagă calitatea de creștini și le refuză purtarea acestui nume. Mai mult chiar, Teodosie pare să le conteste raționalitatea și, în consecință, să îi excludă din rândul oamenilor, motiv pentru care nici adunărilor lor cultice nu le recunoaște calitatea de comunități ecleziale. Ceea ce se cuvine acestor nefericiți nu poate fi decât îndoita pedeapsă, dumnezeiască și imperială, izvorâtă și ea din „celestis arbitrum”, judecata cerească, care autorizează uzul de forță împotriva lor. În ce constau exact aceste măsuri punitive enunțate de edict nu ne este cunoscut, căci împăratul, după ce le denunță iraționalitatea, se mulțumește să îi amenințe cu mânia dumnezeiască și infamia care îi exclude de acum înainte din viața politică⁶⁷, iar nu cu suplicii și represalii concrete, a căror aplicare este oricum amânată pentru o dată ulterioară, la care Teodosie le va duce la îndeplinire, anticipând iminenta sa venire în capitală.

cu tot poporul: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”, cf. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, „Introducere” la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în *PSB*, vol. 12, Ed. IBMBOR, București, 1988, p. 7. Însuși Sfântul Vasile ne spune „Nu de mult, pe când mă rugam cu poporul și aduceam laudă lui Dumnezeu Tatăl în două feluri, și anume o dată cu Fiul împreună cu Sfântul Duh, iar altă dată prin Fiul în Duhul Sfânt, ne-au acuzat unii dintre cei de față că am fi folosit cuvinte străine și contradictorii” în tratatul *Despre Duhul Sfânt*, PG 32, col. 72; t.r., p. 19. A se vedea pe larg motivarea alternării și echivalarea celor două doxologii în tratatul Sfântului Vasile cel Mare, *op. cit.*, PG 32, col. 72-146; t.r., p. 19-82.

⁶⁵ W. Enßlin, art. cit., p. 26.

⁶⁶ Am putea la fel de bine întrebuința termenul de „ortodox” în virtutea echivalării lui cu cel de „catholic”, dat fiind că acesta din urmă înseamnă „potrivit întregului” și, așa cum arată Pr. Ioan I. Ică jr, trimite constant la un întreg deopotrivă intensiv-calitativ și extensiv-cantitativ, motiv pentru care „pentru Biserica creștină a primului mileniu «catholicitatea» și «orthodoxia» sunt identice și egal definitorii; ca atare ele nu trebuie nici ipostaziate și substantivizate (în ortodoxism sau catolicism), nici opuse confesionalist, cum s-a întâmplat în mileniul al doilea când s-a vrut ca ortodoxie să existe doar în Răsărit, iar catolicitate numai în Apus. Adevărații creștini «ortodocși» sunt și «catholici», iar adevărații «catholici» sunt obligatoriu și «ortodocși», fiindcă Biserica este una, sfântă, catholică/ortodoxă și apostolică” în Diac. Ioan I. Ică jr, „Cuvânt-înainte” în *Canonul Ortodoxiei I: Canonul apostolic al primelor secole*, editor Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2008, p. 6.

⁶⁷ Pierre Maraval, *op. cit.*, p. 107.

Drd. Dragoș Boicu

Acest paragraf secund indică și situația Bisericii Ortodoxe din Constantinopol, unde comunitatea condusă de Sfântul Grigorie de Nazianz încă nu reușise să aibă o biserică proprie, în afara capelei Anastasia, improvizată în salonul palatului deținut de verișoara sa, Teodora, și soțul ei, Ausoniu. R.M. Errington consideră că afirmația „*adunările lor să nu primească numele de biserică*”, omisă ulterior împreună cu tot acest paragraf din Codexul lui Justinian (Corpus Juris Civilis) constituie cheia reconstruirii contextului istoric, de vreme ce deținerea clădirilor de cult de către „*ceilalți rămași, nechibzuiți și nebuni*” reprezenta pentru comunitatea niceeană o spinoasă problemă, care se încerca a fi îndreptată: cei care refuzau adeviziunea la viziunea doctrinară a împăratului urmau să își piardă dreptul de a fi recunoscuți ca „biserică” și, implicit, de a deține un locaș pentru desfășurarea vieții liturgice⁶⁸.

