

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
Învățământ la distanță

ISTORIA IDEILOR POLITICE ÎN
OCCIDENTUL MEDIEVAL

Autor și Titular:

Prof.univ.dr. Alexandru-Florin PLATON

ANUL III
SEMESTRUL I
2016-2017

Istoria ideilor în Occidentul medieval (secolele V - XIV). O introducere în teologia politică

Introducere

Potrivit unei definiții succinte, „teologia politică” înseamnă transpunerea în termeni laici și juridici a doctrinelor religioase ale Bisericii¹.

O conceptualizare mai largă, dictată de specificul gândirii politice medievale și de sursele pe baza cărora poate fi ea reconstruită, interpretează aceeași expresie ca sumă a „ideilor referitoare la natura, organizarea, guvernarea și scopurile ultime ale societății”²; ale „societății”, nu ale „statului”, întrucât, spre deosebire de gândirea politică modernă, aceea medievală nu are drept temei al constituirii și dezvoltării sale ultima dintre aceste noțiuni (care a ajuns un concept-cheie în scrierile circumscrise domeniului politic abia din secolul al XVI-lea înainte), ci, mai degrabă, societatea. Înainte de cel de-al XII-lea veac, termenul de „stat” (*res publica*) nu a fost utilizat pentru a descrie aspectele organizatoriei politice ale oamenilor. Pe de altă parte, multe din caracteristicile care definesc această noțiune chiar și după această dată, sînt radical diferite de conținutul modern al conceptului, continuînd să poarte o amprentă teologică, atît în ipostazele sale concrete, cît și în discursul care o evocă.

Izvoarele gândirii politice medievale oglindesc tocmai dimensiunea teologică a acestei gândiri: ele nu sînt documente ținînd de o reflecție politică „pură”, ci scrieri precumpănitor juridice (dar și filosofice sau de altă natură), concepute și elaborate cu instrumentarul teologiei. Autorii lor, de asemenea, aparțin direct sau indirect acestui domeniu (teologic), fie că sînt juriști, teologi „puri” sau filosofi.

În afară de scrierile pe care le-am putea numi „de autor”, sursele gândirii politice medievale cuprind o foarte largă varietate de texte, care merg de la comentarii biblice, decrete oficiale și capitularii, corespondență și tratate teologice, pînă la așa numitele *ordines*

¹ Cel care a folosit pentru prima dată această noțiune, într-o celebră, la vremea ei carte, publicată în 1922, a fost juristul și filosoful german Carl Schmitt, partizan al nazismului și unul dintre teoreticienii Statului total (*apud* Alain Boureau, *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1990, p. 89, 163).

² Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London and New York, 1996, p. X-XI.

(rînduielei) de încoronare, cutumele feudale, elementele simbolice ale puterii (însemne, titlaturi) și documente iconografice, fără a mai vorbi, desigur, de Vechiul și Noul Testament. Este vorba, cu alte cuvinte, de texte referitoare, direct sau indirect, la probleme cum ar fi atît ierarhiile puterii, atribuțiile și raporturile dintre diferitele instanțe, cît și de materiale care îngăduie să se întrevadă convingerile, atitudinile, comportamentele, pe scurt, mentalitățile generale³.

Cît privește metoda studierii „gîndirii politice” medievale, inserția acesteia în contextul istoric este fundamentală, întrucît numai astfel se pot lămuri mai bine nu numai condițiile producerii ideilor/scrierilor țînînd de acest domeniu, ci și conținutul lor, din unghiul tipurilor de organizare socială, al instituțiilor, conflictelor și mediilor intelectuale la care se referă ele⁴.

Doctrina augustiniană a celor „două cetăți”.

Fiu al lui Patricius, un mic proprietar funciar din Thagaste (în nordul Africii, Algeria de astăzi) aparținînd clasei curialilor (notabili provinciali) și al Monicăi – care îmbrățișase creștinismul și avea să exercite o mare influență asupra fiului ei – **Augustin** (Aurelius Augustinus) s-a născut la 13 noiembrie 354⁵.

După parcurgerea studiilor primare și secundare la Thagaste și Madaura (așezare apropiată de aceea natală), în 370, tînărul Augustin și-a început studiile superioare la Cartagina, unde li s-a alăturat maniheenilor, a căror influență o va resimți timp de 9 sau 10 ani (dar de care va sfîrși prin a se detașa, dezamăgit de simplitatea intelectuală a unei secte din partea căreia sperase, poate, mai mult). Între 7 și 19 ani, cînd și-a încheiat studiile superioare (tot la Cartagina), Augustin, „a parcurs ciclul complet al studiilor considerate, în timpul său, ca fiind cele mai normale”, devenind un reprezentant eminent al culturii antice, un adevărat *vir eloquentissimus atque doctissimus*, potrivit unei expresii curențe în epocă. Formația culturală a lui Augustin a fost, în mod covîrșitor, latină (greaca nefiind cunoscută de autorul „Cetății lui Dumnezeu” decît foarte superficial), centrată pe marii clasici: Virgiliu, Terentius,

³ *Ibidem*, p. XI; J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, 1993, p. 163.

⁴ Joseph Canning, *op. cit.*, p. XI-XII

⁵ Pentru toate informațiile biografice care urmează, v. John Bowle, *Western Political Thought. An Historical Introduction From the Origins to Rousseau*, Oxford, Oxford University Press, 1948, p. 124-125 și Henri-Irénée Marrou, *St. Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955, p. 11 *sqq.*

Sallustius și, mai ales, Cicero. A excelat, de asemenea, în retorică și, mai târziu, în filosofie, disciplină în care a fost mai mult un autodidact.

Augustin și-a început cariera intelectuală ca profesor la Thagaste, iar din 337, la Cartagina (unde a profesat retorica). În anul 384 a poposit la Milano (Mediolanum), unde a cunoscut puternica înrîurire a lui Ambrosius, care i-a devenit mentor. În acest mediu, dominat de prestigiul religios și intelectual al episcopului de Milano, Augustin a intrat în contact cu interpretarea creștină a neoplatonismului (curent care, pentru creștinii milanezi era atunci ceea ce urma să fie aristotelismul pentru scolastica secolului al XIII-lea). În ipostaza sa plotiniană și porphyriană, neoplatonismul – a cărui descoperire a fost un eveniment decisiv în formarea intelectuală și spirituală a lui Augustin – era, în epocă, Filosofia însăși, o filosofie care, cu prețul câtorva retușuri și transpoziții ar fi fost capabilă să ajute credința creștină să-și elaboreze o teologie.

În 387, Augustin s-a convertit la creștinism, în circumstanțe a căror relatare reprezintă una dintre cele mai frumoase părți ale *Confesiunilor* sale. Întors în Africa (388), unde a lichidat toată averea familiei, organizînd, împreună cu prietenii săi, un fel de comunitate monastică unde intenționa, la început, să-și petreacă tot restul zilelor în reculegere, asceză și aprofundarea vocației religioase, Augustin a devenit, șapte ani mai târziu (395), episcop de Hippona. În jurul anului 400, *Confesiunile* erau deja redactate, iar între 413-426 scrie *De Civitate Dei*⁶. Moare în 430 în orașul pe care îl păstorise, cu puțin înainte ca acesta să fie cucerit de vandali.

În vasta operă augustiniană, *De Civitate Dei* este, cu siguranță, una din scrierile cele mai importante. Numărînd 22 cărți⁷, redactate între 413 și 427, tratatul a fost elaborat într-un

⁶ Opera lui Augustin este, însă, infinit mai amplă numărînd 113 lucrări (dintre care unele de dimensiuni considerabile), 218 scrisori și peste 500 de predici păstrate (care vor fi fost, poate, mai numeroase). Aceste dimensiuni sînt cu atît mai impresionate, cu cît opera augustiniană a fost elaborată în contextual în care funcția episcopală i-a pretins lui Augustin exercitarea unor atribuții religioase și administrativ-juridice uneori copleșitoare prin număr și cheltuiala de timp pe care o presupuneau. De altfel, în multe din scrierile sale autorul se plînge de sacrificiul dureros la care a trebuit să consimtă acceptînd oficiul episcopal care îl distrăgea, prin obligațiile sale, de la meditația intelectuală pentru care autorul *Confesiunilor* simțea că are chemare (Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 11 *sqq.*).

⁷ Primele nouă cărți constituie o amplă demonstrație a faptului că, în ciuda virtuților romane, religia păgînă nu a putut salva capitala Imperiului de la dezastrul din 410. Dezvoltînd acest punct de vedere, Augustin face o amplă expunere a istoriei Romei, inspirată de autorii romani cunoscuți (precum Sallustius) și trece în revistă credințele specifice religiei păgîne, insistînd asupra lipsei lor de adevăr și de conotații pozitive. Sînt amintite și școlile filosofice clasice, autorul considerîndu-le cu un ochi binevoitor doar pe aceea neoplatonică și stoică. Cărțile XI-XIV tratează despre originile celor două cetăți, care coincid, potrivit lui Augustin, cu epoca lui Cain și Abel. Cărțile XV-XIX le reconstituie dezvoltarea atît în istoria seculară, cît și în aceea sacră, pînă la începutul secolului al V-lea, pentru ca ultimele trei cărți (XX-XXII) să le înfățișeze scopurile și destinul lor ultim (v. Marcia L. Coolish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*, Yale

context general, caracterizat prin reflecția stăruitoare a unor ierarhi ai Bisericii (precum Ambrosius din Milano) asupra raporturilor dintre Imperiu și Biserică, cu scopul de a repune în discuție viziunea tradițională, formulată de Eusebius din Caesarea, a autorității suverane a Împăratului ca *rex et sacerdos*, deopotrivă asupra lucrurilor politice și religioase. În mod și mai concret, amintita reflecție colectivă urmărea să scoată „lucrurile divine” de sub jurisdicția imperială, pe considerentul că împăratul, în calitatea sa de „episcop din afară”, trebuia considerat ca fiind *în* Biserică, nu deasupra ei⁸.

În același timp, epoca lui Augustin s-a caracterizat și prin eforturile din ce în ce mai stăruitoare ale papalității de a-și croi o identitate proprie, atât prin precizarea mai exactă a competenței și zonei de intervenție a puterii imperiale în afacerile ecleziastice, cât și prin străduința de a argumenta și consolida primatul Romei în raport cu celelalte episcopii, în cadrul cuprinzător al *Ecclesia*-ei, care continua să se identifice, în plan mental, cu Imperiul.

Împrejurările imediate ale elaborării tratatului au fost dominate de scăderea treptată a optimismului general și neîncrederea crescândă în validitatea interpretării – tot de sorginte eusebiană – referitoare la împlinirea destinului mesianic al creștinismului prin Imperiu, confirmată, într-o primă instanță, prin progresele remarcabile înregistrate de noua religie în timpul lui Theodosius I (oficializarea creștinismului, legislația antipăgână, expansiunea convertirilor etc.), dar puse ulterior sub semnul întrebării de calamitățile cu care s-a văzut confruntat statul roman în Occident, începând cu 406, culminând cu devastarea Romei de către goți, în anul 410. Acest eveniment, cu un impact neobișnuit asupra sensibilităților colective, a fost considerat de păgâni ca o pedeapsă divină pentru trădarea religiei tradiționale a Imperiului (interpretare care constituie un simptom caracteristic pentru reaprinderea conflictelor dintre păgâni și creștini, ocultate în timpul guvernării lui Theodosius).

Tocmai pentru a riposta împotriva acestei interpretări și a-i reconforta pe creștinii derutați de un eveniment care ridica serioase îndoieli asupra destinului providențial al Imperiului a scris Augustin *De Civitate Dei*⁹.

Trecând, acum, la conținutul doctrinei augustiniene a „celor două cetăți”, se cuvine să începem prin a observa că autorul rupe cu viziunea tradițională, elaborată de Eusebiu din Caesarea, bazată pe unitate și omologie, referitoare la identitatea dintre creștinism și Imperiu

University Press, New Haven and London, 1997, p. 36-37; cf. și *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II/2. *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*. Traducere de Hanibal Stănciulescu, Iași, Polirom, 2004, p. 45).

⁸ Potrivit lui Ambrosius, Imperator enim intra ecclesiam non supra eccelsiam est (apud Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical and Lay Power*, London, 1962, p. 13).

⁹ V. J. H. Burns, *op. cit.*, p. 98-99.

și la destinul eschatologic al acestui din urmă, substituindu-i o viziune dualistă asupra lumii¹⁰, sintetizată de imaginea celor două cetăți: „cetatea lui Dumnezeu” (*civitas Dei*) și „cetatea terestră” (*civitas terrena*), înțelese ca două realități abstracte, evocate de autor, în unele scrieri ulterioare, și prin alte „cupluri” lingvistice, cum ar fi: „societatea dreptilor și a nedreptilor”, a „celor orgolioși și a celor umili”, a „oamenilor pioși și a profanilor”, a „aleșilor și respinșilor”, a „celor destinați mântuirii sau blestemului veșnic” etc.

Formularea cea mai explicită a acestei imagini polarizate corelează cele două „cetăți” cu opoziția între două feluri de dragoste¹¹: „dragostea de sine în disprețul față de Dumnezeu a făcut cetatea terestră – scrie Augustin – [iar] dragostea pentru Dumnezeu în disprețul de sine a făcut cetatea celestă”. Fiind rezultatul unor motivații umane atât de divergente, cele două „cetăți” sînt, prin urmare, radical opuse și reciproc exclusive: nici un individ nu poate face parte, în același timp, din amîndouă, ci numai din una sau din cealaltă. Din punct de vedere uman, această particularitate implică o opțiune decisivă, extrem de gravă și cu atât mai dificilă, cu cît cele două „cetăți” au – afirmă autorul – o identitate distinctă numai în plan eschatologic; în „viața reală”, ele nu sînt separate, ci se întrepătrund, frontierele lor fiind invizibile. „... Cele două Cetăți – scrie Augustin – sînt amestecate, ... în acest secol, pînă la separarea [lor] prin Judecata de apoi”¹².

Această „înlănțuire” (cuvîntul este al lui Augustin) se vede atît în cadrul Imperiului roman, cît și în cel al Bisericii și al oricărui grup social (chiar în fiecare individ), producînd și întreținînd între cele două entități un conflict perpetuu. Acest conflict nu degenerază, însă, în anarhie și consecutiv, nu duce la prăbușirea structurilor vieții sociale și politice. Nu se întîmplă așa, întrucît el se petrece numai între țelurile *ultime* ale celor două „cetăți”, scopurile intermediare („iubirile”, potrivit expresiei autorului) fiind, dimpotrivă, în cea mai mare parte, consensuale, constituind o rețea de valori acceptate de majoritatea oamenilor. Or, tocmai la acest nivel mediu, al valorilor comune, se definește societatea și tot aici operează instituțiile politice. În acest plan, al opțiunilor secunde, apare atît posibilitatea unor decizii concordante, folositoare ambelor „cetăți”, cît și șansa realizării unui echilibru social și politic, în ciuda

¹⁰ Pentru dualismul concepției augustiniene, v. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/2, p. 42-48.

¹¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*. Traduction du latin de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin. Introduction, présentation et notes par Jean-Claude Eslin, Paris, 1994, vol. 2, livre XIV, chap 28, *passim*.

¹² Aureliu Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*. Traducere din limba latină, notiță introductivă, note și tabel cronologic de Paul Găleşanu. Studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu, București, 1998, cartea I-a, cap. 35, p. 114.115.

faptului că sursele din care își trag obârșia cele două entități constituie, laolaltă, un complex de motivații radical diferite.

Un exemplu ne va ajuta să înțelegem mai bine această originală interpretare a autorului. Dintre valorile medii, împărtășite de ambele categorii de cetățeni (cei ai „cetății terestre” și ai „cetății celeste”), satisfacerea trebuințelor materiale, nevoia de securitate împotriva primejdiilor din afară și ordinea în raporturile sociale joacă – între altele posibile – un important rol de coeziune a ansamblului social. Întrucât în sfera lor se realizează coincidența temporară a intereselor ambelor „lumi”, atât de diferite, cum am spus, prin țelurile lor ultime, ele contribuie, prin climatul de pace pe care îl generează și îl întrețin, la crearea în lumea terestră a unei „nișe” sau „enclave”, care îngăduie „cetății celeste” să o locuiască temporar, în decursul lungului ei pelerinaj spre țelul final al unei posibile (dar nicidecum certe) mîntuiri al celor care o compun¹³.

Întrepătrunderea celor două „cetăți” mai are, însă, pentru Augustin o urmare (mai mult sugerată de autor, decît afirmată în chip explicit), cu mult mai importantă decît aceea a unei relative „împăcări” mutuale, determinată de adecvarea lor la unele valori intermediare. Este vorba de o indistinție – tot relativă – de esență. Altfel spus, apropierea atât de mare dintre ele face ca natura lor să nu (mai) fie complet omogenă, cum ar fi fost, poate, de așteptat, în virtutea fundamentalei lor deosebiri de origine și scop: prin întrepătrunderea cu „cetatea celestă”, „cetatea terestră” dobîndește o anumită amprentă spirituală (respectiv sacră), chiar dacă – așa-zicînd – secundă, în raport cu natura sa profană, mult mai puternică. Dar, în urma acestei strînse coabitări, nici „cetatea lui Dumnezeu” nu rămîne „pură”: în ciuda indiscutabilei sale superiorități, ea este, de asemenea, „contaminată” cu anumite imperative seculare, pe care nu le poate ignora și cărora nu li se poate sustrage. Situația de imbricare (și, evident, de interdependență) în care se găsesc cele două „cetăți” (care apar, astfel, ca *permixtae*) face ca fiecare să fie, *în același timp*, o parte a celeilalte, separarea lor intervenind abia la sfîrșitul timpurilor. În acest fel, Augustin repudia cu hotărîre doctrinele maniheiste care disociau *hic et nunc* între cele două componente, considerîndu-le expresii a două principii fundamentale antinomice și, prin urmare, ireconciliabile¹⁴.

¹³ Pentru o amplă discuție a acestui aspect al „opțiunilor secunde”, în care cele două „cetăți” sînt consensuale, cf. Pr. Daniel Benga, *Creștinism și imperiu. Teologia „politică” de la Meliton de Sardes, la Augustin*, in *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, volum coordonat de Miruna Tăbaru-Cazaban, p. 56-57.

¹⁴ Conceperea raporturilor dintre cele două cetăți ca fiind interdependente se răsfrînge și asupra modului în care Augustin și-a imaginat destinul ființei umane: numai lui Dumnezeu îi era dat – credea el – să știe cărei cetăți anume îi va aparține, la sfîrșit, fiecare. În contrast cu aserțiunile maniheene (și, mai tîrziu, cathare), Augustin era convins că în viața terestră nu exista o „comunitate a purilor” care s-

Afirmînd că cele două „cetăți” se întrepătrund și că, prin urmare, frontierele lor se amestecă, autorul *Confesiunilor* nu nega, nicidecum, deosebirea dintre ele și, mai ales, ierarhia lor de principiu. Acest aparent paradox poate fi mai lesne înțeles prin analogie cu dualismul corp-suflet, care ocupă un loc dominant în antropologia augustiniană.

Superioritatea sufletului asupra corpului a fost, pentru Augustin (ca, de altfel, pentru întreaga cultură creștină pînă la el și după el) o adevărată axiomă. Prin faptul că trupul primește viață din partea sufletului, el i se subordonează și este constrîns a-l sluji. Această relație subordonată este, potrivit, lui Augustin, un reflex al însăși ordinii naturale, care este una ierarhică, creată și organizată astfel de Dumnezeu. Sufletul este supus lui Dumnezeu, trupul se află sub ascultarea sufletului, iar amîndouă se află sub autoritatea Lui. Pe urmele Sf. Ap. Pavel, Augustin considera, și el, că trupul reprezintă omul *exterior*, în timp ce sufletul este omul *interior*. Cu toate acestea, în raport cu „binomul” celor două cetăți, trupul și sufletul nu se identificau, în concepția lui Augustin, cu una, respectiv cu cealaltă. Relația și corespondența lor erau, potrivit autorului, infinit mai complicate. Întocmai cum sufletul nu putea exista fără corp, tot astfel, nici „cetatea lui Dumnezeu” nu se putea dispensa, pentru împlinirea perfecțiunii sale de sprijinul „cetății terestre”, care constituia, așadar, premisa necesară (chiar indispensabilă) progresului „cetății lui Dumnezeu” pe pămînt¹⁵. Prin aceasta, existența „cetății terestre” era, însă, implicit, valorizată, chiar dacă poziția ei față de „cetatea lui Dumnezeu” era una de subordonare¹⁶. Întocmai ca trupul și sufletul, ambele „cetăți” formau, laolaltă, o *unitate organică* (în sensul literal al cuvîntului), decurgînd din relația lor de interdependență. Ca și corpul în relație cu sufletul, menirea „cetății terestre” era de a proteja și sprijini „cetatea celestă”. Aidoma sufletului, „cetatea lui Dumnezeu” era, în schimb, investită cu o funcție directoare. Dezvoltarea și extinderea cetății terestre erau, prin urmare, imaginate de Augustin ca necesare și aidoma unei creșteri organice, întrucît anticipau și, totodată, pregăteau universalitatea cetății lui Dumnezeu (motiv pentru care extensiunea Imperiului roman – structură eponimă, deși nu singulară, în această calitate, a cetății terestre – îi apărea lui Augustin perfect justificată).