În aceeași zi mai este emisă legea⁶⁹ care condamnă sacrilegiul, act considerat adesea ca parte componentă a edictului, separat din rațiuni tematice de compilatorii Codicelui Teodosian, care îl înscriu în rândul legilor *De episcopis, ecclesiis et clericis*, iar nu între cele *De fide catholica*, fapt ce l-a determinat pe R.M. Errington să tragă concluzia că rescriptul în întregime sa era adresat clerului responsabil de susținerea organizată a ereziilor, iar nu simplilor credincioși⁷⁰:

Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa.

Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt.

Dat. III kal. mart. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons.

Împărații Grațian, Valentinian și Teodosie

Cine, fie din neștiință, confundă, fie din neglijență, încalcă și jignește sfințenia legii divine, aceia săvârșesc sacrilegiu.

Dat la 28 februarie la Tesalonic, fiind consuli împărații Grațian pentru a cincea oară și Teodosie.

Dat fiind că textul este lipsit de adresați și sancțiuni, Wilhelm Enßlin îl consideră ca pe o simplă anexă care îi are în vedere tot pe eretici⁷¹, în vreme ce Karl Leo Noethlichs subliniază că distincția dintre *neglegendo* și *nesciendo* îi are în vedere pe de o parte pe eretici, iar, pe de alta, pe păgâni⁷². Cu toate acestea Jörg Ernesti socotește că avem de-a face cu o construcție tautologică, ca și în

⁶⁸ R.M. Errington, „Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I”, p. 413-414.

⁶⁹ *CTh.*, XVI; 2.25

⁷⁰ *Ibidem*, p. 413.

⁷¹ W. Enßlin, art. cit., p. 17

⁷² Karl Leo Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Ed. A. Wasmund-Bothmann, Köln, 1971, p. 132.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

cazul *violant et offendunt*, specifică stilului juridic din Antichitatea târzie⁷³. Dar problema reală pe care o ridică documentul o reprezintă formula *divina lex* a cărei nerecunoaștere, transgresiune și ofensă constituie esența *sacrilegiului*. Este greu de apreciat ce s-a încercat să se exprime prin această construcție, dacă se indică o lege dumnezeiască sau una imperială, care purta și ea atributul de divină, cu atât mai mult cu cât prin sacrilegiu se înțelegea atât un act de impietate religioasă, cât și un gest de lezmajestate⁷⁴.

Receptarea și însemnătatea edictului

Pe cât de des este citat acest document, pe atât de interpretate sunt valoarea sa istorică și rolul pe care îl joacă în iconomia relațiilor Biserică-Stat. Trebuie să subliniem că amenințările și măsurile dure anunțate prin Edictul de la Tesalonic nu au fost puse într-un tot în aplicare. W. Enßlin presupune că acest fapt se datorează cursului pe care îl iau confruntările cu goții, cărora li se alătură încercările disperate de asigurare a supraviețuirii Imperiului⁷⁵. La mai puțin de două luni după publicarea edictului Teodosie este atras de către Fritigern într-o capcană din care abia scapă cu viață, iar în vara aceluiași an thervingii lansează campanii nimicitoare în întreaga Tracie și Macedonie. În mod cert, acesta nu era momentul cel mai adecvat pentru aplicarea măsurilor nepopulare care ar fi afectat o mare parte din populația Orientului, cu atât mai mult cu cât situația confesională din Constantinopol era deosebit de complicată. În plus, se întrevede o oarecare rezervă a împăratului de a se amesteca efectiv în viața și organizarea Bisericii, chiar dacă îi oferă un cadru legislativ favorabil, care presupunea anularea drepturilor celorlalte facțiuni creștine, restaurând astfel, cel puțin la nivel teoretic, catholicitatea Bisericii.

Prin Edictul de la Tesalonic Teodosie nu este preocupat ca în primul rând să definească prin lege credința și să insiste ca toți să o accepte. Dacă el ar fi vrut să facă acest lucru, nu îl oprea nimic de la includerea textului integral al Crezului de la Niceea și proclamarea lui ca normativ pentru fiecare supus creștin. Din contră, textul pare a fi mai degrabă o indicație; împăratul stabilește nu o definiție a ortodoxiei, ci doar un set de repere, al căror scop este de a permite normelor prevăzute în cel de-al doilea paragraf să își atingă scopul lor principal⁷⁶.