Din aceeași rațiune, „cetatea lui Dumnezeu” trebuia să asculte, pe durata existenței sale terestre, de acele legi ale celeilalte cetăți, conforme cu înaltul deziderat al mîntuirii¹⁷.

ar recunoaște reciproc (Philippe N mo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen  ge*, Paris, P. U. F., 1998, p. 527).

¹⁵ Saint Augustin, *La Cit  de Dieu* ( d. Eslin), vol. 3, livre XIX, chap. 17.

¹⁶ Saint Augustin, *La Cit  de Dieu* ( d. Eslin), vol. 2, livre XV, chap. 4.

¹⁷ Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1978, p. 47 sqq; R. N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*,

Concepția lui Augustin despre stat oglindește aceeași ambivalență.

În interpretarea lui Augustin, ceea ce numim astăzi putere politică nu are o origine naturală, ci este o consecință a coruperii stării de grație a ființei umane, în urma păcatului originar.

Înainte de „cădere”, puterea exercitată de unii oameni asupra altora nu existase, fiindcă nu fusese necesară. Nu ierarhia și nici puterea sudau, pe atunci, societatea oamenilor, ci dragostea. Păcatul originar a alterat iremediabil această stare, introducând în lume viciile cele mai grave (ura, invidia, luptele intestinale etc.), după „modelul” fratricidului lui Cain. În această lume „nouă”, care nu mai era unită, ci dezbinată, viața în comun reclama, cu necesitate, o putere care să îngrădească ura dintre oameni și să le restrângă pulsunile ucigașe. Dumnezeu a instituit, atunci, această putere – o putere regală – pentru ca ființa umană să nu piară. Inspirată de preceptele divine, misiunea (*officium*) ei era să-i facă, totuși, pe oameni să nu uite de finalitatea mântuirii și să-i ajute pentru a o dobândi. Specificul puterii, așadar, trebuia să fie unul etic, creștin și „ministerial”, pentru că, slujind scopului vrut de Dumnezeu pentru oameni (mântuirea), ea îi slujea în același timp și pe aceștia.

Generat de „cădere” și de pedeapsa divină, statul a constituit, în același timp, și un remediu, o pavază împotriva unor nenorociri și mai mari.

Instituirea de către Dumnezeu a conducerii sale și misiunea care i-a fost încredințată constituie, potrivit lui Augustin, expresia singurei legitimități pe care statul și puterea ar putea-o, vreodată, revendica: *legitimitatea divină*. În ciuda acestei aserțiuni, autorul *Cetății lui Dumnezeu* nu a gândit o doctrină a legării statului de Biserică. Augustin a afirmat numai că apărarea legalității de către rege urmează un scop propriu al cetății terestre, care coincide și cu „interesele” „cetății lui Dumnezeu”. Cu toate acestea, concepția sa despre misiunea monarhului conține o ambiguitate, care a alimentat, ulterior, diversitatea și caracterul contradictoriu al interpretărilor referitoare la raporturile dintre „temporal” și „spiritual”.

Cum se explică, însă faptul – se întreabă Augustin – că nu toate puterile sînt bune, de vreme ce instituirea lor fusese divină, iar scopul lor – cel mai înalt cu putință? Există puteri „bune”, dar și tiranice, asupritoare, abuzive. Autorul explică această anomalie prin faptul că planurile providențiale ale lui Dumnezeu cu supușii săi nu sînt, întotdeauna, limpezi.

Indiferent, însă, de felul ei, bun sau rău, orice putere a fost instituită cu un rost (divin), supușii fiind, prin urmare, datori să o asculte¹⁸.

Doctrina augustiniană a celor „două cetăți” a avut – inutil de precizat – o uriașă influență pe tot parcursul Evului Mediu, nutrind, prin ambiguitățile ei, rivalitatea dintre „spiritual” și „temporal”.

Theocrația imperială – cea dintâi expresie încheată a gândirii creștine despre natura și exercitarea puterii;

- ***originile: Antichitatea târzie; Eusebius din Caesarea.***

Theocrația imperială este cea dintâi expresie a gândirii creștine despre organizarea și conducerea societății, dezvoltată în secolul al IV-lea, în condițiile în care, prin asocierea cu persoana imperială, creștinismul dobândise, în sfârșit, pe lângă marea extindere teritorială din veacurile precedente, și o neașteptată centralitate politică. Prima formulare a acestei teorii îi aparține lui Eusebius, episcopul din Caesarea Cappadociei (263-339). El a imprimat gândirii politice creștine o trăsătură care îi va fi, pînă la finele Evului Mediu, consubstanțială: aceea monarhică, ceea ce explică de ce teoria creștină despre natura puterii și organizarea raporturilor în cadrul societății va avea, întotdeauna după aceea, un asemenea caracter.

Opera lui Eusebius din Caesarea este extrem de bogată, cuprinzînd scrieri apologetice, polemice, profetice, exegetice, critice și o istorie universală. Cele mai cunoscute, însă, sînt *Istoria ecleziastică* – cea dintâi istorie generală a Bisericii, de la origini pînă în epoca sa (încheiată în 311, anul cînd a devenit episcop de Cesareea) și *Vita Constantini* (un text hagiografic, elaborat în 337, la moartea lui Constantin, unde împăratul este înfățișat ca o încarnare a predestinării divine, toate acțiunile sale fiind interpretate ca efectul global al unei premeditări transcendente, care făcuse din Constantin fondatorul conștient al unui imperiu creștin, unit cu Biserica; tot în această scriere este evocată faimoasa convertire a împăratului). Acestui din urmă text îi este atașat și un discurs – *De laudibus Constantini* –, pronunțat de Eusebius în 336 la Constantinopol, în prezența împăratului și a curții sale.

Concepția teologico-politică ce transpare din toate aceste scrieri reprezintă expresia înrîuririi vechilor doctrine monarhice elenistice, caracterizate, în ansamblu, prin două idei fundamentale: omologia dintre structura Cosmosului și aceea a statului monarhic (amîndouă avînd un caracter ierarhic) și sacralitatea monarhiei și a persoanei care o încarnează.

¹⁸ Philippe N emo, *op. cit.*, p. 527-531; Alin Tat, *Religie și politică la Sfintul Augustin*, in vol. *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți, la Europa unită*, p. 64-65; Yves Sassier, *Royaut  et idéologie au Moyen  ge. Bas Empire, monde franc, France (IVe-XIIIe siècle)*, Paris, 2002, p. 53-56.

Ideea fundamentală în jurul căreia se articulează această concepție este aceea a paralelismului sau a similitudinii riguroase dintre ierarhia puterilor celeste și a celor terestre, interpretată ca o expresie a identității de origine sau a omologiei genetice a celor două „regnuri”.

Potrivit acestei teorii, împăratul este însuși imaginea mundană a lui Dumnezeu și „vicarul” lui terestru. Aidoma lui David sau a lui Hristos însuși, el este un *rex et sacerdos* (sau *basileus kai hiereus*), guvernând un imperiu care este o imitație (*mimesis*) a Cerului, un microcosmos reflectând ordinea macrocosmului sau a întregului Univers. După cum în Cer exista un singur Dumnezeu, tot astfel, pe Pământ nu putea fi decât un singur Împărat.

Împăratul nu era, însă, doar o simplă „proiecție” a divinității (*typus Christi* sau *isohristos* și *autocrator*). El însuși era divin, o dimensiune sau esență care, în cazul lui Constantin, se dezvăluise prin revelațiile Împăratului și succesele sale militare. În această calitate, jurisdicția sa acoperea întreaga Creștinătate, exercitându-se deopotrivă asupra „temporalului” și „spiritualului” (în cazul acestuia din urmă doar în ceea ce privește organizarea și administrarea ecleziastică¹⁹, precum și apărarea unității doctrinei și a păcii – *pax Dei*). Autoritatea episcopilor era recunoscută numai în chestiuni de ordin spiritual, adică în formularea doctrinei și administrarea Sfintelor Taine. În schimb, împăratul era, prin prerogativele sale, un *adjutor Ecclesiae* și un „egal al apostolilor” (*isoapostolos*)²⁰.

Potrivit aceleiași doctrine, întocmai ca Dumnezeu, stăpânind cerurile, secondat de Logos-ul divin, care poruncește în numele său universului și oamenilor, la fel și Împăratul, stăpîn al pământului, era unic, guvernând printr-o lege, a cărei sursă era el însuși, fiind secondat de prefect, care comanda în numele său administrația Imperiului. Din acest unghi, unitatea și unicitatea guvernării, ilustrată de monarhie (care, pentru Eusebius, era forma de guvernare cea mai naturală, întrucât constituia reflectarea terestră a ierarhiei divine) se opune – afirmă el – și trebuie preferată poliarhiei, generatoare de anarhie și haos. Faptul că, prin convertirea lui Constantin, Imperiul roman ajunsese să aibă o religie unică, a transformat, sugerează autorul, omologia dintre guvernarea terestră și aceea celestă într-o simetrie perfectă, prefigurând destinul mistic al universului de a reveni la unitatea sa primordială, ceea ce urma să împlinească predestinarea divină.

¹⁹ Ceea ce se explică rolul lui Constantin în convocarea primelor concilii (Arles, în 314, care urmărea rezolvarea controverselor donatiste, și Niceea, în 325, cel dintâi conciliu ecumenic). Tot astfel se explică și promulgarea, în anul 482, a decretului intitulat *Henotikon*, al împăratului Zenon, care urmărea păstrarea unității credinței în Imperiu (*v. infra*).

²⁰ Joseph Canning, *op. cit.*, p. 4-5; J. H. Burns, *op. cit.*, p. 88-89; Walter Ullmann, *op. cit.*, p. 14-16-17 *sqq.*

Pentru Eusebius, triumful lui Constantin reprezenta punctul de pornire al unei noi ere care, sub egida unui principe a cărui monarhie era reflexul monarhiei divine, urma să dea naștere, în ordinea terestră, domniei definitive a păcii și dreptății. Roma, Cetatea eternă, era chemată, astfel, să domnească pe pământ pînă la venirea împărăției lui Dumnezeu, în timp ce poporul roman devenise poporul lui Dumnezeu²¹.

În logica aceleiași discuții, Eusebius considera, de asemenea, că regele (împăratul) își putea îndeplini misiunea terestră de a governa în spiritul finalității soteriologice pe care o avea, grație facultăților superioare pe care i le transmitea Logos-ul divin²², în calitatea sa de *imago Dei*: capacitatea de a raționa, înțelepciunea, bunătatea, dreptatea, chibzuința, forța.

Pentru Eusebius, încarnarea tuturor acestor virtuți era împăratul Constantin. El fusese ales de Providență pentru împlinirea planului de a readuce lumea la unitatea sa primordială, iar toate actele domniei sale nu au făcut, potrivit autorului, decît să confirme, pas cu pas, acest plan divin²³.

În ciuda faptului că previziunea mesianică a doctrinei eusebiene (și anume: întoarcerea lumii la unitatea primordială a Creației, împlinită prin fuziunea dintre Biserică și Imperiu) nu s-a adeverit (fiind, dimpotrivă, pusă din ce în ce mai vădit sub semnul întrebării de evenimentele de la finele veacului al III-lea și din veacul al IV-lea), theocrația imperială teoretizată de Eusebius din Caesarea a rămas, pe tot parcursul Evului Mediu, concepția care a inspirat exercitarea autorității imperiale nu numai în Răsăritul bizantin de mai tîrziu, ci și în partea apuseană a continentului. Aici, însă, acest fenomen a fost posibil abia după o lungă întrerupere și, mai ales, după corecția dualistă care i-a fost adusă, cum am constatat mai sus, de doctrina augustiniană a celor „două cetăți” și, cîteva decenii mai tîrziu, de așa-numita „doctrină gelasiană”, care schița, pentru prima dată, o reconfigurare radicală a raporturilor

²¹ Yves Sassier, *op. cit.*, p. 39.

²² În interpretarea lui Eusebius, Logosul era Fiul suveranului suprem, care servea drept mediator între acesta și lumea creată, făcînd inteligibile atributele sale (ale suveranului suprem) oamenilor, care, nedispunînd decît de simțuri fizice nu le-ar putea percepe în esența lor divină. Actul medierii „încarna”, dădea un „chip” acestor atribute – „dreptatea”, „autoritatea” – care, altfel, ar fi rămas pentru oameni de neînțeles în depărtarea lor inaccesibilă și misterioasă. Potrivit lui Eusebius, care reproduce astfel, începutul textului biblic, actul medierii prin Logos era concomitent cu actul Creației prin care se „umanizau” atributele divine. Concepția despre Logos și rolul său mediator constituie o influență a teologiei iudaice și a neoplatonismului alexandrin. Potrivit interpretării ultimului, încarnarea Logosului în persoana lui Isus a avut drept scop să transforme o omenire decăzută din cauza proastei folosiri a liberului arbitru, apropiind-o și conducînd-o spre Dumnezeu. Teologia Logosului reprezintă subiectul panegiricului rostit de Eusebius în 336 pentru a celebra 30 de ani de la urcarea pe tron a lui Constantin, text intitulată tocmai din acest motiv *Tria Kontaeterikos* (*Ibidem.*, p. 35-37).

²³ Philippe Nêmo, *op. cit.*, p. 428-438.

dintre autoritatea imperială și instituția ecleziastică, așezate de episcopul Caesareei sub semnul unei unități indefectibile.

- **„Doctrina gelasiană” sau prima încercare de reformulare a naturii raporturilor dintre puterea spirituală și puterea temporală**

Numită astfel, în istoriografia modernă, după numele celui care a enunțat-o (papa Gelasius I, 492-496), „doctrina gelasiană” a fost formulată în contextul așa-numitei „schisme Acaciene” (de la numele patriarhului constantinopolitan al epocii, Acacius), provocată de conflictul dogmatic, referitor la esența persoanei divine, dintre erezia monofizită și „ortodoxia” christologică chalcedoniană²⁴.

Împăratul Zenon (474-491) – protector al patriarhului Acacius – a intervenit în 482 în conflict prin emiterea Edictului numit *Henotikon*, care conținea o formulă a credinței gândită să restaureze unitatea religioasă a Imperiului, dar care încălca principiile stabilite la Conciliul de la Chalcedon, și, în primul rând, pe cel al non-intervenției împăratului în probleme de dogmă .

Procedînd, însă, în contra acestei stipulații, adică legiferînd în materie religioasă, Zenon acționase nu numai în virtutea doctrinei teocratice imperiale, ci și a tradiției imperiale romane care, după convertirea lui Constantin și oficializarea creștinismului în Imperiu (380) ajunsese să considere – oarecum abuziv – așa-numitele *res sacrae* ca materii de drept public, supuse jurisdicției imperiale, ceea ce constituia, totodată, o reflectare a caracterului sacru al statului. Aceasta era, desigur, o interpretare foarte largă a prerogativelor imperiale, dar, întrucîtva, justificată de ambiguitatea referitoare la capacitatea și întinderea competențelor împăratului în calitatea sa de *rex et sacerdos*, mai exact, de caracterul universal al jurisdicției imperiale, care se exercita, în principiu și în fapt, asupra tuturor supușilor, fără deosebire, inclusiv a membrilor clerului, în calitatea acestora de „aparținători” ai entității religioase și corporativ-juridice, cum era considerată Biserica²⁵.

Scrisoarea papei Gelasius (adresată în 494 succesorului lui Zenon, Anastasius I) constituia, de fapt, o ripostă tocmai împotriva acestei pretenții, inaugurînd, în această privință,

²⁴ Afirmînd primordialitatea naturii divine în cadrul persoanei christice, și caracterul accidental al aspectului său corporal, erezia monofizită contrazicea dogma trinitară stabilită la conciliul de la Chalcedon.

²⁵ Walter Ullmann, *Jurisprudence in the Middle Ages. Collected Studies*, London, 1974, p. 47-53 sqq.

o pluriseculară polemică între „spiritual” și „temporal”, care va culmina (și, provizoriu, avea să se încheie) cu disputa în jurul investițiilor²⁶.

Iată, în continuare, conținutul ei:

„Două puteri sînt, Augustule împărat, [cele] prin care această lume este în principal condusă, anume, autoritatea sacră a preoților și puterea regală. Dintre acestea, aceea a preoților are o cu atît mai mare greutate, cu cît ei trebuie să mărturisească în fața judecării divine chiar și pentru regii oamenilor. Mai știi, fiule drag, că, în timp ce ție ți se îngăduie să guvernezi cu cinste peste neamul omenesc, totuși, în lucrurile divine, îți pleci cu umilință capul în fața conducătorilor clerului și aștepti de la mîinile lor mijlocele mîntuirii tale. În primirea și folosirea cuvenită a tainelor cerești, tu recunoști că, mai curînd, te supui ordinului religios, decît îi ești superior și că, în aceste lucruri, mai curînd tu depinzi de judecata lor [a preoților], decît dorești să-i obligi să-ți urmeze vrerea.

Dacă slujitorii religiei, recunoscînd supremația dată ție din cer în lucruri ținînd de ordinea publică, ascultă de legile tale, pentru a nu împiedica cursul lucrurilor temporale prin păreri fără importanță, cu cît mai multă grăbire nu trebuie tu să dai ascultare celor cărora le este atribuită împărțirea sfintelor taine ale religiei? Prin urmare, întocmai cum nu este mic pericolul dacă preoții se rețin de la a vorbi atunci când slujba divină o cere, tot astfel nu este mică primejdia pentru cei ce disprețuiesc – ceea ce Dumnezeu interzice – cînd ar trebui să asculte. Și, dacă este potrivit ca inimile credincioșilor să se spună, în genere, tuturor preoților care administrează cum se cuvine lucrurile divine, cu cît mai mult este datorată ascultarea față de episcopul aceluia scaun pe care Cel Preaînalt l-a rînduit să fie deasupra tuturor celorlalte și care este, prin urmare, cinstit după cuviință prin devoțiunea întregii Biserici?”²⁷.

²⁶ Joseph Canning, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ *Readings in European History*, vol. I, *From the Breaking up of the Roman Empire to the Protestant Revolt*. Edited by James Harvey Robinson, Boston, Ginn and Company, 1904, p. 72-73). Versiunea în limba română a acestui text este preluată din Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rîdvan (editori), *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 181-183, cu mai multe detalii privitoare la contextul istoric al elaborării scrisorii. Redăm, în continuare, și versiunea latină a textului, care este un fragment din Epistola a VIII-a adresată de papa Gelasius împăratului Anastasius I:

Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino redditori sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis, eisque (ut competitis) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse. Nosti itaque inter haec, ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae; quo (rogo) te decet affectu eis obedire, qui pro erogandis venerabilibus sunt

Succint enunțate, principalele idei ale acestui important text sînt următoarele:

Guvernarea Creștinătății este împărțită între puterea spirituală (a clerului) și puterea seculară (a împăratului) divizare hotărîită de Hristos pentru a evita consecințele nefaste ale trufiei omenești (*superbia*) și, pe de altă parte, din cauza fragilității naturii umane. Cele două puteri trebuie să existe în paralel, respectîndu-și reciproc limitele.

Problemele religioase sînt de competența clerului, iar împăratul, în calitatea sa de fiu al Bisericii (de vreme ce el însuși este creștin) se subordonează autorității acestuia în probleme religioase și morale. Datoria sa este, așadar, „să învețe” (*discere*), nu „să-i învețe pe alții” (*docere*) – un atribut care nu poate fi decît al clerului. În virtutea succesiunii petrine, papalitatea – și, în general, clerul – posedă o *potestas* și o *auctoritas* de origine divină, ceea ce înseamnă dreptul (puterea) de a „lega și dezlega”. Împăratul nu are decît *potestas regalia*, ceea ce înseamnă numai puterea de a executa ceea ce a hotărîit instanța investită cu *auctoritas* (antiteză specifică terminologiei juridice romane, dar în „straie” creștine). Rațiunea de a fi a acestei puteri nu poate fi, prin urmare decît să-i elibereze pe membrii clerului de grijile materiale, lăsîndu-i liberi să se consacre misiunii lor spirituale.

În problemele seculare (temporale), totuși, clerul trebuie să urmeze și să folosească legile imperiale, deoarece puterea împăratului a fost, de asemenea, instituită de Dumnezeu (ceea ce nu însemna, însă, că membrii clerului puteau fi judecați de tribunale laice, deoarece aveau dreptul la o jurisdicție proprie – *privilegium fori*).

Deși cele două puteri („săbii”) sînt distincte, ele nu sînt egale (sau echivalente), întrucît, aplicîndu-se problemelor spirituale, puterea preoților are o greutate mai mare prin aceea că ei trebuie „să mărturisească în fața lui Dumnezeu chiar pentru regii oamenilor” (*In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem*). Este adevărat că împăratul a primit puterea de la Dumnezeu, dar tocmai pentru că a primit-o ca un *beneficium* divin, papa, în virtutea autorității sale spirituale (superioare) trebuia să dea seama de felul în care împăratul administra acest *beneficium*. Acest lucru trebuia să se întîmple și pentru că împăratul, fiind, prin botez, membru al societății creștine, fiecare acțiune umană avînd, pe de altă parte, un scop moral

attributi mysteriis? Proinde sicut non leve discrimen incumbit pontificibus, siluisse pro Divinitatis cultu, quod congruit; ita his (quod absit) non mediocre periculum est, qui, cum parere debeant, despiciunt. Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus, fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeeminere, et subsequens Ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit? (PL, col. 0042D).

(religios) bine definit, singurul calificat pentru a valida fiecare din aceste acțiuni (și actul guvernării, în sine) nu putea fi decât papa și, în general, clerul.

Potrivit interpretării lui J. H. Burns, căreia îi ne raliem și noi, doctrina gelasiană nu semnifica nicidecum și nici nu implica voința de supremație a Bisericii (papalității) asupra puterii imperiale. În privința raporturilor dintre *imperium* și *sacerdotium*, ea nu făcea decât să reflecte situația din epoca patristică, în conformitate cu care *auctoritas pontificum* și *regalis potestas* reprezentau o dualitate divin instituită pentru a governa lumea împreună.

Este interesant, totuși, de observat, în context, că această „colegialitate” a guvernării care presupune, în chip ideal, *complementaritate*, *întrepătrundere* și *simultaneitate*, apare limpede precizată prin afirmarea distincției dintre cele două atribute fundamentale, care vor defini în Evul Mediu exercițiul unic și suveran al puterii: *auctoritas* (aflată în sfera de competență a preoților) și *potestas* (de domeniul regilor). La finele secolului al V-lea, sîntem încă departe de epoca în care episcopul Romei le va revendica, pe amîndouă, numai pentru sine. În epistola lui Gelasius, deosebirea dintre *auctoritas* și *potestas* apare, așadar, ca una a *funcțiilor*, operată de Hristos însuși, după demnitatea specifică fiecăreia²⁸.

După cum se poate constata din text, „doctrina gelasiană” se întemeia, în esență, pe două tipuri de argumente: religioase (extrase din enunțurile pauline, privitoare la societatea creștină înțeleasă ca „trup al lui Hristos” – *corpus Christi*) și juridice (deduse din dreptul roman și noțiunea juridică de corporație)²⁹.

În privința primului argument, Gelasius I înțelege prin *Corpus Christi* „societatea tuturor credincioșilor” (*congregatio fidelium*), ceea ce reprezintă sensul paulinian al acestei expresii. Ca și la Sf. Apostol Pavel, principiul structurant al acestui „corp” apare, la Gelasius I, ca fiind cel al diferențierii funcționale a componentelor („membrelor”). Luată în sine, fiecare parte a acestui „trup” nu putea reprezenta „corpul lui Hristos”, așa-zicînd la „scară redusă”. Ele formau un corp numai laolaltă și doar în măsura în care își îndeplineau funcția specifică care le fusese atribuită și pentru care fuseseră create. Finalitatea acestei funcții – derivată din aceea a existenței întregului „trup al lui Hristos” – nu putea fi decât spirituală, de vreme ce ea fusese divin instituită, de însuși Hristos.

În interpretarea sa gelasiană, metafora „trupului lui Hristos” implica, prin urmare, conceperea Imperiului sub specia unității eclesiologice (așadar, ca o *biserică* sau – cum am spus deja – ca o *congregatio fidelium*), divin instituită prin „capul” ei, Hristos, și spiritual

²⁸ V. J. H. Burns, *op. cit.*, p. 275-276. De asemenea, Joseph Canning, *op. cit.*, p. 35-36 și Walter Ullmann, *Principles of Papal Government ...*, p. 20-22 *sqq.*

²⁹ V. în acest sens Walter Ullmann, *Jurisprudence in the Middle Ages. Collected Studies*, p. 47.

orientată, ceea ce îl situa pe împărat în dependența spirituală a sacerdoțului, limitându-i competența numai la problemele temporale.

Interpretarea gelasiană nu avea un caracter dualist și nu presupunea nici separarea celor două puteri („săbii”), nici reducerea puterii imperiale la un rol pur auxiliar. Ea pleda – am spus-o, deja – numai pentru *distincția* și diferențierea lor în cadrul principiului monarhic³⁰. Pe de altă parte, efectele imediate ale doctrinei nu au fost, nici ele, vizibile, cum ne-o arată, între altele, pontificatul lui Grigore I (590-604), caracterizat prin relații de strânsă cooperare și un consens deplin atât cu Imperiul de la Constantinopol, cât și cu Exarhul de Ravena, din partea cărora papa a acceptat toate imixtiunile în problemele religioase și, de asemenea, în jurisdicția pe care o avea în acest domeniu. Până în secolul al VIII-lea, aserțiunile gelasienelor par a fi fost complet uitate de cancelaria papală, fiind redescoperite abia din perioada carolingiană, când au fost reinterpretate într-o manieră radical diferită, departe de intențiile autorului³¹. Cu toate acestea, nu este mai puțin adevărat că, prin limitările puse jurisdicției imperiale, ea a oferit, ulterior, pretextul extinderii continui a sferei de cuprindere a domeniului spiritual asupra a tot ceea ce putea, în mod virtual, constitui pentru papalitate un subiect de preocupare sau de interes³².

- ***Expresii medievale ale doctrinei teocratice: teocrația imperială carolingiană și ottoniană***

Un din cele mai timpurii expresii ale teocrației imperiale o constituie interpretarea pauliniană a ierarhiei puterii de către „Ambrosiaster”, un comentator anonim al epistolelor Sf. Ap. Pavel și autor cert al unui ansamblu de *Întrebări asupra Vechiului și Noului Testament*, care a trăit în a doua parte a secolului al IV-lea d. Hr. Fiind contemporan cu Ambrosius din Milano (Mediolanum) și foarte apreciat în interpretările sale juridice, a fost numit „Micul Ambrosius”.

Potrivit anonimului autor, orice conducător exercită, în lumea terestră, însăși autoritatea lui Dumnezeu pentru a reprima răul. De aceea, chiar și regii păgâni trebuiau onorați și ascultați, întrucât impuneau ordinea vrută de Dumnezeu.

³⁰ Numit de Walter Ullmann și al „unipolarității” (*Idem*, p. 47-53 *sqq.*).

³¹ Se cuvine, totuși, precizat că și în perioada carolingiană mulți autori (ca, bunăoară, Alcuin din York), deși au subliniat distincția dintre cele două „puteri”, au insistat, în același timp, asupra fericitei lor uniuni și cooperării dintre ele, semn al unei percepții unitare despre societatea creștină și al „îmbinării” dintre Biserică și Imperiu (*cf.* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 276-277). *V. și infra.*

³² Pentru aceste concluzii, *v., inter alia*, Joseph Canning, *op. cit.*, p. 36-38.

Cea mai înaltă autoritate pămînteană era – potrivit aceluiași autor – aceea a împăratului, subordonarea față de ea fiind analogă supunerii corpului față de spirit. Demnitarii imperiali ocupau față de împărat același loc ca al îngerilor față de Dumnezeu. Vicar al lui Dumnezeu în această lume, împăratul are (posedă), scrie Ambrosiaster, imaginea acestuia, în timp ce episcopii o au pe aceea a lui Hristos. Ca un reflex mundan al Divinității supreme, împăratul exercita, aidoma „originalului”, toate atributele guvernării. „Vicariatul” lui Hristos, în schimb, presupunea, potrivit autorului, doar atribute spirituale³³.

Corpus iuris civilis (numit astfel din secolul al XVI-lea, dar cunoscut în Evul Mediu numai sub numele de *Corpus iuris*) poate fi, și el, interpretat, ca o expresie a aceleiași doctrine.

Prevederile sale stipulau că autoritatea împăratului provine de la Dumnezeu, iar legile imperiale erau „sacre și foarte sacre” (*sacrae* sau *sacratissimae*), avînd un efect perpetuu (*in omne aevum*). Funcția divină a împăratului era universală, monarhul fiind stăpînul lumii (*dominus mundi*). În consecință, singură voința sa avea putere de lege. „Ceea ce place principelui (princeps) are forța legii” (*quod principi placuit legis habet vigorem*) a devenit, prin această interpretare, un enunț capital în dreptul roman, exercitînd o mare influență pe parcursul Evului Mediu. În conformitate cu aceeași interpretare, principele era „legea vie” (*lex animata*, ceea ce constituia aplicarea unui concept elenistic despre conducătorul politic ca *nomos empisychos*), nefiind legat de legi, ci liber față de ele (*legibus solutus*). Această prevedere arăta că împăratul era deasupra legilor umane (un concept care a constituit temeiul noțiunii de putere absolută spre finele Evului Mediu)³⁴.

În ciuda formulărilor sale tranșante, *Corpus iuris civilis* nu a fost lipsit de ambiguități în privința sursei ultime a autorității legale și politice imperiale, alimentînd cu justificări deopotrivă de plauzibile atît teoriile politice (medievale și timpurii moderne) referitoare la suveranitatea monarhică, cît și pe cele care pledau pentru suveranitatea populară.

Un grăitor exemplu în acest sens îl constituie așa-numita *lex regia* („legea regală”) prezentă în *Digeste* și *Institute*, potrivit căreia autoritatea principelui (*princeps*) își află originea într-o delegație a poporului roman (clară reminiscență a perioadei republicane din istoriei Romei), ceea ce contrazicea axioma originii divine a puterii imperiale (un fapt care a suscitat numeroase interpretări contradictorii în Evul Mediu).

O altă ambiguitate decurgea din interpretarea libertății împăratului față de lege, o formulă care devenea ea însăși discutabilă, în condițiile în care puterea imperială se definea –

³³ J. H. Burns, *op. cit.*, p. 95-96.

³⁴ Joseph Canning, *op. cit.*, p. 7-8.

bunăoară ca în cazul lui Iustinian, inspiratorul *Codului* – în relație și – mai ales – în contextul unei legislații *deja* existente: aceea romană. Care trebuia să fie atitudinea împăratului față de codificările anterioare, de vreme ce opera sa legislativă constituia, ea însăși (*per se*) un semn evident de reverență față de ideea unei legi anterioare (actul său avînd, prin urmare, menirea de a-i da o nouă viață și de a o conserva)? Este o întrebare care a suscitată, în secolele următoare, aprige controverse. Pe deasupra, faptul că autoritatea imperială putea fi interpretată ca derivînd (și) din *lex regia*, sugera subordonarea ei față de noțiunea de lege.

Încă și mai serios era, însă, echivocul întreținut de Cod în privința relației dintre împărat și Biserică (în sensul ei restrîns, de corp ecleziastic, cu o ierarhie specifică). În conformitate cu interpretarea formulată de instituția ecleziastică încă din epoca lui Ambrosius din Milano și – cum am văzut – a papei Gelasius I, autoritatea extensivă a împăratului, ca expresie a caracterului divin al persoanei și puterii sale, nu îi dădea, totuși, dreptul de a interveni în formularea doctrinei religioase și în administrarea Sfintelor Taine. În virtutea distincției dintre *regnum (imperium)* și *sacerdotium* (amîndouă de origine divină), misiunea acceptată a monarhului era numai de a face din canoanele emise de Biserică și din decretul sinodale legi ale Imperiului și, de asemenea, de a veghea la puritatea credinței și integritatea clerului.

În consecință, deși organizarea politică și religioasă a Imperiului de Răsărit în timpul lui Iustinian și apoi a Imperiului Bizantin a fost, în mod obișnuit, caracterizată prin sintagma „cezaropapism” (sugerînd o putere supremă divin instituită asupra entității unificate a Imperiului și Bisericii), potrivit interpretării de mai sus, dar și statutului împăratului în cadrul Bisericii, ea a avut, în realitate, tot timpul, o natură foarte diferită, în temeiul esenței laice a împăratului, care nu a fost niciodată preot, nefiind „ordonat” (hirotonit), adică investit cu puteri sacramentare. În spiritul interpretării formulată de Eusebius din Caesarea în epoca lui Constantin, el era numai un episcop „din afară”, ceea ce presupunea doar posesia unor puteri strict jurisdicționale în probleme ecleziastice, nicidecum harice. Deși împăratul era capul Bisericii înțeleasă ca imperiu (*Basileia*) sau ca o *societas fidelium*, el nu era capul „adevăratei” Bisericii, concepută ca un corp ecleziastic³⁵.

Perioada care a urmat secolelor IV-VI nu a fost, totuși, marcată de disputele pentru întîietate, pe care aceste interpretări concurente ale întîinderii puterii imperiale le-ar fi putut nutri. Inspirîndu-se (deși nu într-un chip explicit) din „doctrina gelasiană” a complementarității celor două puteri (*regnum et sacerdotium*), atît teocrația imperială

³⁵ *Ibidem*, p. 10-15.

carolingiană, cât și aceea ottoniană au imaginat un dispozitiv al dispunerii lor întemeiat pe principiul imbricării sau al unei cooperări atât de strânse, încât atribuțiile specifice ale celor două instanțe – și, mai cu seamă ale celei ecleziastice – deși în continuare distincte, deveneau, practic de nedesfăcut. Cîteva exemple ne vor ajuta să înțelegem mai bine modul cum vedeau contemporanii această complementaritate.

Într-o epistolă din 793 către arhiepiscopul de Canterbury, Alcuin din York își sfătuia corespondentul cum să înfrunte persecuția la care îl supuneau danezii în următorii termeni, cât se poate de grăitori pentru relația descrisă mai sus: „Puterea seculară și puterea spirituală – scria el – sînt separate; prima poartă sabia morții în mîină, a doua poartă cheia vieții pe limbă... Cei ce trăiesc în secol sînt apărătorii, iar voi intercesorii, în așa fel încît să nu fie decît o singură turmă sub un singur Dumnezeu, avîndu-l pe Hristos drept pastor”³⁶.

Unul din capitulariile carolingiene stipula că „episcopii trebuie să-i sprijine pe «comes», iar «comes» pe episcopi, în așa fel încît ambii să-și poată împlini în întregime datoria”. Un altul, din epoca lui Ludovic cel Pios, stipula că „episcopii și «comes» trebuie să trăiască într-o concordie reciprocă ... și să se ajute unii pe alții în îndeplinirea datoriilor lor. Repetăm tuturor că ei trebuie să trăiască împreună în milostenie și pace”.

Deciziile conciliare din aceeași epocă evocau o idee asemănătoare, slujindu-se de alegoria corpului. Potrivit acestei metafore, Hristos era capul Bisericii, iar laicii și clericii membrele acesteia, avînd datoria de a se ajuta și a se iubi reciproc.

Continuînd seria exemplelor de aceeași factură, este interesant de notat cum concepeau doi autori din epoca respectivă raportul dintre cler și statul imperial.

În tratatul intitulat *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum*, Wala(h)frid. Strabo (808/9-849) deducea ierarhia ecleziastică din ierarhia funcțiilor propriie imperiului roman, societatea creștină (a laicilor și a clericilor) fiind desemnată de el prin expresia, de sorginte paulină, *corpus Christi*, un termen care, după cum știm, presupunea legătura organică, interdependența și reciprocitatea dintre cele două *ordines* ale societății: temporalul și spiritualul.

Înainte de el, Cathwulf, un călugăr anglo-saxon de la finele secolului al VIII-lea, nu se sfa să accentueze, rolul conducător al împăratului în cadrul întregii societăți (mai precis, asupra *tuturor* membrilor acesteia – *membra Christi* – fără deosebire), în calitatea sa de *vicarius Dei*. Potrivit lui Cathwulf, care evoca această ierarhie într-o scrisoare adresată

³⁶ *Divisa est potestas secularis et potestas spiritualis: illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua ... Illi sint, id est seculares, defensores vestri, vos intercessores illorum; ut sit unus grex sub uno Deo, Christo pastore (apud J. H. Burns, op. cit., p. 276).*

împăratului, membrilor clerului le revenea rolul secund în societate, în virtutea statutului lor de *subditi*³⁷.

În timpul împăraților ottonieni episcopatul s-a transformat într-un veritabil „sacerdoțiu regal” (*regale sacerdotium*), deținător, în același timp al „religiei sacerdotale și al forței regale”, exercitându-le pe amândouă la îndemnul regelui, care acordase investitura. Dintre multiplele mărturii ale perioadei, sugestive pentru această schimbare deosebit de interesantă, una este aceea a lui Leon episcop de Vercelli – căruia îi plăcea să se intituleze „episcop al imperiului” – care îl asigura pe papa Grigore al V-lea în 998 că înțelegerea dintre papă și împărat va restabili Biserica romană în vechea ei demnitate, reînnoind „imperiul romanilor”³⁸.

Cuvintele venerabilului episcop sînt, însă, ilustrative și pentru o importantă schimbare de nuanță, pe care ottonienii au adus-o în relațiile dintre cele două puteri. Dacă împărații carolingieni au respectat, în general, principiul complementarității lor, neintervenind în chestiunile de dogmă, dar cerînd membrilor înaltului cler îndeplinirea obligațiilor administrative care decurgeau din calitatea lor inițială de laici și de principii ai imperiului, monarhii ottonieni și, mai apoi, salieni au trecut peste această limită prescrisă de tradiție, afirmîndu-și cu mai mare hotărîre pretenția de a dirija Biserica. Ipostaza acestei noi aspirații a fost *protectoratul* exercitat de monarhii din cele două dinastii asupra instituției ecleziastice și a papalității. Deși, formal, noțiunea de „protecție” presupunea obligația (datoria) monarhului creștin de a apăra instituția ecleziastică atît împotriva primejdiilor din afară, cît și a încălcărilor dinlăuntru ale drepturilor sale, monarhii germani au transformat-o într-o veritabilă suveranitate, oglindită – la fel ca în perioada carolingiană – de ritualul de investitură a episcopilor.

Cea mai clară formulare simbolică a acestei suveranități coincide, nu întîmplător, cu epoca lui Otto al III-lea. Într-o diplomă emisă pentru Silvestru al II-lea, papa pe care împăratul „îl alesese ... îl hirotonisise și îl crease”, „Donația lui Constantin” era respinsă ca un fals, prin invocarea următorului motiv, foarte caracteristic pentru amintita idee a suveranității: „în virtutea dărnicii noastre, Noi dăm Sfîntului Petru ceea ce Ne aparține, nu ceea ce îi aparține” (*Ex nostra liberalitate sancto Petro donamus quae nostra sunt, nou sibi*

³⁷ Iată un fragment caracteristic: *Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est.* Imaginea împăratului ca *vicarius Dei* este preluată, fără doar și poate, de la Ambrosiaster (*cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 92-93).

³⁸ *Ibidem*, p. 276-278, pentru toate informațiile de mai sus.

quae sua sunt)³⁹. În același document, împăratul se intitula, „servitor al apostolilor”, însușindu-și, cu un scop de legitimare, o titulatură întrebuițată numai de papă.

Protectoratul imperial asupra Bisericii a continuat să se afirme, la fel de viguros, și în timpul împăraților Henric al III-lea (1039-1056) și Henric al IV-lea (1056-1105) din dinastia saliană. În *Libri ad Heinricum IV*, de pildă, Benzon de Albi afirmă, nici mai mult nici mai puțin, că „papa este consacrat din ordinul Cezarului”. Iată ce scria mai departe prelatul, adresându-se împăratului: „Este în puterea voastră imperială ... să guvernați această sfântă Biserică apostolică, apărînd-o, în așa fel încît să nu sufere nici o daună”. „Apărarea” (adică protecția imperială exercitată asupra Bisericii) nu implica, aici, doar o simplă *supunere* din partea membrilor acesteia, ci o adevărată *supremație (gubernatio)*, „apărătorul” papei fiind, de fapt, „creatorul” lui⁴⁰.