Pe de altă parte, Pierre Maraval arată că amânarea aplicării edictului, care ar fi însemnat desființarea comunităților semi-ariene din capitală, îi determină pe unii

⁷³ Jörg Ernesti, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ W. Enßlin, *art. cit.*, p. 24.

⁷⁶ R.M. Errington, „Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I”, p. 413.

Drd. Dragoș Boicu

istorici să considere că la scurtă vreme actul a fost dat uitării și a ajuns necunoscut până la reluarea sa în Codicele Theodosian sau să pună sub semnul întrebării însăși publicarea documentului⁷⁷, care nu este amintit de nici un izvor contemporan și nici măcar de Sfântul Grigorie de Nazianz⁷⁸, liderul comunității homoousiene din Constantinopol, care ar fi fost direct interesat de consecințele pe care un astfel de document le-ar fi avut asupra vieții bisericești din capitală. De altfel, Socrates și Teodoret de Cyr îl trec cu totul cu vederea fie pentru că le era necunoscut, fiind uitat până la includerea lui în Codex Theodosianus, fie pentru că se dovedise neînsemnat și nu avuse urmări notabile la nivelul întregului Imperiu, încât să merite a fi menționat.

Tocmai de aceea s-a format un curent de opinie între istorici, care contestă caracterul de lege-program al documentului, așa cum se susținuse în prima jumătate a secolului trecut⁷⁹. Părintele Adrian Gabor, care îmbrățișează această teză și îl citează repetat în acest sens pe Charles Pietri⁸⁰, consideră Edictul de la Tesalonic ca „cel mult o măsură de circumstanță”⁸¹. Afirmarea este nu doar unilaterală, ci și inconsecventă, întrucât arătase în prealabil că documentul teodosian deschide o nouă epocă în istoria relațiilor dintre Imperiu și Biserică. Chiar dacă actul „nu detalia un program teologic”⁸², nu poate fi privit ca o simplă încercare de aliniere la fermitatea politicii religioase a lui Grațian⁸³, întrucât cei doi împărați au interese aproape diametral opuse, impuse de condițiile specifice ale fiecărei părți de Imperiu: în Apus este evidentă o preocupare pentru exorcizarea vieții politice de elementele păgâne, în vreme ce în Orient vedem că atenția lui Teodosie este concentrată asupra multitudinii de facțiuni creștine și a concurenței ecleziale care amenința unitatea statului roman.

Faptul că edictul rezumă crezul imperial este un indiciu că avem în față o primă piesă dintr-un program bine stabilit, orientat conștient și bine calculat împotriva comunităților considerate eretice. Altfel nu se pot explica privarea eterodocșilor nu doar de drepturi religioase, ci și de orice drepturi umane, interzicându-le, de pildă, indicarea vreunui moștenitor în testament sau dreptul de a moșteni ceva⁸⁴. Chiar

⁷⁷ Pierre Maraval, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁸ Jörg Ernesti, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁹ Hans von Campenhauser, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Ed. de Gruyter, Berlin, 1929, p. 54 ș.u.

⁸⁰ Charles Pietri, „Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique”, în *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, edit. Jacques Fontaine și Charles Kannengiesser, Ed. Beauchesne, Paris, 1972, p. 628, apud Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 101-102.

⁸¹ Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 101.

⁸² Charles Pietri, „Damase et Théodose...”, p. 628, apud Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 102.

⁸³ Adrian Gabor, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁴ *CTh.*, XVI, 5.7 (8 mai 381); XVI, 5.9 (31 martie 382).

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

dacă nu sunt pasibili de pedeapsa capitală, ereticii sunt expuși amenzilor și exilului în afara zidurilor cetăților⁸⁵. Cu alte cuvinte, în ceea ce îi privește pe eterodocși, se suspendă întreaga legislație care îi ocrotea în mod normal pe cetățenii romani.

De aceea nu putem înțelege nici acest document decât ca parte a unui amplu ansamblu legislativ, și, deși nu este o lege-program al unei politici religioase, este mult mai mult decât o simplă „măsură de circumstanță”, întrucât anunță modul în care un împărat ortodox își înțelege menirea de a susține Biserica cu toată garnitura de implicații ideologice pe care o presupunea aceasta. Vorbind despre politica religioasă a lui Teodosie, putem spune că suntem martori ai reconsiderării rolului pe care îl joacă monarhul în viața Bisericii, deși, în linii mari, opțiunea sa religioasă este cea care se impune cu forța în întregul Imperiu, exact la fel cum încercaseră predecesorii săi din Orient.

Preocupat în mod evident de redarea coeziunii religioase a Imperiului, Teodosie alege să elimine definitiv celelalte facțiuni creștine, însă eșecul autorităților ecleziale de a ajunge la un consens dogmatic și chiar administrativ îl forțează pe Teodosie să definească el însuși în linii mari o formulă de credință⁸⁶, în baza căreia să poată susține ortodoxia și catholicitatea Bisericii și, implicit, a Imperiului. Edictul apare ca un act întemeiat strict pe exprimarea voinței imperiale, voință înzestrată cu caracter și putere de lege, fără să fie confirmarea solemnă a deciziei dogmatice a vreunui sinod convocat în prealabil sau să fie rezultatul unei colaborări directe cu reprezentanți ai Bisericii, deși ține seamă, după cum am văzut, de decizia unui sinod local (Antiohia 379).

Ca și predecesorii săi, Teodosie favorizează în mod vizibil o anumită facțiune, dar, spre deosebire de ei, suspendă orice formă de toleranță, chiar și pe cea aparentă, pe care o aveau Constanțiu și Valens. Prin emiterea acestui edict, el părea să unească în persoana sa puterea civilă și bisericească, realizând o strânsă legătură între stat și Biserică, opera sa religioasă fiind crearea statului ortodox, exercitând pe mai departe, în mod tacit, statutul de *pontifex maximus* la care tocmai renunțase⁸⁷. Practic, Teodosie proclama că nu există toleranță în ceea ce privește credința: este o singură religie de stat obligatorie, a cărei dogmă este fixată de împărat, care o impune supușilor săi⁸⁸, el devenind în această situație „proestosul” sau patronul ecumenicității creștine, pe când ierarhii și sinoadele aveau în grijă Ortodoxia și

⁸⁵ *Ibidem*, XVI, 5.20 (19 mai 381).

⁸⁶ W. Enßlin, art. cit., p. 26; Roger Remondon, *La crise de l'Empire Romain de Marc Aurèle à Anastase*, Pr. universit. de France, Paris, 1964, p.194.

⁸⁷ Pr. Vasile Gh. Sibiescu, *Împăratul Iustinian I și ereziile*, Tipografia „Carpați”, București, 1938, p. 5.

⁸⁸ Pr. Lect. Dr. Emanoil Băbuș, „Împărații bizantini și atitudinea lor față de manifestările eretice ale unor popoare migratoare”, în *O*, nr. 1-2/2003, p. 189.

Drd. Dragoș Boicu

unitatea Bisericii, păstrându-și o relativă autonomie asupra problemelor propriu-zis bisericești⁸⁹.

Aceasta este diferența majoră dintre Teodosie și Constanțiu, care încercase și el impunerea unei formule de credință pentru întreg Imperiul. Ceea ce îl individualiza pe monarhul semi-arian erau scrupulozitatea și încăpățânarea de a respecta formal autonomia anterioară a Bisericii, astfel încât să recunoască instanțelor ecleziale o împreună-lucrare cu statul, precum și o decizie definitivă în privința problemelor bisericești⁹⁰. Susținerea semi-arianismului de către Constanțiu atinge apogeul spre sfârșitul domniei lui, când organizează sinoadele de la Rimini în Apus, și Seleucia, în Răsărit (ambele în 359), care afirmă „că Fiul este asemenea în toate (ὁ ὁμοιος κατὰ πάντα) Celui ce L-a născut și să se lase la o parte cuvântul ființă/substanță (οὐσία) ca nescripturistic”⁹¹, precum și sinodul de la Constantinopol (360), prilej cu care adună ierarhii prin presiuni și îi obligă să subscrie acestei formule dogmatice, iar episcopii „recalcitranți” sunt depuși și înlocuiți cu alții semi-arieni. Pericolul pe care îl reprezenta autoritarismul lui Constanțiu asupra ierarhilor, așa cum era subînțeles din prerogativele de tip elenistic ale împăratului, începe să devină tot mai vizibil, de aceea episcopii erau interesați să limiteze caracterul sacerdotal al monarhiei și drepturile acesteia în Biserică⁹², concretizate într-un despotism de tip oriental.