Alte, expresii, de astă dată, simbolice, ale teocrației imperiale ottoniene, ca, bunăoară, faimoasa alegorie a soarelui și lunii (utilizată în principal de papalitate) sau titlaturile adoptate de monarhii acestei dinastii⁴¹ sînt nu mai puțin grăitoare pentru aceeași idee a suveranității universale, care refuza să mai țină cont de complementaritatea raporturilor dintre *regnum* și *sacerdotium*, evocată de papa Gelasius, pe temeiul unor argumente – putem preciza acest lucru acum – de natură preponderent veterotestamentară.

La fel de evocatoare este, în același sens, și misiunea atribuită împăratului de a propaga (*dilatatio*) și apăra (*defensio*) credința, considerată emblematică pentru orice monarh creștin.

Războaiele lui Carol cel Mare împotriva saxonilor și avarilor și ale ottonienilor împotriva slavilor au fost interpretate în sensul acestei sacre misiuni. O diplomă din 1001 îl

³⁹ Este vorba, aici, de opt comitate din regiunea numită Pentapolis, revendicate de papalitate. Iată un fragment mai larg din documentul menționat, emis la 23 ianuarie 1001: „Întocmai cum noi l-am ales din dragoste pentru Sfîntul Petru, pe seniorul Silvestru, învățătorul nostru, și întocmai cum, prin voia lui Dumnezeu l-am hirotonisit și l-am făcut papă, tot astfel, dăm acum Sfîntului Petru prin Silvestru daruri din proprietatea noastră publică imperială” (*apud* Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government ...*, p. 241).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 238 *sqq*; J. H. Burns, *op. cit.*, p. 282-283.

⁴¹ Bunăoară, Otto al III-lea s-a intitulat *servus Jesu Christi*, adăugînd această formulă titlului de *imperator Romanorum* (17 ianuarie 1000). În anul următor (1001), titlul de „servitor al lui Isus Hristos” a fost înlocuit cu *sacrarum ecclesiarum fidelissimus et devotissimus dilatator*, căreia, finalmente, i s-a substituit intitulăția *servus apostolorum*, în cadrul următorului titlu: *Otto servus apostolorum et secundum voluntatem Dei salvatoris Romanorum imperator augustus*. Ca *imperator Romanorum*, Otto era „governatorul” imperiului roman reconstituit (de aici și inscripția de pe sigiliul său: *RENOVATIO IMPERII ROMANORUM*), dar ca *servus apostolorum* el era „capul” unui imperiu creștin, vechea identitate dintre Imperiul Roman și Creștinătate fiind astfel reconstituită (*cf.* Walter Ullman, *The Growth of the Papal Government ...*, p. 235-236). În scrierile partizanilor imperiali (ca, bunăoară, Benzon de Albi), ceilalți regi, comparați cu împăratul sînt numiți *reguli*, cu sensul de simpli „guvernatori” provinciali în cadrul imperiului.

descria pe Otto al III-lea drept „cel mai devotat și credincios «dilatator» al sfințelor biserici”. Pentru toți partizanii supremației imperiale războiul sfânt împotriva necredincioșilor a reprezentat una din cele mai sfinte datorii. Cît privește titlul de *defensor ecclesiae*, acesta apare atribuit lui Carol cel Mare încă din cele dintîi capitularii, fiind însă și mai vechi decît restauratorul Imperiului (încoronarea din anul 800 confirmînd titlul cu și mai multă forță). Urmașul lui Carol, Ludovic cel Pios, a avut parte de aceeași distincție: cu prilejul încoronării sale la Reims în 816, de către Papa Ștefan al III-lea, noul împărat a promis „să apere cauza Sfîntului Petru ... ca pe a sa însăși”. În virtutea aceleiași datorii, papa Ioan al XII-lea i-a solicitat, lui Otto I, în 962, ajutorul, cu urmările care se cunosc⁴².

Inspirată de tradiția imperială romană din epoca lui Constantin cel Mare, doctrina theocratică ilustrată de carolingieni și ottonieni nu se întemeia, în aserțiunile și aspirațiile sale, decît pe forța de sugestie a acestei tradiții. Theocrația pontificală, în schimb, mult mai elaborată și argumentată, avea să i se opună, foarte curînd, cu succes, în circumstanțele – de altfel, cunoscute – ale noului val de spiritualitate din jurul anului 1000 și, mai ales, ale așa-numitei „reformă gregoriene”, care a inaugurat în istoria Bisericii apusene o nouă eră.

Theocrația (hierocrația) pontificală și temeiurile ei

Fundamentul doctrinar al theocrației pontificale este faimosul pasaj din Evanghelia după Matei, XVI, 18-19, care citează cuvintele pe care Isus i le-a spus lui Petru, după ce acesta a recunoscut în el pe Fiul lui Dumnezeu:

„...Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea ... [Și] îți voi da cheile Împărăției cerurilor și orice vei lega pe pămînt va fi legat în ceruri și orice vei deslega pe Pămînt va fi dezlegat în ceruri”⁴³.

Exegeza papală a susținut totdeauna că acest pasaj semnifica două lucruri: fundarea Bisericii ca un corp al tuturor credincioșilor, laici și clerici deopotrivă și instituirea guvernării asupra acestui corp.

Același pasaj (confirmat, după opinia exegeților pontificali, și de îndemnul din Evanghelia după Ioan XXI, 15-17 repetat de trei ori de către Isus lui Petru: „*Paște mielușei mele*”, „*Paști oițele mele*”, „*Paști oile mele*”, care îl situa, de asemenea, pe destinatar într-o poziție privilegiată în raport cu ceilalți apostoli) a fost interpretat într-un sens preponderant

⁴² J. H. Burns, *op. cit.*, p. 278 sqq.

⁴³ Cf. *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Cu trimeteri*, Societatea Biblică, s. a., s. l., p. 942-943. Iată traducerea în limba latină a pasajului: *Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam ... et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quod cumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.*

legal, ca înzestrându-l pe Petru cu o putere juridică supremă în lumea terestră, de a „lega” și „dezlega” (*potestas ligandi et solvendi*)⁴⁴.

Potrivit, de asemenea, unei interpretări acreditată de tradiție s-a considerat că transmiterea acestor puteri nu a fost limitată din punct de vedere temporal, ci *perpetuă* și, pe de altă parte, că cei care, după Sf. Ap. Petru, fuseseră aleși să exercite, în numele său, puterile conferite prin delegația chistică erau episcopii Romei. Argumentul avansat în sprijinul acestei aserțiuni a fost faimoasa *Epistola Clementis*, un act apocrif atribuit lui Clement I, mai precis, o scrisoare pe care acesta i-ar fi trimis-o Sf. Iacob la Ierusalim, anunțându-l că, înainte de a primi martiriul, Sf. Petru îl delegase pe el, pe Clement, în fața adunării poporului roman spre a-i fi urmaș. În conformitate cu aceeași interpretare, Linus și Cletus, înaintașii lui Clement I, au fost considerați doar episcopi ai Romei, în timp ce Clement I este, prin tradiție, primul papă, fiindu-i atribuite de către Petru ambele tipuri de puteri.

Ultimul act în definitivarea „doctrinei petrine” (expresie modernă, care evocă succesiunea Sf. Ap. Petru asumată de episcopul Romei) s-a fixat în secolul al V-lea, îndeosebi prin contribuția papei Leon I, prin formula care, de la el înainte l-a desemnat pe episcopul Romei drept „moștenitorul nevrednic al Sf. Petru (*indignus heres beati Petri*)”, reglementând succesiunea la tronul Sf. Petru prin prevederile dreptului roman (*v. Anexe, I*).

Potrivit acestui drept, toate drepturile, îndatoririle, bunurile, dispozițiile ș. a. m. d. persoanei defuncte erau preluate integral de moștenitor, iar acesta îi urma defunctului în măsura în care avea dreptul legal să o facă. Din punct de vedere juridic, așadar, nu exista nici o deosebire între moștenitor și persoana defunctă, ceea ce institua, cum a observat Walter Ullmann, „principiul succesiunii universale potrivit dreptului roman al moștenirii”⁴⁵.

În cazul precis al pontificatului roman, s-a considerat, prin tradiție, că aplicarea acestui drept succesoral privea funcția Sf. Petru, mai precis, puterile conferite acestuia de Hristos. Potrivit dreptului roman, Papa nu moștenește (nici nu avea cum), virtuțile personale, meritele – pe scurt, *calitățile* Sf. Petru, care îl făcuseră pe Isus să-l ridice deasupra celorlalți Apostoli. Se considera că ceea ce moștenește episcopul Romei era doar statutul legal dat de Hristos lui Petru. Acesta este și motivul pentru care papa s-a considerat un „nevrednic urmaș (*indignus heres*): a fost o formulă prin care, timp de secole, în cadrul Bisericii a fost statuat principiul separației

⁴⁴ W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, 1966, p. 32, 36. Impunerea acestei interpretări a fost considerabil favorizată și de termenii latini întrebuințați, de regulă, pentru a o reda: *ligare* (= „a lega”) a fost interpretat ca fiind noțiunea – matrice a lui *lex* (= „lege”), prin care se institua o „legătură” specială între cei căror ea li se aplica. Termenul *solveris* avea, de asemenea, un puternic ecou în dreptul roman, mai precis în expresia *solutio obligationis* (= „eliberarea de obligație”).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 37-38.

dintre funcție și persoană⁴⁶. Toți succesorii lui Leon I vor face din această recunoaștere a „nevredniciei” lor (dublînd-o, înșă, prin accentuarea funcției lor oficiale, aceea de urmași ai Sf. Petru), cheia de boltă a *magisterium*-ului lor. Moștenind statutul legal al Sf. Petru, papa transfera asupra sa totalitatea puterilor petrine (*plenitudo potestatis*), conservîndu-le aidoma, fără nici o diminuare sau alterare.

Aceste „puteri”, care aveau un sens legal și decizional erau două: *potestas jurisdictionis* și *potestas ordinis*. Dacă aceasta din urmă implica puterea papei de a „ordona” (sau hirotoni), conținutul celei dintîi era mai complex, presupunînd trei atribuții principale:

- dreptul universal și suprem al papei de a decide în toate problemele legate de credință;

- dreptul său universal și suprem de judecată sau de decizie în legătură cu toți credincioșii și membrii ierarhiei ecleziastice (episcopii), care puteau fi hirotoniți („ordonați”), mutați sau depuși;

- suveranitatea asupra legii, ceea ce însemna că papa nu era doar păzitorul legii, ci și creatorul (*conditor*) ei⁴⁷.

Insistînd puțin asupra acestei „puteri de a spune dreptul”, trebuie notat că exercitarea ei (și, în genere, a demnității pontificale) nu presupunea, inițial, ordonarea și consacrarea viitorului papă și nici chiar apartenența sa la ierarhia ecleziastică: orice creștin era, cel puțin teoretic, capabil de a moșteni puterile (juridice) petrine. Singura condiție a exercitării acestei demnități era ca alegerea papei să fie validă. Instituită prin *alegere*, succesiunea Sf. Petru urma întocmai modelul fondator al alegerii christice.

O altă urmare, de asemenea, juridică, a succesiunii petrine a fost independența legislativă a papalității, în sensul că sfîntul părinte nu era legat de deciziile predecesorilor săi, altfel spus, puterea sa de a legifera nu era limitată de nici o lege papală anterioară; orice dispoziție precedentă (fie aceasta canon, decret etc.) putea fi transgresată de exercitarea „puterilor depline” ale papei. Inversul situației era de asemenea valabil: nici un papă nu putea

⁴⁶ Titulatura de *sanctus* a Papei (care i se datorează lui Ennodius din Pavia, primul care l-a numit pe Papă astfel, Grigore VII conferind ulterior acestui apelativ un statut legal) nu este în contradicție cu interpretarea *magisterium*-lui pontifical ca fiind independent de calitățile personale ale officiantului, întrucît el nu avea, potrivit unei interpretări tradiționale, un sens liturgic, ci doar juridic, referindu-se la puterile Papei de a „lega” și „dezlega”, cu efecte – potrivit cuvintelor lui Isus – simultane, deopotrivă pe Pămînt și în Cer. Una din cele mai palpabile atestări a statutului pontifical de *sanctus* este procedura de canonizare care, de la finele secolului al X-lea, îi era rezervată în exclusivitate: numai pentru că era „sfînt”, adică avea puterea de a „schimba” atît pe Pămînt, cît și în Cer, el putea crea, prin verdictul său (*judicare*) un sfînt (cf. Walter Ullmann, *Principles of Government* ..., p. 39-40).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 37-39; J. H. Burns, *op. cit.*, p. 266-268, 269-274.

stabili vreo lege pentru urmașul său, întrucât se considera că acesta nu-i succeda lui, ci direct, Sf. Petru⁴⁸.

Încă o consecință a aceleiași succesiuni a fost interpretarea în sens universal a capacității de a legifera a papei, deopotrivă în materii spirituale și temporale⁴⁹, în care se cuvine să vedem oglindirea tradiționalului principiu al totalității (integrității), specific gândirii medievale. Justificarea acestui atribut atotcuprinzător era, de asemenea, o expresie a principiului integrității: de vreme ce mântuirea tuturor credincioșilor depindea de conduita lor în viața terestră, totul avînd, prin urmare, o implicație (finalitate) spirituală, dreptul papei de a legifera nu putea fi restrîns de distincția dintre *temporal* și *spiritual*: amîndouă domeniile intrau sub incidența lui legislativă. Potrivit lui Grațian, „sfînta Biserică romană conferă [forța de] drept și autoritate sfîntelor canoane, dar nu este legată de ele, căci are dreptul de a face canoane”⁵⁰.

Cît despre calitatea papei de a hirotoni („ordona”), care constituia, cum am spus, celălalt versant al puterilor pontificale, aceasta deriva din statutul papei de episcop al Romei, „puterea” respectivă privind chestiunile sacramentare: ordonările, consacrările, confirmările, expunerea doctrinei etc., pe scurt, măsuri care implicau posesiunea harului. Or, dacă în primul caz, cel al „puterii de a spune dreptul”, papa trebuia – repetăm – doar ales, considerîndu-se că îi succede imediat și direct Sf. Petru, pentru *potestas ordinis*, el trebuia mai întîi consacrat ca episcop, ceea ce, în Evul Mediu, se întîmpla la un interval de cîteva luni după alegeri, harul astfel primit fiind considerat a avea o sursă nu directă (divinitatea), ci indirectă, mediată de cei care îl consacrau pe papă⁵¹.

⁴⁸ W. Ullmann, *Principles of Government* ..., p. 72.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 73-74.

⁵⁰ J. H. Burns, *op. cit.*, p. 269-274.

⁵¹ *Ibidem*; W. Ullmann, *Principles of Government* ..., p. 41-42; *The Growth of the Papal Government* ..., p. 9 *sqq.* Un argument suplimentar al supremației pontificale, de astă dat în raport cu Imperiul, a fost și așa-numita „Donație a lui Constantin” (*Donatio Constantini*), un fals documentar, elaborat în jurul anului 750, pe baza unei scrieri mai vechi, *Legenda sancti Silvestri* (de fapt: *Acta sau Gesta Sylvestrii*), conținînd o versiune „romanțată”, cum am spune astăzi, sorginte romană, a convertirii lui Constantin, concepută la finele secolului al V-lea (**v. Anexe, II**). Expresia a efortului papalității de a se elibera de sub tutela Bizanțului și a Imperiului, deopotrivă, acest din urmă text a fost elaborat într-o perioadă critică în relațiile dintre Apus și Răsărit, caracterizată prin cele dintîi conflicte pentru supremație între Roma și Constantinopol și prin efortul episcopatului roman de a reinterpretă într-un sens mai restrictiv conceptul de *theocrație imperială*. Este epoca în care împăratul Zenon publică, după cum am mai spus, *Henotikonul* (482) – decretul de uniune religioasă a Imperiului – și, totodată, perioada cînd a fost enunțată doctrina gelasiană (precedată, cu cîteva decenii, de prima expunere a doctrinei petrine de către papa Leon I). Ideea centrală a *Legendei*, vag schițată, totuși, sublinia statutul preeminent al Bisericii creștine și poziția oarecum de dependență față de ea a împăratului Constantin care, în urma creștinării ar fi reprimat însemnele puterii de la episcopul Romei. Ceea ce era însă doar sugerat în *Legenda sancti Silvestri* a devenit explicit afirmat în „Donație”.

Definitivarea doctrinei supremației papale a avut loc în secolul al XIII-lea. Ea a coincis, poate nu întâmplător, cu guvernarea lui Inocențiu al III-lea (1198-1216), care marchează apogeul a ceea ce s-a numit „hierocrația” pontificală.

Esența noii doctrine inocentine a puterii constă, rezumînd-o drastic, în două elemente: reinterpretarea extinsă a „delegației” pontificale de a „lega” și „dezlega”, în sensul instituirii nu numai a unui vicariat petrin, ci și a unuiia christic și, în al doilea rînd, accentul pus pe funcția papei de mediator divin.

Intitulația *vicarius Christi*, asociată de Inocențiu al III-lea demnității pontificale, nu a fost creația sa. Folosită ocazional, pînă în secolul al XII-lea, atît de episcopi, cît și de împărat și regi (pentru a sublinia înrădăcinarea spirituală a oficiului pe care îl exercitau), expresia apare pentru prima dată legată *exclusiv* de persoana papei într-o scriere a lui Honorius Augustodunensis, intitulată „Bijuteria sufletului” (*De gemma animae*)⁵². Înaintea lui,

Iată, pe scurt, conținutul acesteia: drept răsplată că fusese vindecat de lepră, Constantin i-a oferit papei Silvestru I (314-333) veșmintele și însemnele imperiale, inclusiv, coroana, sceptrul, lancea, globul și steagurile. Ca semn suplimentar de supunere, Constantin a acceptat să îndeplinească și funcția de *strator*, adică aceea de a merge pe jos în fața papei, ducîndu-i calul de dîrlogi. Papa Silvestru a refuzat, însă, să poarte coroana, Constantin așezîndu-i în schimb pe creștet așa-numita *phrygium*, de fapt *tiara*, decretînd – potrivit anonimului autor al documentului – că numai papa avea dreptul să poarte acest însemn *ad imitationem imperii*. În același timp, Constantin i-a oferit papei palatul său, orașul Roma, toate provinciile din Italia și întregul Occident, cu drepturile aferente de guvernare. Pentru a explica, totuși, de ce un imperiu care se intitula roman își avea capitala la Constantinopol, „Donația” afirmă că transferul efectuat de Constantin nu privea înstituția politică a Imperiului, ca atare (care continua să sălășluiască la Roma), ci numai reședința împăratului, locul unde era purtată coroana imperială, transferul producîndu-se pe motiv că nu se cuvenea ca împăratul să-și aibă reședința în același loc cu conducătorul instituit de divinitate al religiei creștine. Potrivit interpretării sugerate de document, acest transfer de sediu – și de coroană – a avut loc cu consimțămîntul papei, care, dacă ar fi vrut, ar fi putut purta el însuși coroana, deoarece îi fusese dăruită și devenise, prin urmare, a lui. Dacă împăratul Constantin și urmașii săi continuau s-o poarte, acest lucru era posibil numai pentru că Papa voia astfel. El putea retrage însă oricînd acest drept, ceea ce instituia între cei doi un semn clar de subordonare. Din perspectiva pe care „Donația lui Constantin” urmărea să o acrediteze, funcția Împăratului nu putea fi decît una auxiliară; ca împărat roman, conform tradiției constantiniene, el trebuia să urmeze Biserica nu să-i dicteze. Dacă ar fi procedat altfel, el înceta de a mai fi „roman”, își pierdea legitimitatea și devenea „grec”.

„Donația lui Constantin” lega astfel noțiunea de „imperiu” (în sens religios și politic) de Roma, răpind orice legitimitate Bizanțului de a se pretinde continuatorul vechii structuri romane. În virtutea drepturilor care îi fuseseră odinioară cedate de Constantin, papa putea oricînd conferi coroana – și, odată cu ea, guvernarea universală temporală – candidatului („alesului”) la tron considerat cel mai potrivit cu scopul apărării Bisericii și a credinței. Eliberarea papalității de sub influența Bizanțului trebuia fatalmente urmată de crearea un (adevărat) împărat în Occident, de natură a asocia dimensiunii spirituale a universalismului pontifical și o dimensiune politică, temporală. Aceasta trebuie să fi fost (interpretările, în acest sens, concordă) motivația încoronării lui Carol cel Mare, la 25 decembrie 800 (v. Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government...*, p. 74-86).