Dar, oricât de tiranică pare politica religioasă a lui Constanțiu, Edictul de la Tesalonic marchează de departe augmentarea autorității imperiale, dar și escaladarea despotismului imperial. Teodosie depășește formalitatea unei simbioze căzute în derizoriu și emite în propriul său nume, din rațiuni de stat firește, o mărturisire de credință care se bucură de valabilitatea unei legi imperiale, iar pe baza acesteia se căuta restabilirea unității religioase și a coeziunii administrative în partea răsăriteană a Imperiului.

*

Fără a elucida întru totul condițiile și resorturile care au dus la publicarea Edictului de la Tesalonic de către Teodosie cel Mare, putem totuși determina cu

⁸⁹ Pr. Dr. Milan Šesan, „Din Hristologia patristică”, în *MMS*, nr. 7-8/1971, p. 436.

⁹⁰ W. Enßlin, art. cit., p. 26. Autorul nu se sfiște să spună: „de aceea consider că el (Constanțiu – n.m.) este primul reprezentant al cezaro-papismului – o expresie mai puțin fericită cu atât mai mult cu cât face referire la o anumită epocă și nu exprimă nicio vagă urmă din ceea ce a ajuns să însemne papismul” (*ibidem*, p. 25).

⁹¹ Teodoret de Cyr, *HE*, II, 18, 2, p. 107.

⁹² Francis Dvornik, *Early christian and byzantine political philosophy*, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1966, p. 731.

Teodosie cel Mare și Edictul de la Tesalonic. Circumstanțe, comentariu, receptare

certitudine data emiterii acestuia (28 februarie 380), momentul ales de împărat nefiind nicidecum legat de botezul său, oficiat pe fondul unei grave suferințe în toamna aceluiași an, deci după o jumătate de an de la emiterea actului.

Chiar dacă unii istorici îl socotesc un simplu document de sertar, edictul nu este „o măsură circumstanțială”, cu atât mai mult cu cât ne lipsește tradiționala „circumstanță” și, în consecință, nu avem de-a face cu un gest condiționat de primirea botezului ca posibilă obligație morală a proaspătului botezat de a repune în drepturi Biserica a cărei învățătură o mărturisea.

Deși nu conține un program al viitoarei politici religioase, rescriptul lui Teodosie poate fi considerat parte a unui program legislativ teodosian, unitar în conținutul și prevederile sale.

Publicarea documentului în absența unei astfel de circumstanțe, dar și într-un context cu totul nefavorabil facțiunii niceene din Orient infirmă faptul că ar putea fi vorba de un act demagogic sau de vreun calcul politic prin care se urmărea obținerea susținerii majorității. Din contră, edictul îi atacă și îi înfierează ca eretici pe mult mai numeroșii adepți ai semi-arianismului de toate culorile și nuanțele, dominanți în Constantinopol. Acest lucru nu poate însemna decât că Teodosie a dat publicității rescriptul respectiv, fie dintr-o profundă convingere, fie dintr-un alt motiv care ne este la ora aceasta încă necunoscut nouă.

Oricât de bine intenționat și sincer s-ar fi dovedit Teodosie, documentul emis la Tesalonic în 28 februarie 380 inaugurează o politică religioasă nefastă, mult mai dură decât cea a predecesorilor săi, prin care augustul își permite să creadă că poate pune capăt pluralismului confesional și doctrinar, indicând și „recomandând” supușilor învățătura pe care trebuie să o mărturisească un imperiu.