⁵² Autorul *Elucidarium*-ului scrie aici că „papa este vicarul lui Hristos și toți episcopii sînt vicarii apostolilor” (*apud* Colin Morris, *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 206; sursa citată de autor este M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, 1952, p. 86-100).

asocierea dintre papă și vicariatul chistic mai fusese, ocazional, enunțată de Petrus Damiani (într-o scrisoare din 1147, adresată papei Clement al II-lea) și de alți câțiva autori de la începutul secolului, dar fără ca legătura dintre acest titlu și statutul „supremului pontif” să fie atît de explicită. Reluarea ei, în 1153, într-una din cele mai cunoscute scrieri ale lui Bernard de Clairvaux (*De consideratione*) – cu referire la papa Eugeniu al III-lea (1130-1145) –, i-a conferit autoritatea celui mai important învățat al timpului, ceea ce, de la jumătatea veacului al XII-lea înainte, a fost de natură să facă din această formulă un loc comun atît în scrierile teologice, cît și în actele pontificale⁵³.

Repetata evocare a acestei expresii în ampla corespondență și în decretele lui Inocențiu al III-lea avea un rost foarte precis, depotrivă simbolic și, așa-zicînd, practic. În ordinea simbolică, mai întîi, vicariatul chistic al papei (pus în evidență, cu începere din epoca inocențiană, și de un foarte sugestiv simbolism al culorilor, utilizate în ceremoniile și ritualurile pontificale⁵⁴) avea menirea de a evoca, prin relația de omologie – în sine, excepțională și fără precedent în tradiția instituției – pe care o afirma între persoana Supremului Pontif, Hristos și Biserică, faptul că papa, aidoma instituției chemat să o guverneze și Mîntuitorului însuși, avea o *natură dublă*, în același timp, umană și divină, altfel spus, după expresia folosită de Anonimul Normand (cunoscut, inițial, sub numele „Anonimul din York”) în tratatul său din jurul anului 1100 (dar cu referire la funcția regală), era o *persona geminata*, reunind în sine toate atribuțiile chistice, atît spirituale, cît și temporale.

Urmarea – pe care am numit-o „practică” – a acestei interpretări apare cu atît mai limpede: subliniind faptul că „sfîntul părinte” era în drept să exercite „toate puterile”

⁵³ Începînd cu pontificatul lui Eugeniu al III-lea, cancelaria pontificală va folosi sistematic acest titlu, asociat, de acum înainte, numai demnității papale (cf. Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Traduit de l'italien par Catherine Delarun Mitrovitsa, Paris, 1997, p. 76-77).

⁵⁴ Principalele culori erau *roșul* și *albul*, specifice unor piese din vestimentația papei: mantia purpurie – așezată peste veșmintele albe, pe care papa le poartă, și astăzi, încă, în permanență –, mitra de culoare albă și încălțările, de asemenea, roșii. Menționată, pentru prima dată, în *Donatio Constantini* printre veșmintele dăruite de împărat papei Silvestru I, mantia de culoare roșie simboliza atît patimile Mîntuitorului, cît și demnitatea regală (calitatea valabilă nu numai în ordine temporală, ci și ca simbol chistic, denotat de înveșmîntarea lui Isus cu mantia roșie ca semn al titlului, care i-a fost dat în deriziune, de „rege al iudeilor”). Culoarea albă a fost, și ea, considerată un simbol imperial dar, al maiestății divine (semnificație apărută, mai întîi, în Bizanț). Tot de culoare albă era calul pe care călărea papa de la Sf. Petru (Vatican) unde era încoronat, la reședința sa de la palatul Lateran. Guillaume Durand a dat, în 1286, cea mai veche interpretare simbolică veșmintelor roșii și albe ale papei, precizînd că ele reprezentau persoana lui Hristos: roșul exterior simboliza supremația și compasiunea, în timp ce albul interior semnifica inocența și caritatea. Ele sunt purtate mereu de papă în calitatea acestuia de întruchipare a Bisericii și a persoanei divine. În secolul al XIII-lea, simbolismul imperial al vestimentației papale a devenit indisolubil legat de simbolismul chistic, roșul și albul semnificînd, în acest dublu ansamblu, culoarea pătimirii, respectiv pe aceea a inocenței, neprihănirii, castității și purității. În aceeași perioadă, negrul, culoarea morții, a doliului a fost definitiv izgonită din ceremonialele pontificale (*Ibidem*, p. 102-110, 111 sqq).

(*plenitudo potestatis*)⁵⁵ – aceea sacerdotală (*potestas ordinis*) și aceea de judecată (*potestas jurisdictionis*) – în virtutea statutului său de „vicar al lui Hristos” – și, de asemenea, al lui Dumnezeu însuși, o consecuție pe care Inocențiu al III-lea nu a ezitat să o formuleze –, ea arăta și modul concret sau „schema” după care avea loc acest exercițiu: anume, ca efect al unui *act de mediere*, ce decurgea din însăși situarea papei, ca principală verigă de legătură, în intervalul dintre Om și Dumnezeu (mai exact, dincoace de Dumnezeu, dar mai presus de ființa umană)⁵⁶.

Logica perfectă a acestei interpretări – de nenumărate ori reiterată, în secolele XIII-XIV, de teoreticienii pontificali⁵⁷ și îmbogățită, tot în timpul lui Inocențiu al III-lea, cu atributul infailibilității papei⁵⁸ – nu mai are nevoie de nici o probă suplimentară. Căci, afirmînd că reprezintă cea mai înaltă instanță de legătură între ordinea terestră și aceea divină și, de asemenea, că *prin* el și *odată* cu el Dumnezeu era venerat sau, dimpotrivă, disprețuit – din moment ce, în virtutea dublei sale naturi, papa era, în sensul cel mai autentic al cuvîntului, o *întruchipare* a divinității⁵⁹ – Inocențiu al III-lea revendica pentru sine nu numai capacitatea

⁵⁵ Intrată, în timpul lui Inocențiu al III-lea, în limbajul cancelariei papale (1198), această formulă este însă, cum am sugerat, de altfel, și mai sus, în text, mult mai veche, datînd din timpul pontificatului lui Leon I (440-461). Integrată de Gratian în *Decretum*, expresia a devenit, de la jumătatea secolului al XII-lea înainte, curentă în limbajul teologic (cu toate că, în această perioadă, ea nu ajunsese încă să fie rezervată doar funcției pontificale, ci era întrebuințată pentru a caracteriza și atribuțiile legaților papali și pe cele ale episcopilor). Utilizarea expresiei de către Bernard de Clairvaux (în *De consideratione* ...) a fost, de asemenea, importantă, pentru rezervarea ei demnității papale. Inocențiu al III-lea a folosit-o pentru a sublinia dimensiunea regală, de sorginte petrină și chistică, a puterii papale, fapt ilustrat de numeroase scrieri care îi aparțin, cum ar fi, bunăoară, predicile rostite la diferite sărbători. Iată un exemplu, extras din predica rostită la sărbătoarea Sf. Grigore cel Mare: „Petru este singurul [dintre Apostoli] căruia i-a fost dat să se bucure de plenitudinea puterii. Eu am primit de la el mitra sacerdoțiului și coroana regalității ...; el m-a instituit vicar al Celui pe al cărui veșmînt stă scris: «Rege al regilor și stăpîn al stăpînilor, preot pe vecie după rînduiala lui Melchisedec»” (*Ibid.*, p. 78-79 și 291, n. 16).

⁵⁶ Cf. Ernst Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*. Traduit de l'allemand par Albert Kohn, Paris, 1998, p. 47-48.

⁵⁷ Unul dintre aceștia, juristul Augustinus Triumphus (1270-1328), observă în puterea papală „un amestec de elemente divine și umane”. Tot el afirmă că „puterea” (*potestas*) papei „este dublă: una – *potestas ordinis* – este legată de adevăratul Trup al lui Hristos; cealaltă – *potestas iuri[s]dictionis vel administrationis* – de corpul mistic al lui Hristos”. La rîndul său, Iacob (Jacobus) din Viterbo afirmă, în *De regimine Christiano* (1302), că papa este numit „vicarul lui Hristos”, atît ca om, deoarece este preot, cît și ca Dumnezeu și om, deoarece este rege. Alvarus Palagius (Alvaro Pelayo) scrie, de asemenea, în 1332, sintetizînd doctrina, că „întocmai cum Hristos are două naturi, la fel și vicarul său general – și, îndeosebi, fiecare papă – participă, într-o anumită măsură la cele două naturi ale lui Hristos: la natura divină, în ceea ce privește spiritualul și la natura umană, în ceea ce privește temporalul” (cf. Agostino Paravicini Bagliani, *op. cit.*, p. 84-88).

⁵⁸ Legată numai de calitatea papei de „persoană”, adică de întruchipare a instituției ecleziastice și de vicar chistic, nu și de aceea de om și de păcătos (distincție enunțată de Anonimul Normand (din York) (*Ibidem*)).

⁵⁹ Dedusă din doctrina „vicariatului chistic” și din aceea a „dublei naturi”, ideea „vizibilității chistice” a papei afirma – potrivit expresiei aceluiași Alvarus Pelagius – că cel ce „îl privește cu ochii

de a transmite lumii harul divin, ci și – împreună cu acesta – toate puterile care se manifestau în ea, inclusiv cele temporale.

Împingând pînă la ultimele ei consecințe revoluția doctrinară inaugurată de papii celui de-al XI-lea veac, teocrația inocentină a avut, mai întîi, drept consecință, transformarea Bisericii într-un stat sacerdotal, riguros ierarhic, constituit și menținut prin monopolul exercitat de papă asupra tuturor investițiilor ecleziastice. Scoși definitiv, de sub incidența oricărei puteri laice, episcopii au devenit, prin aplicarea acestei doctrine, adevărați „guvernatori” de provincii (ecleziastice) și „locotenenți” ai *imperator*-ului pontifical⁶⁰, fiind obligați să consulte scaunul papal în orice chestiune care privea organizarea bisericilor locale și viața credincioșilor. În același timp, însă, și tocmai ca urmare a acestui nou statut, *separația* puterii ecleziastice de puterea temporală a devenit iremediabilă, Inocențiu al III-lea desăvîrșind, și în această privință, evoluția începută în timpul lui Grigore al VII-lea și a succesorilor săi. Nu întîmplător, în aceste împrejurări, instituția legaților papali a devenit tot mai importantă, plenipotențiarul papei exercitînd, pe tot cuprinsul Creștinătății, cea mai înaltă autoritate, în numele lui. Dreptul canon, de asemenea, și-a sporit considerabil importanța ca instrument al autorității pontificale, fiind ridicat la rangul de îndreptar procedural suprem. Dar, poate că cea mai semnificativă expresie a separației dintre „spiritual” și „temporal”, produsă de doctrina inocentină a medierii a constituit-o transformarea radicală a modului de oficiere ritualului euharistiei (împărtășaniei). Pînă atunci, ca o regulă generală, acesta fusese celebrată în Biserica romană cu fața la credincioși și în spatele altarului, asistența putînd, astfel, participa la misterul fondator al credinței: preschimbarea ostiei sfințite și a vinului în trupul și sîngele Mîntuitorului. Din secolul al XIII-lea înainte, „scenariul” împărtășaniei împrumută un aspect diferit: ridicarea potirului de către preot nu mai are loc în spatele altarului, ci în fața lui, iar oficiantul nu mai privește asistența, ci, cu spatele la aceasta, își îndreaptă privirea spre Răsărit. Totul se petrece ca și cum prezența laicilor la acest ritual ar fi devenit pur decorativă, operațiunea magică a transsubstanțierii – papa Inocențiu fiind primul care a definit astfel această taină, tot el ridicînd-o, în 1215, la rangul de dogmă – săvîrșindu-se doar prin harul conferit preotului⁶¹. Pentru a se înțelege mai bine mutația simbolică petrecută prin transformarea acestui ritual, se cuvine reamintit faptul că, încă de la începuturile

credinței [pe papă] îl vede pe însuși Hristos”. Tot el scrie mai departe: „papa este ... urmașul lui Adam, primul om și de aceea a vrut Dumnezeu ca vicarul lui Hristos să fie făcut, într-un fel aparte, după chipul și asemănarea sa” (*Ibid.*, p. 84).

⁶⁰ Nu o dată, Inocențiu al III-lea a fost numit și s-a numit pe sine *verus imperator* (*Ibid.*, p. 48).

⁶¹ Pentru această interpretare, v. Ernst Kantorowicz, *op. cit.*, p. 48-50.

creștinismului, împărtășania fusese o masă rituală comună în cadrul căreia, multiplicarea „monadică” – potrivit interpretării ulterioare a lui Toma din Aquino⁶² – a trupului lui Hristos, era urmată, ca efect imediat, de „reconstituirea” mistică a unicității și unității trupului christic, prin reunirea (comuniunea) tuturor celor ce-l „consumaseră”, ca membre ale acestui trup invizibil, spiritual, identic, în fond, cu Biserica. În noile împrejurări pe care le-am descris, euharistia a devenit, din cină rituală, un obiect de cult (metamorfoză întărită și prin instituirea, cu începere din secolul al XIII-lea, a noii sărbători intitulată *corpus Christi*), în timp ce convivialitatea mesei comune a lăsat, la rîndul ei, locul unei primiri strict individuale a ostiei sfințite, din partea preotului, erijat, acum, la rangul de martor tăcut al misterului transsubstanțierii și de unic actant al împărtășaniei. În felul acesta, superioritatea clerului (și a papei) în societatea creștină au fost și mai clar scoase în evidență, în contextul transformării conceptului însuși de Biserică, dintr-o *societas fidelium* într-o instituție (corporație) riguros ierarhică, autodefinită – pentru a-și spori și mai mult legitimitatea și puterea de simbolizare – ca un „corp mistic”⁶³.

Pe lângă ideile doctrinare expuse mai sus, au mai fost, însă, de-a lungul timpului, enunțate și alte interpretări, concepte și argumente cu valoare simbolic-legitimantă ale superiorității și preeminenței pontificatului și, în general, ale clerului în cadrul societății creștine.

Unul dintre acestea a fost, bunăoară, așa-numitul principiu al „calificării funcționale”. Sensul său este următorul: prin însăși natura funcției sale spirituale, divin instituite, clerul se bucură de o înfîietate naturală în cadrul „societății credincioșilor”, avînd, prin urmare, dreptul să pretindă supremația în această societate și direcția ei. În consecință, puterea temporală (regală) nu putea pretinde să exercite vreo funcție judiciară asupra sacerdoțiului, pentru simplul motiv că nu exista vreo dovadă scripturară concretă sau vreun alt argument irefutabil care să legitimeze calificarea (îndreptățirea) puterii regale de a-i judeca pe membrii clerului (sau a împăratului de a-l judeca pe papă). Potrivit acestei interpretări, cine pronunța vreo judecată asupra papei se substituia, de fapt, lui Hristos. Această substituție ar fi fost însă o uzurpare ca și exercitarea funcției decurgînd din ea, deoarece se considera că nu există nici o dovadă că, aidoma papei, împăratul ar fi primit puterea de a „lega” și „dezlega”. Nu

⁶² În sensul că fiecare ostie era văzută ca alcătuiind nu o parte, ci *întregul* trup al lui Hristos.

⁶³ V., pentru această evoluție, Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, 2004, p. 339-341, 402.

împăratul, ci numai papa putea, prin urmare, să facă acest lucru, în conformitate cu o tradiție a cărei validitate era unanim recunoscută⁶⁴.

Un alt argument fundamental al preeminenței pontificale a fost distincția dintre *anima* și *corpus* (suflet și corp).

Distincția este foarte veche, anterioară medievalității, fiind contemporană cu înseși începuturile creștinismului și consubstanțială doctrinei sale. În scrierile Apostolilor, antiteza dintre suflet și corp este recurentă, apărând mai ales ca o comparație între puterea episcopală și aceea a regelui: în timp ce ultimul se considera că guvernează numai asupra corpurilor, din cauza puterilor sale de a „lega” și „dezlega” pur terestre, episcopii erau creditați cu puterea de a governa atât sufletul, cât și corpul, în virtutea darurilor cerești cu care fuseseră investiți.

În conformitate cu interpretarea alegorică a botezului (de sorginte paulină), care produce o adevărată metamorfoză a celui botezat, făcându-l să treacă din regnul animal în cel spiritual, adică în „civilizație”, *anima* însemna, de fapt, totalitatea principiilor și regulilor modului de viață creștin, a căror respectare scrupuloasă asigura mântuirea, pe scurt, ideea însăși de lege și dreptate, instituită ca model de însuși Hristos. Altfel, spus, modelul christic, dedus din viața și patimile lui Hristos au devenit însăși esența credinței creștine și, ca atare, o lege fundamentală pentru orice creștin. De aici și identitatea dintre credință (religie) și lege – comună întregii civilizații europene în Evul Mediu – și, în al doilea rând, dimensiunea esențialmente juridică a autorității spirituale (îndeosebi a papalității), în aceeași epocă, a cărei exercitare reclama o conduită de tip *decizional* în absolut toate tipurile de probleme, inclusiv (sau cu atât mai mult) în cele ce țineau de dogmă și rituri⁶⁵.

Din unghiul acestei interpretări, distincția dintre corp și suflet devenea una fundamentală, între aparență și esență, între ceea ce venea direct de la Dumnezeu și, tot ceea ce nu avea o directă legătură cu el.

Era firesc, în aceste condiții ca, în conformitate cu principiul ierarhic și cu cel al totalității, specifice gândirii medievale, *corporalia* (adică tot ceea ce ținea de corp și, pe un plan mai general, de materie) – sau, potrivit terminologiei pauline, *visibilia* ori *temporalia* – să fie inspirate și conduse de *spiritualia*, întocmai cum sufletul guverna trupul, iar sacerdoțiul puterea seculară⁶⁶.

Conceptul de *justitia*, dezvoltat și aplicat mai cu seamă de Grigore al VII-lea, a constituit un alt element menit să întărească edificiul doctrinar al supremației pontificale.

⁶⁴ Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government ...*, p. 263-65.

⁶⁵ Idem, *Principles of Government ...*, p. 95-97.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 92-94.

Potrivit caracterizării lui Walter Ullmann, *justitia* apare ca un concept „amfibiu”, nici pur etnic-religios, nici pur nomologic, ci întrunind ambele ipostaze. *Justitia* însemna norma corectă a vieții creștine, fiind un „canon” a cărui respectare îl situa pe orice credincios în adecvare cu societatea (comunitatea) din care făcea parte.

Din ce se constituia, însă, această „normă corectă” a vieții creștine? Altfel spus, prin ce se definea ea în mod „canonic”? Schematic prezentate, înțelesurile sale erau două: *humilitas*, adică smerenia și *obedientia* sau ascultarea.

Dacă cea dintâi avea drept contrariu simetric păcatul trufiei (*superbia*), care, potrivit ierarhiei stabilite în cel de-al XIII-lea veac de Toma din Aquino, era unul „de moarte”, deoarece reitera culpa adamică originară și nesocotea, cu bună știință, normele de comportare prescrise de *justitia*, smerenia se opunea „neascultării” (*inobedientia*), vinovată pentru aceleași urmări deplorabile ca și trufia.

Ambele norme (dar și contrariile lor) denotă, după cum bine se observă, ambivalența (dualitatea), mai sus pomenită, a conceptului de *justitia*, căci, în timp ce *humilitas* privește, de bună seamă, o virtute sufletească, referindu-se, așadar, la „omul interior”, *obedientia*, tot ca virtute, trimite, în schimb, la „omul exterior”, care ființa în societate. Este exact motivul pentru care *justitia* (dreptatea) era, nu numai o normă interioară, de natură etică. În egală măsură, ea era o „lege” exterioară, reglementînd viața socială, mai exact, atitudinile și comportamentele oamenilor unii față de ceilalți.

În calitatea sa de membru al societății creștine, principele avea datoria de a veghea la instaurarea și respectarea *justitia*-ei, ceea ce implica datoria sa de a *asculta* de instanțele abilitate să enunțe preceptele „dreptății”, adică Biserica romană și papalitatea. Neascultarea (cu alte cuvinte, nesocotirea principiilor *justitia*-ei) atrăgea după sine, în mod necesar, depunerea și excomunicarea principelui⁶⁷ (v. *Anexe, III*). Acesta trebuia să fie un statornic

⁶⁷ Expresie fundamentală a rolului subordonat și auxiliar al puterii temporale în raport cu Biserica (în speță, papalitatea), *depunerea* presupunea deposedarea principelui (a monarhului, în genere) de funcția care îi fusese dăruită (prin medierea clerului) de Dumnezeu. Acest act semnifica faptul că cel ce ocupa funcția de monarh era considerat incompatibil (neîndreptățit) în raport cu (față de) ea sau „nefolositor”. Principiul „utilității publice” – *publica utilitas* – și, mai ales, al *adecvării* sau „idoneității” constituiau, așadar, alte două forme de manifestare ale autorității pontificale, papa putînd decide dacă ocupantul unei funcții era „potrivit” pentru ea, în sensul capacității sale de a exercita atribuțiile specifice acelei funcții. Contrar modului în care am fi tentați să-l interpretăm astăzi, principiul *adecvării* sau al „idoneității” nu era unul subiectiv, ci se referea la virtuți obiective și obiectiv-formulabile, de a căror posesie depindea buna exercitare a funcției asociată unei anumite poziții. (Re)interpretînd „lovitura de stat” a lui Pepin cel Scund (înlăturarea ultimului rege merovingian), papa Grigore al VII-lea a invocat tocmai acest principiu cînd a declarat că papa Zaharia nu îl depusese pe ultimul rege merovingian din cauza unor defecte morale, ci pur și simplu pentru că nu (mai) era util (*quia non erat utilis*). În virtutea acestui principiu cardinal al *adecvării*, papa își

amator justitiae („iubitor al dreptății”) și numai conformitatea sa cu normele acesteia îl îndreptățează să conducă în calitate de principe creștin.

Se înțelege, astfel, mai bine, de ce teoreticienii pontificali, dar și marii teologi ai Evului Mediu au afirmat mereu că singura instanță autorizată să enunțe și să formuleze acest concept era Biserica romană (*recte* papa), tot lor revenindu-le dreptul legitim de a certifica măsura în care fiecare credincios se conforma „darurilor” constitutive ale *justitia*-ei, ceea ce îl autoriza să trăiască laolaltă cu semenii săi.

Din acest unghi, principelui creștin nu i se recunoștea, în societate, decît o funcție pur auxiliară, lipsită nu numai de autonomie, ci și de orice dimensiune spirituală. În interpretarea acreditată de papalitate cu începere de la finele celui de-al XI-lea veac, definitiv impusă odată cu soluționarea disputei în jurul investițiilor, prin Concordatul de la Worms (1122), tradiționala distincție dintre *spiritualia* și *temporalia* a tins din ce în ce mai mult să se transforme într-o separație, celui de-al doilea termen al raportului („lucrurile temporale”) nemaifiindu-le recunoscută o funcționalitate proprie, internă și imediată, ci – în virtutea binecunoscutei analogii dintre corp și suflet – numai ca urmare a „însuflețirii” produsă de

rezerva dreptul de a-l depune pe orice principe și de a transfera regate, imperii, principate – pe scurt, toate bunurile oamenilor –, atribuindu-le unor persoane mai îndreptățite).

Asociată depunerii, *excomunicarea* (și, consecutiv, eliberarea supușilor de jurământul de fidelitate față de rege) constituia o altă sancțiune extrem de gravă, dacă nu încă și mai gravă decît prima. În timp ce depunerea îl afecta pe rege în calitate sa de purtător al unei funcții publice, *excomunicarea* îl afecta în calitate sa de creștin, excluzîndu-l din comunitatea Bisericii. Doar familia și slujitorii aveau îngăduința de a mai avea legături cu persoana excomunicată (care putea fi chiar ucisă, dacă agresiunea fusese justificată *zelo catholicae matris*). Ceilalți, dependenți de persoana excomunicată, erau dezlegați de jurământul lor de credință. De aceea, excomunicarea unui rege era încă și mai gravă, întrucît ea făcea imposibil actul însuși al guvernării. Persoana excomunicată era considerată că suferă de o maladie contagioasă, aidoma leprei (ceea ce explică interdicția oricărui contact cu ea. O epistolă a papei Alexandru al III-lea face chiar această comparație: *Excommunicatio enim ad modum leprae quae totum corpus corrumpit, totum hominem contaminat et deturpat*. În doctrina canonică, precum și în legislația conciliară și papală ulterioară, izolarea socială a celui excomunicat a devenit, treptat, echivalentă cu un soi de „moarte civilă”, antrenînd invaliditatea tuturor actelor îndeplinite de persoana supusă acestei sancțiuni: de a testa, de a depune mărturie în fața unui tribunal, de a accepta donații, de a dispune de proprietatea sa prin vînzare sau cumpărare etc. Cel excomunicat nu putea ocupa nici funcții publice: dacă era judecător, verdictele sale erau considerate nule și neavenite, iar dacă era notar, actele sale nu erau valide. De asemenea, el era exclus de la primirea sfîntelor taine, nu putea intra în Biserică și nu putea fi înmormîntat creștinește.

Prin urmare, *depunerea* și *excomunicarea* erau diferite ca natură, fiecare urmînd criterii diferite și putînd acționa independent. Din punctul de vedere al doctrinei hierocratice (theocratice), *excomunicarea* constituia expresia puterilor sacerdotale supreme ale papei, în timp ce *depunerea* era consecința statului papei de „cap” al „corpului” juridico-politic al Bisericii. După cum se știe, Grigore al VII-lea l-a depus și excomunicat pe împăratul Henric al IV-lea. În urma penitenței de la Canossa, papa a ridicat doar *excomunicarea*, nu însă și *depunerea*; aceasta din urmă nu a fost niciodată revocată. Prima *excomunicare* cunoscută în Occidentul latin este aceea a regelui franc Charibert, pronunțată de episcopul Germanus (567) (*Ibid.*, p. 67-68, 75-78; idem, *The Growth of the Papal Government*, p. 299-303).

„spiritual”. „Materii personificate”, monarhii nu erau considerați „folositori” decât dacă acționau potrivit directivelor spiritului, în conformitate cu principiile creștine⁶⁸.

Trecînd, acum, la cele dintîi afirmări (foarte vagi, e drept, și mai mult sugerate decât explicite) ale teocrației (hierocrației) pontificale în Occidentul medieval, suntem în drept să constatăm că acestea datează din secolul al IX-lea, cînd războaiele civile din Imperiu (răzvrătirea fiilor lui Ludovic I cel Pios împotriva tatălui lui) au periclitat serios statutul tradițional al împăratului de garant al unității „statului”, favorizînd, implicit, promovarea în această calitate a papei și Bisericii romane. Pe de altă parte, conflictul din interiorul Imperiului a ridicat, pentru prima dată, problema fidelităților față de una sau alta dintre taberele aflate în conflict, conducînd la polarizarea adeziunilor.

Un prim exemplu în acest sens poate fi dedus din scrisoarea lui Agobard, episcop de Lyon (redactată în anul 833, în săptămîna Paștelui), adresată lui Ludovic I, care îl somase să i se alătore la curtea sa din Aachen. Refuzînd solicitarea, Agobard precizează, în răspunsul său, că el se alătură papei, considerat mai calificat pentru a arbitra nepărtinitor conflictul dintre Împărat și fii săi și a menține, astfel, unitatea lumii creștine, grav periclitată de evenimentele în curs. Cel care se străduiește cu rîvnă pentru unitatea Bisericii, afirmă Agobard, acționează ca locotenent al lui Hristos (totodată, autorul face un apel la Împărat pentru a salva unitatea Bisericii).

Scrisoarea de răspuns (datînd din același an, 833) a papei Grigore al IV-lea (aliat cu Lothar I), adresată episcopilor care trecuseră de partea împăratului legitim (Ludovic cel Pios) constituie un al doilea exemplu al amintitei polarizări a adeziunilor față de grupările care se înfruntau. Epistola papei nu s-a păstrat, dar ea poate fi reconstituită foarte bine după scrisoarea episcopală de răspuns. Adepții ai doctrinei teocratice tradiționale, partizanii lui Ludovic considerau că Biserica, în sensul larg al termenului, este condusă de împărat și că, prin urmare, sacerdoțiul, ca parte a Bisericii universale, trebuia să se supună comandamentelor imperiale. Prin urmare, papa trebuia să aibă aceeași datorie de obediență, de vreme ce nu lui, ci împăratului îi revenea conducerea întregii Creștinătăți. Ei, episcopii nu se puteau ralia papei (numit de ei „frate”), întrucît trebuiau să asculte de o poruncă mai înaltă, iar

⁶⁸ Idem, *The Growth of the Papal Government ...*, p. 272-275, 286-287. În afara elementelor mai sus menționate, pretenția papei de a-i institui pe regi a fost încă o expresie a rolului subordonat atribuit regalității de către Biserica romană. Manifestarea așa-zicînd, clasică a acestui drept coincide – din nou – cu pontificatul lui Inocențiu III, un bun exemplu în acest sens constituindu-l, între multe altele, scrisoarea trimisă de papă regelui bulgar Ioniță Kaloian, unde se pot citi următoarele: *In spiritualibus et temporalibus paterne sollicitudine providere volentes eius auctaritate per quem Samuel David in regem inunxit, regem te statuimus super eos (scil. Bulgaros et Blachas) (Ibid, p. 82-83).*

o poruncă papală nu putea întrece în importanță o poruncă imperială. Grigore al IV-lea era invitat să se supună și el împăratului, fiind, totodată, încredințat că acest gest i-ar face pe toți episcopii să-l primească cu toată cinstea care i se cuvenea. În caz contrar, relațiile cu el urmau să fie întrerupte, iar episcopul Romei depus.

În replica sa (care poate fi considerată ca avînd două teme: relațiile cu Imperiul și cele cu episcopatul), Grigore al IV-lea își afirmă și demonstrează preeminența. Criticînd titulatura care îl desemna drept „frate” al episcopilor, papa arată că, dimpotrivă, lui trebuie să i se arate omagiul și respectul datorate unui părinte. Poruncile papale, nu cele imperiale se cuveneau ascultate și urmate, deoarece, atunci cînd ele se contrazic, ultimele trebuiau ignorate. Calitatea demnității pontificale face ca poruncile papei să fie la fel de sacre ca și cele imperiale, dar, totuși, superioare lor, întrucît, privind întotdeauna „guvernarea sufletelor” (*regimen animarum*), ele sînt mai presus de „guvernarea temporală” (*regimen temporale*). Primirea credinței creștine echivala, potrivit papei, cu supunerea fiecăruia, inclusiv a împăratului, față de puterea – și chiar jurisdicția – sacerdotală. Ar fi, deci – încheia Grigore al IV-lea – împotriva dreptății și a firii ca spiritul să fie dominat de carne, ceea ce s-ar întîmpla dacă temporalul ar asupri spiritualul. Ca membru al „turmei lui Hristos”, împăratul era și el încredințat Păstorului suprem, adică celui care *locum beati Petri tenet* și încerca, în circumstanțele particulare de atunci, să readucă pacea (acesta fiind justificarea pe care Grigore al IV-lea înțelegea să o aducă actului său de afiliere la tabăra lui Lothar).

După acest episod, pe parcursul deceniilor următoare, doctrina teocratică (hierocratică) pontificală apare din ce în ce mai frecvent afirmată, fiind tot mai precisă în aserțiunile și argumentările ei fundamentale,

Principalele teze care circulă în această perioadă, făcîndu-și drum în mentalitatea colectivă, sînt, potrivit unei sistematizări *ad hoc*, următoarele: *primatul jurisdicțional al Bisericii romane* în toate problemele ecleziastice (recunoscut, ocazional, și de unii împărați, ca bunăoară, Lothar); *statutul papei de garant al păcii* în cadrul Creștinătății, în calitatea sa de *primatus in omne orbe terrarum*, neascultarea sau prejudicierea sa aducînd atingere întregii societății creștine; *funcția diriguitoare (inspiratoare) a clerului în societatea creștină*, membrii acestuia trebuind să-i „învețe” pe regi (*docere*), a căror datorie era de a face ceea ce spuneau preoții; *Biserica romană este epitoma* (întruchiparea) *întregii Creștinătăți*, superioritatea clerului, în genere, decurgînd din funcția sa specifică, divin atribuită; membrii Bisericii (clerul) și bunurile Bisericii, se bucură de o *jurisdicție proprie*, în conformitate cu

funcția lor, imixtiunile laice neavînd vreo putere de decizie, toate actele principiilor seculari trebuind, prin urmare, avalizate de autoritatea apostolică⁶⁹.

Din aceeași serie, a dovezilor menite să justifice întîietatea papală fac, parte și falsurile documentare din secolul al IX-lea.

Colecția de documente strînse de Benedictus Levita este un prim exemplu. Ea conține decrete regale și imperiale care prelungeau, ipotetic, capitulariile france promovate între 789 și 826. Numele autorului este în pseudonim. Intenția sa era de a demonstra că doctrina hierocratică a fost recunoscută (și afirmată) în înseși capitulariile regale și imperiale strînse în colecție (cifrate la 1721, dintre care doar o mică parte sînt autentice). Ideea dominantă a *corpus*-ului era să legitimizeze nu numai funcția papei de judecător suprem în societatea creștină și, corelativ, funcția universală a decretelor sale (aceea de a „lega”), dar, pe aceeași cale, și preeminența *magisterium*-ului exercitat de Biserica romană.

Un element inedit pentru această perioadă, prezent în colecție, este afirmarea principiului inalienabilității și inviolabilității proprietății ecleziastice (prezent și dezvoltările legislative produse de conciliile din primele două decade ale secolului al IX-lea, dar expres afirmat, acum, de Benedictus Levita). Mai multe decrete (false) incluse în *corpus* stipulau că tot ceea ce primiseră membrii clerului pentru exercitarea cultului religios a devenit o proprietate divină, fie că era vorba de bunuri mobile sau imobile. Orice încălcare a proprietății ecleziastice era, prin urmare, un sacrilegiu, fiind pedepsit cu excomunicarea, pierderea tuturor demnităților, stigmatizarea și condamnarea celui considerat vinovat, ca un ucigaș, hoț și jefuitor al Bisericii. În același cadru era reafirmată independența juridică a membrilor clerului și autoritatea lor legală, în drept să se exercite chiar asupra împăraților⁷⁰.

Din aceeași categorie, a falsurilor documentare, fac parte și așa-numitele *capitula Angilrami*, conținînd o serie de decrete, pe care papa Adrian I i le-ar fi trimis în 785 lui Angilram, episcop de Metz. Scopul lor era să justifice specificitatea jurisdicțională a clerului, subliniind, implicit, autoritatea Bisericii romane și a papei, ca surse ale acestei documentații. Ideea dominantă a decretelor era că nici un membru al clerului nu putea fi judecat de tribunale laice și că orice lege contrară canoanelor și decretelor pontifului roman era nulă și neavenită. Papa însuși era considerat „imun” la orice acuzație și judecată.

Colecția de documente aparținînd lui Pseudo-Isidor (autor al cărui nume real era Isidorus Mercatus, dar a fost botezat astfel, deoarece structura compilației sale este foarte asemănătoare cu aceea a unui tratat mai vechi, numit *Hispania*, greșit atribuit lui Isidor din

⁶⁹ *Ibid.*, p. 167-177.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 184-188.

Sevilla) reprezintă încă un fals celebru, conținând transcrieri literale și integrale ale unor documente pretins datate începând cu creștinismul timpuriu. Prima din cele trei părți ale culegerii o constituie decretele (în număr de 60) emise de papii pre-Constantinieni, toate false. Partea a doua conține atât falsuri, cât și texte originale. Partea a treia este, de asemenea, înțesată cu documente false, dar asamblate mai îndemânic, pentru a conferi o aparență de veridicitate.

Influența ulterioară a acestei colecții a fost considerabilă, devenind, potrivit lui Walter Ullmann, „pantheonul [însuși] al tuturor prerogativelor papale”⁷¹. Ceea ce a făcut, de fapt, anonimul autor a fost de a acomoda preceptele hierocratice care circulau în epoca sa la tipare documentare și, în același timp, juridice, cu scopul de a le da consistență și legitimitate.

Ideea dominantă a întregii colecții este că preoții, grație calificării lor funcționale, sînt adevărații conducători ai societății creștine, „locotenenți” ai lui Hristos (*sacerdotes vice Christi legatione funguntur*), „aleși ai Domnului” (*Domini electi*) și vicarii săi în „trupul” universal al Bisericii. Pentru a demonstra și mai convingător acest lucru, anonimul autor reproduce o pretinsă aserțiune, a papei Melchisedec (care reia, la rîndul ei, o pretinsă declarație a împăratului Constantin, adresată clerului creștin, rostită la conciliul de la Niceea): *Vos a nemine dijudicari potestis quia solius Dei iudicium reservamini: dii etenim vocati estis*⁷². Lipsa de respect arătată preoților era o lipsă de respect arătată lui Hristos însuși. Ierarhia firească în cadrul societății creștine impunea ca membrii clerului să fie scutiți de controlul și jurisdicția exercitate de persoanele laice, acuzațiile împotriva clericilor formulate de laici fiind inadmisibile, de vreme ce inferiorii nu-și puteau acuza superiorii, necum să-i judece Episcopii numai *a Deo [erant] iudicandi*.

Potrivit aceluiași teze, conținute în colecția documentară pe care o analizăm, Biserica romană avea, în cadrul Creștinătății, o înțietate firească, prin actul de încredințare (*commissio*) făcut de Hristos, Sfîntul Petru devenind *caput totius ecclesiae*.

Pentru a-și demonstra aserțiunile, Pseudo-Isidor se folosește și de metafora corpului. Toți creștinii formează un singur trup (*corpus*), reunindu-i, deopotrivă, pe laici și pe clerici, ca *membra*. Deși nu au (și nu pot, vreodată, avea) aceeași funcție, toate mădularele sînt strîns legate între ele, ceea ce conferă întregului trup o unitate organică. Deosebite prin funcție, aceste *membra* se deosebesc și prin dispunerea lor ierarhică, în conformitate cu funcția îndeplinită, dependentă, la rîndul ei, de „puterea” (*potestas*) fiecăruia. În mod firesc, în acest

⁷¹ *Ibid.*, p. 181.

⁷² *Ibid.*

trup, Biserica romană are întîietate, deținînd *principatum totius ecclesiae*, toate celelalte biserici trăgîndu-și puterile de la ea, întocmai ca membrele în raport cu capul⁷³.

Cristalizările și dezvoltările doctrinare produse de trei papi (Nicolae I, Adrian al II-lea și Ioan al VIII-lea) se numără, de asemenea, printre antecedentele afirmării teocrației pontificale în secolul al IX-lea.

Contextul istoric al acestor precizări doctrinare este reprezentat de disputele pentru întîietate cu Imperiul de Răsărit, dar, nu mai puțin, și de rivalitățile dintre diverșii pretendenți la tronul imperial, care au oferit papalității ocazia de a juca rolul unui arbitru și mediator.

În privința celui dintîi dintre pontifii menționați (Nicolae I, 858-867), ideile dominante ale tuturor actelor sale se organizează în jurul următoarelor aserțiuni fundamentale: sfînta Biserica romană constituie „capul” tuturor bisericilor (*sancta Romana ecclesia, quae caput est omnium ecclesiarum*) și fîntîna (*fons*) vieții creștine, întreaga „turmă a poporului creștin” – în care papa îi include și pe Răsăriteni – fiind încredințată grijii sale. În calitate de „capi” al Bisericii, papii sînt mai presus de oricine în univers (*princes super omnem terram*). De aceea, orice face, spune și scrie papa, afectează întregul „trup” al credincioșilor. Toate problemele importante aflate în dispută trebuie supuse deciziei Bisericii romane, care are puteri jurisdicționale supreme.

O altă idee importantă, ce decurgea atît din precedentă, cît și din ideea calificării funcționale superioare a clerului, era aceea a independenței electivă a episcopatului și supravegherea, *recte* controlul alegerii clerului înalt de către papă. Dacă membrii clerului sînt instituți de laici, afirmă Nicolae I în epistolele sale, ei nu pot fi, cu nici un chip, numiți clerici.

În ceea ce privește relațiile cu Imperiul, Nicolae subliniază rolul auxiliar al Împăratului, căruia, prin încoronare i se încredințează paza (protecția) Bisericii. În aceeași logică argumentativă, scopul încoronării (de fapt, al „creării” Împăratului) nu putea fi decît cel al instituirii unui protector al Bisericii. Nicolae I reinterpretează, aici, radical doctrina gelasiană, în sensul nu numai al superiorității clerului, ci și al supremației acestuia în raport cu temporalul. Așa se și explică de ce limbajul papei față de principii laici este unul extrem de autoritar, ca al unui stăpîn care poruncește. Un principe care nu ascultă de mandatele și decretul date de Biserica romană trebuia considerat – afirmă papa – un *quasi minus Christianus* și anatemitat. Regii nu puteau acționa împotriva reglementărilor ecleziastice și nici pronunța judecăți împotriva preoților, aceștia fiind scutiți de juristicția lor (prin

⁷³ *Ibid.*, p. 180-184.

privilegium fori). Legile regilor erau supuse scopului general pentru care exista întreaga societate creștină. Cît privește ascultarea pe care clericii o datorau regilor (unul din punctele forte ale doctrinei gelasiene), aceasta devenea validă numai după o prealabilă examinare operată chiar de cler, realizată în funcție de două criterii: dacă monarhul se guverna bine pe sine însuși și își guverna bine supușii. Numai sacerdoțiul era, astfel, îndreptățit să califice actul de guvernare, norma de referință fiind adecvarea dintre acest act și interesele sau obiectivele „societății credincioșilor”. Numai clerul putea decide dacă regele se comporta aiudoma unui principe creștin (în caz contrar, recomandarea fiind neascultarea și rezistența împotriva tiraniei).

În spiritul aceleiași doctrine, Nicolae I a intervenit, fapt interesant, și în reglementarea relațiilor matrimoniale, considerându-le ca avînd o incidență directă asupra mîntuirii credincioșilor. Interesul acestora, considera el, făcea ca jurisdicția ecleziastică (respectiv papală) în această problemă să fie imperativă. Ca instituție divină, ținînd (și) de sfera spirituală a vieții creștine, căsătoria nu putea scăpa sferei de decizie a papei. Ea era, în primul rînd, o instituție spirituală, privind, ca atare, fundamentele înseși ale societății. Fiind intim legată de credință, iar credința fiind liantul întregului „trup” al Bisericii, căsătoria, prost interpretată sau nerespectată în preceptele ei, afecta *ipso facto* întregul trup al Creștinătății. De aici și datoria papei de a interveni și decide în chestiunile care o priveau⁷⁴.

În continuarea aserțiunilor lui Nicolae I, Adrian al II-lea (867-872) a subliniat, în actele sale, funcția papei de arbitru suprem al Creștinătății (*populus Dei*) și, implicit, de depozitar supreme al dreptății (*justitia*) și instaurator și apărător suprem al păcii, în calitatea sa de cap al întregii comunități creștine (pacea fiind considerată o condiție fundamentală a îndeplinirii țăelurilor și rosturilor societății creștine).

Succesor imediat al lui Adrian al II-lea, papa Ioan al VIII-lea (872-882) a evocat drept temei fundamental al ideilor sale dimensiunea corporală, organică, a societății – numită de el *respublica Christiana* –, al cărei cap era el însuși, iar membrele conducătoare, reprezentanții sacerdoțiului, cei mai calificați, prin însăși funcția lor, de a conduce. Biserica romană deținea *principatus* asupra tuturor neamurilor, fiind ipostaza la scară redusă a întregii Creștinătăți. Imperiul era creditat doar cu funcție pur auxiliară, monarhul – creat pentru protecția Bisericii romane – primindu-și demnitatea, prin mijlocirea papei, ca un *divinum beneficium*⁷⁵.

După cum se observă din sumara enumerare a tuturor exemplurilor de mai sus, disputa cunoscută sub numele de „cearta pentru investitură” și, după ea, pontificatul lui Inocențiu al

⁷⁴ *Ibid.*, p. 190-209.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 219-225.

III-lea nu au fost, în raport cu evoluția doctrinei pontificale a supremației până la începutul celui de-al XI-lea veac, un fenomen paradoxal. Dimpotrivă, amândouă se înrădăcinează într-o elaborare doctrinară pluriseculară, perfect coerentă, care s-a impus drept cel mai complex și profund „discurs” al puterii din Occidentul medieval.

Anexe

I. „Doctrina petrină” în predicile papei Leon I

Pontificatul lui Leon I (440-461) coincide cu unul dintre momentele cele mai dificile pentru partea apuseană a Imperiului Roman, aflat continuu sub presiunea exercitată de invaziile germanice. Continuator al ideilor predecesorilor săi, el le-a dezvoltat, prin numeroasele sale predici și scrisori (peste 140) în sensul accentuării importanței simbolice a Romei creștine ca loc al martiriului Sf. Petru și a statutului preeminent al papei, ca succesor al „primului dintre Apostoli”. Expresia „doctrină petrină” – care este, desigur, una modernă – se referă tocmai la această pretinsă succesiune, care a constituit în Evul Mediu, alături de alte doctrine și simboluri, un puternic mijloc de legitimare a supremației episcopului Romei în cadrul Bisericii creștine din Apus. Pontificatul lui Leon I a fost important și din alte puncte de vedere: salvarea Romei de la invazia hunilor lui Attila (454), combaterea ereziei maniheene și a pelagianismului, menținerea supravegherea disciplinei ecleziastice și a obiceiurilor liturgice romane etc. În celelalte teritorii din Occident, acțiunea papei a fost mai puțin prezentă, din cauza contextului nefavorabil al epocii. În același timp, Leon I este cel care a făcut un pas important (deși fără a fi dorit acest lucru) în direcția viitoarei separații religioase dintre Orient și Occident, prin condamnarea ereziei monofizite, sprijinită la Constantinopol de Theodosius al II-lea și reprezentată de patriarhul Eutyches (reabilitat, împreună cu doctrina eretică pe care o apăra, la conciliul de la Efes, în 449, dar condamnat din nou în conciliul de la Chalcedon – 451 – convocat de noul împărat Marcian)^[1].

PREDICA A III-A. De ziua sa de naștere: rostită cu prilejul sărbătoririi ridicării sale în scaunul pontifical.

II. De la Hristos prin Sfântul Petru preoția este transmisă pentru veșnicie.

Prin urmare, mult iubiții mei, deși noi suntem deopotrivă slabi și indolenți în îndeplinirea îndatoririlor slujbei noastre căci, indiferent ce faptă pioasă și viguroasă am dori să facem, noi suntem împiedicați de slăbiciunea propriei noastre condiții; dar, având neîncetata împăcare a Atotputernicului și Veșnicului Preot, care, fiind asemenea nouă, și totuși egal cu Tatăl, și-a coborât dumnezeirea până la lucruri omenești și și-a ridicat umanitatea până la lucrurile divine, noi ne bucurăm cu demnitate și pietate de voia Sa prin care, deși și-a lăsat oile în grija mai multor păstori, El nu a părăsit, totuși, paza iubitei Sale turme. Și prin guvernarea și veșnica Sa apărare, noi am primit și sprijinul Apostolilor, care, neîndoielnic, nu-și încetează acțiunea, iar puterea temeliei pe care se sprijină întreaga Biserică nu este slăbită de povara templului ce se odihnește pe ea. Căci tăria acelei credinței care a fost prețuită la cel dintâi dintre Apostoli este perpetuă: și așa cum rămâne ceea ce Petru a crezut în Hristos, tot așa rămâne ceea ce Hristos a instituit în Petru. Fiindcă, atunci când, așa cum s-a citit în învățătura Evangheliei, Domnul și-a întrebat ucenicii cine cred că este El, printre diferitele păreri susținute, iar binecuvântatul Petru i-a răspuns, spunând: „Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu”, Domnul i-a zis: „Ferice de tine Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea și sângele ți-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl Meu care este în ceruri. Și Eu îți spun: tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile Locuinței morților nu o vor birui. Îți voi da cheile Împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ, va fi legat în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ, va fi dezlegat în ceruri”^[2].

III. Lucrarea Sfântului Petru încă este continuată de urmașii lui.

Prin urmare, răspândirea Adevărului stăruie iar binecuvântatul Petru, stăruind în tăria Pietrei pe care a primit-o, nu a părăsit cârma Bisericii, pe care a preluat-o. Pentru că el a fost pus înaintea celorlalți, în așa fel, încât, de la numirea sa drept Piatră, de la rostirea sa ca Temelie, de la înălțarea sa ca Portar al împărăției cerului, de la instituirea sa drept Arbitru ce leagă și dezleagă, ale cărui judecăți își păstrează validitatea în cer, din toate aceste titluri mistice am putea ști natura legăturii sale cu Hristos. Și astăzi încă, el îndeplinește mai pe deplin și mai cu adevărat ceea ce i-a fost încredințat și continuă fiecare parte a slujbei și a datoriei sale în El și cu El, prin Care el a fost slăvit. Și astfel, dacă ceva este bine făcut și bine decretat de noi, dacă este ceva câștigat din mila lui Dumnezeu prin rugămintele noastre zilnice, se datorează numai lucrării și meritelor lui, a cărui putere trăiește și a cărui autoritate biruie în Scaunul său. Pentru că aceasta, mult iubirii mei, a fost câștigată de acea mărturisire care, inspirată fiind în inima Apostolului de Dumnezeu Tatăl, a trecut peste toată nesiguranța părerilor omenești și a fost dăruită cu tăria unei pietre, pe care nici un atac n-o poate clătina. Pentru că, zilnic, în toată Biserica, Petru spune: „*Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu*”, și fiecare limbă care mărturisește pe Domnul acceptă îndemnul din vocea lui. Această credință învinge pe diavol și rupe lanțurile prizonierilor săi. Ne dezrădăcinează din acest pământ și ne sădește în cer, iar Porțile Locuinței morților nu o pot birui. Cu atâta tărie a fost ea dăruită de Dumnezeu, încât stricăciunea eretică n-o poate batjocori și nici necredința păgânilor nu o poate birui.

(*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series. Under the editorial supervision of Philip Schaff D.D, LL.D. and Henry Wace, D.D., vol. XII, Grand Rapids, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1969, p. 116-118; *Readings in European History*, vol. I, *From the Breaking up of the Roman Empire to the Protestant Revolt*. Edited by James Harvey Robinson, Boston, Ginn and Company, 1904, p. 69-71).

[¹] Pentru aceste informații, v. *Dictionnaire historique de la papauté*. Sous la direction de Philippe Levillain, Paris, Fayard, 1994, p. 1014-1020. J. N. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford University Press, 1988, p. 43-45.

[²] Matei 16: 16-19. Traducerea s-a făcut după *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Cu trimeteri*, Societatea Biblică, s. l., s. a.

II. „*Donatio Constantini*” („*Donația lui Constantin*”, cca. 750-800)

Elaborată pe baza unei scrieri mai vechi, intitulată „Legenda sancti Sylvestri” (sau „Acta/Gesta Sylvestri”) – o versiune literară a conversiunii împăratului Constantin, de origine romană, datând de la finele secolului al V-lea^[1] – „Donația lui Constantin” este, probabil, cel mai cunoscut fals din istorie. Timp de secole, până când Lorenzo Valla, în perioada Renașterii, a demonstrat acest lucru, documentul a furnizat baza pentru pretențiile teritoriale și jurisdicționale ale papei în Italia, după ce, o perioadă, servise drept argument și pentru pretențiile de autonomie ale papalității în raport cu Imperiul Bizantin.. O primă versiune a textului a fost, după toate aparențele, elaborată puțin după mijlocul secolului al VIII-lea, pentru a-l ajuta pe Papa Ștefan al II-lea în negocierile sale cu majordomul franc, Pepin cel Scurt (sau Scund). După cum se știe, în anul 754, pontiful roman l-a consacrat, prin ungere, pe Pepin ca rege, ceea ce a legitimat înlocuirea vechii dinastii regale a merovingienilor cu aceea a carolingienilor. În schimbul acestui gest, se crede că Pepin ar fi promis Papei să-i cedeze teritoriile din Italia, cucerite de longobarzi de la Bizanț (ceea ce s-a și întâmplat, doi ani mai târziu, în 756). Pretinsa donație constantiniană a făcut posibilă interpretarea donației lui Pepin nu ca o binefacere, ci ca o restaurare.

În numele Sfintei și Nedespărțitei Treimi, anume, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Împăratul Caesar Flavius Constantin întru Isus Hristos, Domnul Dumnezeu Mântuitorul nostru, unul al aceleiași Sfinte Treimi, credincios îndurător, suprem, binefăcător, Alamanic, Gotic, Sarmatic, Germanic, Britanic, Hunic, pios, norocos, învingător și triumfător, întotdeauna august: celui mai sfânt și binecuvântat părinte între părinți, Silvestru, episcop al orașului [Roma] și papă, și tuturor urmașilor lui pontifi, care vor sta la Roma, scaunul Sfântului Petru până la sfârșitul timpului – de asemenea tuturor celor mai respectați și iubiți de Dumnezeu episcopi catolici, supuși aceleiași sfinte biserici romane, pe tot cuprinsul lumii, prin acest decret imperial al nostru [și] instituiți acum și în toate timpurile dinainte: grația, pacea, caritatea, bucuria, îndelungata răbdare, îndurarea să fie cu voi toți de la Dumnezeu Tatăl atotputernicul și de la Isus Hristos, Fiul Său și de la Sfântul Duh. Prea îndurătoarea noastră seninătate dorește, printr-o limpede cuvântare, prin pagina acestui decret imperial al nostru, să aducă la cunoștința tuturor oamenilor din întreaga lume ce lucruri a văzut în chip minunat de potrivit Mântuitorul și Izbăvitorul nostru Domnul Isus Hristos, Fiul celui mai înalt Tată, să înfăptuiască prin sfinții săi apostoli Petru și Pavel și prin intervenția părintelui nostru Silvestru, cel mai mare pontif și papă universal. [Mai] întâi, exprimând, prin cea mai profundă mărturisire a inimii noastre, pentru instruirea minții tuturor, crezul nostru, învățat de la mai sus zisul prea binecuvântat părinte și duhovnicul nostru, Silvestru pontif universal; și apoi cu de-amănuntul anunțând mila lui Dumnezeu revărsată asupra noastră.

Căci dorim ca voi să știți, după cum am dat de înțeles prin decretul nostru imperial anterior, că am renunțat la adorarea idolilor, a imaginilor mute și surde făcute de mână, a născocirilor diavolești și la toate deșartele străluciri ale Satanei și am ajuns la credința neîntinată a creștinilor, care este adevărata lumină și veșnica viață. Crezând ceea ce el – același respectat al nostru suprem părinte și învățător, pontiful Silvestru – ne-a învățat, întru Dumnezeu Tatăl, atotputernicul făcător al Cerului și pământului, al tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, și întru Isus Hristos, singurul său Fiu, Domnul nostru Dumnezeu, prin care toate lucrurile sunt create; și întru Sfântul Duh, Domnul și însuflețitorul întregii ființe. Mărturisim întru Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, că în perfecta Treime există o deplinătate a divinității și o unitate a puterii. Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu și Sfântul Duh este Dumnezeu; iar aceștia trei sunt unul întru Isus Hristos.

Sunt deci trei forme dar numai o putere. Pentru că Dumnezeu, înțelept în tot timpul de mai înainte, a dat de la El însuși cuvântul prin care toate vârstele viitoare urmau să se nască, [atunci] când, prin acel unic cuvânt al înțelepciunii Sale, a făcut întreaga creație din nimic, fiind cu ea și aranjând toate lucrurile în misteriosul Său loc secret.

De aceea, virtuțile Cerurilor și toată partea materială a pământului fiind zămislite prin înțeleapta Sa încuviințare, întâi creând omul din huma pământului după chipul și asemănarea Sa, El l-a așezat într-un paradis al plăcerii. El, vechiul șarpe și invidios dușman, diavolul, prin cel mai amar gust al copacului interzis, a făcut un exil din aceste bucurii. Și, alungat fiind, el nu a încetat în multe chipuri să-și arunce săgețile otrăvite, pentru ca, întorcând neamul omenesc de la calea adevărului la adorarea idolilor, el să-l poată convinge să adore creatura și nu pe creator; astfel încât, prin ei (prin idoli), el să-i poată face pe cei pe care ar fi fost în stare să-i prindă în capcanele sale să fie arși cu el în pedeapsa eternă. Dar Domnului nostru, făcându-i-se milă de creatura Sa, trimițându-și înainte sfinții Săi profeți, anunțând prin ei lumina vieții viitoare – adică venirea Fiului Său și a Domnului și Mântuitorul nostru Isus Hristos – l-a trimis pe același unul născut Fiu și Cuvânt al înțelepciunii, pe El, coborând din Cer pentru mântuirea noastră, născut fiind din Sfântul Duh și din Fecioara Maria; cuvântul a fost [, astfel,] făcut carne și a locuit printre noi. El nu încetă să fie ceea ce fusese, dar începu să fie ceea ce nu fusese, Dumnezeu perfect și om perfect: ca Dumnezeu, făcând minuni, [iar] ca om, alinând suferințele umane. Noi așa am învățat din predica părintelui nostru Silvestru, pontiful suprem, că El a fost foarte om și foarte Dumnezeu, încât nu ne putem îndoi cu nici un

chip că El a fost foarte Dumnezeu și foarte om. Și, alegând 12 apostoli, El a strălucit cu minuni în fața lor și a unei mulțimi nenumărate de oameni. Noi mărturisim că același Domn Isus Hristos a împlinit legea și profețiile; că El a suferit, a fost crucificat, [iar] în a treia zi – după Scripturi – s-a ridicat din moarte; a fost primit în Cer și așezat la dreapta Tatălui, de unde El va veni să judece viii și morții, iar regatul său nu va avea sfârșit. Pentru că acesta este crezul nostru ortodox, așezat înaintea noastră de cel mai binecuvântat părinte al nostru Silvestru, supremul pontif. De aceea, noi îi îndemnăm pe toți oamenii și toate neamurile să păstreze, să iubească și să predice această credință; și, în numele Sfintei Treimi, să obțină grația botezului; și, cu inimă credincioasă, să-l adore pe Domnul Isus Hristos, Mântuitorul nostru, care, cu Tatăl și cu Sfântul Duh, trăiește și domnește în veacuri nesfârșite; [o predică] pe care Silvestru, părintele nostru, pontiful universal, o predică. Căci El însuși, Domnul nostru Dumnezeu, făcându-i-se milă de mine, păcătosul, i-a trimis pe sfinții Săi apostoli să ne viziteze și a făcut ca lumina splendorii sale să ne lumineze. Iar voi să vă bucurați că eu, fiind scos din umbră, am ajuns la adevărata lumină și la cunoașterea adevărului. Căci, pe când o lepră puternică și murdară a invadat toată carnea trupului meu, iar grija era acordată de mulți doctori care au venit la mine împreună, nu m-am însănătoșit cu ajutorul nici unuia din ei. Au venit încoace preoții de pe Capitoliu, spunându-mi că trebuie făcută pe Capitoliu o fântână și că trebuie s-o umplu cu sângele copiilor nevinovați; și că, dacă m-aș spăla în ea cât [sângele] ar fi fost cald, aș putea să mă curăț. Și, după cuvintele lor, fiind aduși foarte mulți copii nevinovați, când preoții sacrilegi ai păgânilor au vrut ca ei să fie masacrați și fântâna să fie umplută cu sângele lor, Serenitatea Noastră văzând lacrimile mamelor, m-am îngrozit de îndată de această faptă. Și, făcându-mi-se milă de ele, am poruncit ca fiii să le fie înapoiți; și, dându-le care și daruri, le-am trimis de acolo, să se bucure. Deci, ziua aceea trecând – venind peste noi tăcerea nopții – când a sosit timpul somnului, apostolii Sfinții Petru și Pavel au apărut, spunându-mi: *„Întrucât ai pus capăt viciilor tale, și te-ai îngrozit de vărsarea sângelui nevinovat, suntem trimiși de Hristos Domnul Dumnezeu nostru, să-ți dăm o socotință pentru recăpătarea sănătății. Ascultă, deci, îndemnul nostru, și fă ceea ce îți spunem. Silvestru – episcopul orașului Roma – fugind de persecuțiile tale pe Muntele Serapte, iubește cu clerul său întunericul în peșterile din stânci. Când tu îl vei fi călăuzit la tine, el îți va arăta un lac al credinței în care, când el te va fi scufundat pentru a treia oară, toată acea putere a leprei te va părăsi. Și, după ce se va întâmpla acest lucru, răsplătește-l pe Mântuitorului tău, astfel încât, din porunca ta, de la un capăt la celălalt al întregii lumi, bisericile să poată fi repuse în drepturi. Pe lângă asta, purifică-te tu însuși și, lepădându-te de toate superstițiile idolilor, să-l adori și să-l iubești pe viul și adevăratul Dumnezeu – care este singur și adevărat – și să ajuți la înfăptuirea dorinței Lui”*.

Trezindu-mă, deci, din somn, am făcut de îndată așa cum fusesem sfătuit să fac de sfinții apostoli. Și chemându-l pe acel splendid și blând părinte luminătorul nostru – Silvestru papă universal – i-am spus toate cuvintele cu care mă învățaseră sfinții apostoli. Și l-am întrebat cine erau acei zei Petru și Pavel. Dar el a spus că, de fapt, ei nu erau numiți zei, ci apostoli ai Mântuitorului, Domnul Dumnezeu nostru, Isus Hristos. Și, iarăși, noi am început să-l întrebăm pe același cel mai binecuvântat papă dacă avea vreun chip limpede al acelor apostoli, astfel încât, din asemănarea lor, noi să putem afla dacă ei erau cei pe care ni i-a arătat revelația din somn. Atunci, același bătrân părinte a poruncit ca chipurile acelorași apostoli să fie arătate de diaconul său. Și, când m-am uitat la ei și am recunoscut, înfățișate în acele imagini, aspectul celor pe care îi văzusem în visul meu, în fața tuturor satrapilor^[2] mei am mărturisit, cu glas puternic, că ei erau acei pe care îi văzusem în visul meu.

După care, același prea binecuvântat Silvestru, părintele nostru, episcopul orașului Roma, ne-a impus o perioadă de penitență în palatul nostru Lateran, în capelă, într-un veșmânt din păr – astfel încât să pot obține iertare de la Domnul Dumnezeu nostru Isus Hristos, Mântuitorul nostru, prin veghe, posturi, lacrimi și rugăciuni, pentru toate lucrurile care au fost

făcute din necredință și poruncite de mine pe nedrept. Apoi, prin impunerea mâinilor^[3] clerului, am venit la însuși episcopul [Silvestru]; și acolo, lepădându-mă de deșartele străluciri ale Satanei și de lucrările sale și de toți idoli făcuți de mână, am mărturisit din propria mea dorință în fața întregului popor că eu credeam în Dumnezeu Tatăl atotputernic, făcătorul Cerului, al pământului și al tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, și în Isus Hristos, singurul Său Fiu, Domnul nostru, născut din Sfântul Duh și din Fecioara Maria. Și, fântâna fiind binecuvântată, unda mântuirii m-a purificat acolo în urma unei triple scufundări. Și, pe când eram [scufundat până] temelia fântânii, am văzut cu proprii mei ochi o fâșie din Cer atingându-mă, din pricina căreia, ridicându-mă curat, am știut că eram curățat de toată murdăria leprei. Și, fiind ridicat din venerabila fântână, punându-mi-se veșminte albe, mi s-a făcut de șapte ori semnul Sfântului Duh [adică], ungerea cu sfântul ulei. El [, Silvestru,] făcu semnul sfinte cruce pe fruntea mea, spunând: „*Dumnezeu te pecetluiește cu pecetea credinței Sale în numele Tatălui, al Fiului și Sfântului Duh, pentru a-ți arăta credința*”. Toți clericii răspunseră: „*Amin*”. Episcopul adăugă: „*pacea fie cu tine*”.

Și astfel, în prima zi după ce am primit taina sfântului botez și mi s-a vindecat trupul de murdăria leprei, am recunoscut că nu era nici alt Dumnezeu în afară de Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, pe care îi predică cel mai binecuvântat, Silvestru papa: o treime în una, o unitate în trei. Toți zeii neamurilor, pe care i-am adorat până acum, se dovedesc a fi demoni [și] lucrări făcute de mâna omului. Același venerabil părinte ne-a spus foarte limpede cât de multă putere în Cer și pe pământ a dat El, Mântuitorul nostru, apostolului său Sfântul Petru, când, găsindu-l credincios după ce îl întrebase, El i-a zis: „*Tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica Mea, iar porțile Locuinței morților nu o vor birui*”. Luați aminte, voi puternicilor și aplecați urechea inimilor voastre la ceea ce bunul Domn și Stăpân mai adăugă ucenicului Său, spunându-i: „*Îți voi da cheile Împărăției cerurilor, și orice vei lega pe pământ, va fi legat în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat în ceruri*”^[4]. Acesta este [un lucru] foarte minunat și măreț, să legi și să dezlegi pe pământ și să fie legat și dezlegat în Cer.

Binecuvântatul Silvestru predicând aceste lucruri, le-am înțeles și am învățat că mi-am recăpătat în întregime sănătatea prin bunătatea Sfântului Petru însuși. Atunci, eu, împreună cu toți satrapii^[5] noștri și cu tot senatul și cu toți nobilii și tot poporul roman, supuși slavei legii noastre, am socotit de cuviință ca, întocmai cum pe pământ el, Petru, este văzut ca fiind vicarul Fiului lui Dumnezeu, tot astfel și pontifii, care sunt reprezentanții aceluiași șef al apostolilor, să obțină de la noi și de la imperiul nostru puterea unei supremații mai mari decât aceea acordată prin îndurerarea pământească a serenității noastre imperiale: [astfel,] i-am ales pe același principe al apostolilor sau pe vicarii lui să fie mijlocitorii noștri permanenți pe lângă Dumnezeu. Și, pe măsura puterii noastre imperiale pământești, noi decretăm ca sfânta sa biserică romană să fie onorată cu venerație și, ca cel mai sacru jilț, [cel] al Sfântului Petru, să fie slăvit cu glorie mai mult decât imperiul nostru și tronul nostru pământesc, noi i-am dat puterea imperială, demnitatea gloriei, putere și cinstire.

Poruncim și decretăm că el va avea supremația și asupra celor patru scaune supreme Antiohia, Alexandria, Constantinopol și Ierusalim, și a tuturor bisericilor lui Dumnezeu din întreaga lume. Și cel care va fi fiind în acea vreme pontif al acelei sfinte biserici romane, va fi mult mai slăvit și căpetenie peste toți preoții din întreaga lume. Și, potrivit judecății sale, trebuie dat orice este de trebuință pentru slujba lui Dumnezeu sau pentru statornicia credinței creștinilor. Într-adevăr, drept este ca sfânta lege să-și aibă scaunul guvernării acolo unde întemeietorul sfintelor legi, Mântuitorul nostru, i-a spus Sfântului Petru să ia scaunul apostolatului; acolo unde, de asemenea, susținând crucea, el a luat fericit cupa morții și a apărut ca imitator al Domnului și Stăpânului său; acolo să-și plece oamenii grumazurile la mărturisirea numelui lui Hristos, unde învățătorul lor, Sfântul Petru apostolul, întinzându-și grumazul pentru Hristos, a fost încoronat cu martiriul; acolo, să-și caute ei veșnic un

învățător, în locul în care zace sfântul trup al învățătorului; acolo unde, aplecați și umiliți, ei să săvârșească slujba regelui ceresc, a lui Dumnezeu Mântuitorul nostru Isus Hristos, în locul în care trufașii au fost obișnuiți să slujească sub legea unui rege pământesc.

Timp în care, noi dorim ca toți oamenii, de toate rasele și neamurile de pe întreg cuprinsul lumii, să știe că noi am construit din temelii în palatul nostru Lateran, pentru același Mântuitor, Domnul nostru Dumnezeu Isus Hristos, o biserică cu aghiazmatar. Iar [ei] să [mai] știe că noi am cărat pe propriii noștri umeri, din fundațiile sale, douăsprezece coșuri încărcate cu pământ, după numărul sfinților apostoli. Despre această sfântă biserică, noi poruncim să se vorbească, să fie iubită, venerată și propovăduită, ca un cap și vârf al tuturor bisericilor din întreaga lume, după cum am poruncit prin alte decrete imperiale ale noastre. De asemenea, noi am ridicat bisericile Sfântului Petru și Sfântului Pavel, căpeteniile apostolilor, îmbogățindu-le cu aur și argint; unde, cu mare cinste așezând prea sacrele lor trupuri, am construit pentru ei sicrie din electronum^[6], împotriva căruia nu poate izbândi nici o forță a elementelor. Și am așezat o cruce din aurul cel mai curat și giuvaere prețioase pe fiecare din sicriile lor și le-am încuiat cu chei din aur. Și am dăruit, am înzestrat și am îmbogățit aceste biserici, pentru slujbele divine, cu diferite obiecte. Și, prin sacrele noastre decrete imperiale, le-am dăruit pământ în Răsărit, ca și în Apus, și chiar și pe coasta nordică și pe cea sudică, adică în Iudeea, Grecia, Asia, Tracia, Africa și Italia și în diferite insule, cu condiția ca toate [pământurile] să fie administrate de mâna celui mai binecuvântat părinte al nostru, pontiful Silvestru, și a urmașilor săi.

Toți oamenii și toate neamurile raselor din întreaga lume să se bucure cu noi; vă îndemnăm pe toți să aduceți mulțumiri nemărginite, împreună cu noi, Domnului și Mântuitorului nostru Isus Hristos. Căci El este Dumnezeu în Cer, deasupra, și pe pământ, dedesubt, [El] care, vizitându-ne prin sfinții Săi apostoli, ne-a făcut demni să primim sfânta taină a botezului și sănătatea trupului. Drept pentru care, în schimb, acelorași sfinți apostoli, stăpânii mei, Sfântul Petru și Sfântul Pavel și, prin ei, de asemenea Sfântului Silvestru părintele nostru – pontiful cap și papă universal al orașului Roma – și tuturor pontifilor, urmașii lui, care, până la sfârșitul lumii, urmează să stea în scaunul Sfântului Petru, noi le acordăm și, prin prezentul [decret], le conferim, imperialul nostru palat Lateran, care este preferat, și se află deasupra, tuturor palatelor din întreaga lume; după aceea, o diademă, anume, coroana capului nostru și, în același timp, tiara; și, de asemenea, fâșia de pe umăr, adică, gulerul care de obicei înconjoară grumazul nostru imperial^[7]; și de asemenea mantia noastră purpurie, tunica stacojie și toate veșmintele imperiale; și același rang ca celor care comandă cavaleria imperială; de asemenea, dăm sceptrele imperiale și, în același timp, lăncile și stindardele; de asemenea flamurile și diferitele podoabe imperiale și tot folosul înaltei noastre poziții imperiale și slava puterii noastre.

Cât îi privește pe acei bărbați foarte respectați, membri ai clerului care slujesc, în diferite ordine, aceeași sfântă biserică romană, noi decretăm ca ei să aibă același folos și aceeași distincție, putere și excelență prin slava căreia este împodobit foarte ilustrul nostru senat; adică, ei vor fi făcuți patricieni și consuli și poruncim să fie de asemenea decorați cu celelalte demnități imperiale. Și întocmai ca armata imperială, tot astfel decretăm să fie împodobit întregul cler al sfintei biserici romane. Și întocmai cum puterea imperială este împodobită cu diferite funcții – adică prin distincția șambelanilor, a ușierilor și a tuturor gărzilor – tot astfel dorim să fie împodobită sfânta biserică romană. Și, pentru ca gloria pontificală să poată străluci mai deplin, noi mai decretăm ca clerul aceleiași sfinte biserici romane să poată folosi cioltare^[8] de in de culoarea cea mai albă, adică armăsarilor lor să poată fi astfel împodobiți și astfel călăriți. Și, întocmai cum senatul nostru folosește încălțări din păr de capră, tot astfel și ei să poată fi deosebiți prin inul strălucitor; astfel încât, precum ființele celeste, tot astfel și cele terestre să poată fi împodobite întru gloria lui Dumnezeu. Mai presus de toate lucrurile, pe lângă asta, noi dăm îngăduință aceluiași unul prea sfânt părintele nostru

Silvestru, episcopul oraşului Roma şi papă, şi tuturor celor mai binecuvântaţi pontifi care vor veni după el şi îi vor urma în viitor – pentru cinstea şi slava lui Isus Hristos Domnul nostru – să primească în acea mare biserică catolică şi apostolică a lui Dumnezeu chiar şi printre membrii clerului monastic, pe oricine din senatul nostru care, de bună voie, prin propria sa încuviinţare, doreşte să devină un cleric...

Am decretat, de asemenea, ca acelaşi unul venerabil părinte al nostru Silvestru, supremul pontif, şi toţi pontifii urmaşii lui, să poată folosi şi purta deasupra capetelor lor – spre lauda lui Dumnezeu şi pentru cinstea Sfântului Petru – diadema, coroana din aurul cel mai curat şi giuvaieruri preţioase, pe care i-am dat-o de pe propriul nostru cap. Dar el, cel mai sfânt papă nu a îngăduit deloc ca acea coroană de aur să fie purtată peste coroana clericală pe care el o poartă spre slava Sfântului Petru; dar, noi am aşezat peste capul lui prea sfânt, cu propriile noastre mâini, o tiară de o splendoare strălucitoare, reprezentând slăvita înviere a Domnului nostru. Şi, ţinând căpăstrul calului său, din respect faţă de Sfântul Petru, noi am îndeplinit pentru el datoria rânduşului şi am decretat ca toţi pontifii, urmaşii lui, şi numai ei singuri, să poată folosi acea tiară în procesiunile lor.

Întru imitaţia propriei noastre puteri, astfel încât, din acea pricină pontificatul suprem să nu se strice, ci mai degrabă să poată fi împodobit cu putere şi glorie chiar mai mult decât demnitatea unei guvernări pământeşti, noi, renunţând pentru des amintitul pontif, prea binecuvântatul nostru părinte Silvestru, papă universal, atât la palatul nostru, aşa cum s-a spus, cât şi la oraşul Roma şi la toate provinciile, districtele şi oraşele Italiei sau ale regiunilor vestice şi, dându-le prin darul nostru inviolabil, în puterea şi stăpânirea sa sau ale pontifilor, urmaşii săi, decretăm, prin această cartă dumnezeiască a noastră şi constituţie imperială, că [aşa] va fi rânduit; şi încuviinţăm ca ele [palatele, provinciile, districtele] să rămână pe drept la sfânta biserică romană.

Din această pricină, noi am înţeles că se potriveşte ca imperiul nostru şi puterea regatului nostru să fie transferate şi schimbate în regiunile din Răsărit şi ca, în provincia din Bizanţ, în cel mai potrivit loc, să fie construit în numele nostru un oraş, şi ca imperiul nostru să fie stabilit acolo. Căci, acolo unde supremaţia preoţilor şi capul religiei creştine au fost instituite de o lege cerească, nu este drept să aibă jurisdicţie o lege pământească.

Pe lângă acesta, noi decretăm ca toate aceste lucruri pe care, prin această cartă imperială a noastră şi prin alte porunci dumnezeieşti le-am stabilit şi confirmat, să rămână neatrinse şi neclătinate până la sfârşitul lumii. Drept pentru care, în faţa Dumnezeului celui viu, care ne-a poruncit să domnim, şi sub ameninţarea grozavei sale judecăţi, prin acest decret imperial al nostru, noi îi conjurăm pe toţi împăraţii, urmaşii noştri, pe toţi nobilii noştri, pe satrapi şi prea gloriosul senat, şi tot poporul din întreaga lume supus legii noastre, acum şi în toate timpurile de mai înainte, ca nici nimeni dintre ei să nu-şi îngăduie să se opună sau să nesocotească în vreun fel, sau să ia aceste lucruri care, prin sancţiunea noastră imperială, au fost acordate sfintei biserici romane şi tuturor pontifilor ei. [Dar] dacă, cineva se dovedeşte, în această privinţă, dispreţuitor sau nesocotitor – lucru pe care nu-l credem –, el va fi supus şi legat la veşnică condamnare; şi va simţi că sfintele căpetenii ale apostolilor lui Dumnezeu, Petru şi Pavel, i se vor împotrivi acum şi în viaţa viitoare. Şi, fiind ars în iadul cel mai de jos, el va pieri cu diavolul şi cu toţi necredincioşii.

Pentru acest decret imperial al nostru, confirmat cu propriile noastre mâini, noi am făcut lăcaş deasupra venerabilului trup al Sfântului Petru, căpetenia apostolilor; şi acolo, făgăduind aceluiasi apostol al lui Dumnezeu că vom păstra neatrinse toate clauzele lui şi vom lăsa ca poruncă a noastră tuturor împăraţilor, urmaşii noştri, să le păstreze, noi l-am încredinţat, pentru a fi deţinut cu îndurare şi fericire, celui mai binecuvântat părinte al nostru Silvestru supremul pontif şi papă universal şi, prin el, tuturor pontifilor urmaşii lui, Dumnezeul Domnul nostru şi Mântuitorul nostru Isus Hristos încuviinţând.

Și subscripția imperială: Divinitatea să vă ocrotească pentru mulți ani, o, preasfinți și binecuvântați părinți.

Dat la Roma în a treia zi înaintea Calendelor lui Aprilie, fiind consuli prea iluștrii oameni, stăpânul nostru augustul Flavius Constantin, pentru a patra oară, și Galligano.

(*Select Historical Documents of the Middle Ages*. Translated and edited by Ernest F. Henderson, New York, Biblio and Tannen, 1965, p. 319-329).

[¹] Acest text a fost elaborat, el însuși, într-o perioadă critică în relațiile dintre Apus și Răsărit, caracterizată prin cele dintâi conflicte pentru supremație între Roma și Constantinopol și prin efortul episcopatului roman de a reinterpreta într-un sens mai restrictiv conceptul de teocrație imperială. Este epoca în care împăratul Zenon publică faimosul decret *Henotikon* (482), menit să restabilească pacea religioasă în Răsărit, compromisă de criza monofizită și aceea în care papa Gelasius I (492-496) prefigurează, prin enunțurile din corespondența sa cu împăratul Anastasius, re poziționarea raporturilor dintre spiritual și temporal, care, desăvârșită câteva secole mai târziu, va culmina cu binecunoscuta dispută în jurul investiturilor. Cu câteva decenii mai înainte, predicile papei Leon I (440-461) conturaseră, deja, doctrina care legitima statutul de succesori directi ai Sfântului Petru, revendicat de episcopul Romei. În acest context, *Legenda sancti Sylvestri* nu făcea decât să accentueze această tendință generală, subliniind rolul preeminent al bisericii romane în raport cu imperiul din răsărit. Ceea ce *Legenda* doar sugera a devenit explicit, mai târziu, în *Donație* (pentru aceste informații, v. *inter alia* Walter Ullmann, *Principles of Papal Government and Politics in the Middle Ages*, New York, 1966, *passim* și idem, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, 2nd edition, London, 1962, p. 74-86).

[²] În realitate, nu existau, desigur, asemenea demnitari romani.

[³] „Impunerea mâinilor” (*impositio manuum*), în sensul de „însoțire/conducere prin sprijinire”, era un gest prezent în multe din ritualurile din Biserica romană în Evul Mediu.

[⁴] Marcu 16: 16-19. Traducerea s-a făcut după *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Cu trimeteri*, Societatea Biblică, s. l., s. a.

[⁵] V. n. 2.

[⁶] Metal rar, extrem de prețios.

[⁷] Este vorba despre *etolă*, purtată în jurul gâtului de episcop, preot și diacon, în exercitarea anumitor funcții liturgice.

[⁸] Pături de șea.

III. Prima depunere și excomunicare a lui Henric al IV-lea (22 februarie 1076)

Prima depunere și excomunicare a regelui german Henric al IV-lea (1054-1105, împărat din 1084) de către Grigore al VII-lea constituie un episod care face parte din așa-numita „ceartă a investiturilor” dintre papă și rege (împărat), referitoare la dreptul puterii temporale de a-i numi pe ocupanții tuturor funcțiilor episcopale și abațiale^[9]. Potrivit tradiției, Henric dorea să numească în fruntea episcopatului de Milano (vacant din 23 august 1071), pe un favorit al său, în timp ce papa Alexandru al II-lea (1061-1073), prin legatul său, susținea tabăra patarină^[10], care alesese un episcop propriu, în persoana lui Atto. O dată cu urcarea în scaunul pontifical a lui Grigore al VII-lea (1073-1085), Henric a renunțat temporar la dreptul de investitură; după reprimarea revoltei cu care se confruntau în Saxonia, a anulat însă înțelegerea cu papa, numind pe capelanul curții sale ca arhiepiscop de Milano. Violarea înțelegerii privitoare la investitură l-a determinat pe papa Grigore să-i trimită o scrisoare, lăsând poarta deschisă pentru negocieri. Fără a accepta oferta de pace, regele a convocat o adunare a 26 de episcopi germani la Worms, care a proclamat depunerea pontifului suprem (24 ianuarie 1076). Henric însuși l-a somat pe papă să abdice. O nouă adunare, a

episcopilor din Lombardia, reunită la Piacenza, a reiterat decizia sinodului de la Worms. Drept urmare, la 22 februarie 1076, Grigore al VII-lea l-a excomunicat pe Henric, l-a declarat depus din funcția sa regală și i-a absolvit pe supușii săi de jurământul lor de credință. Mulți dintre episcopii care luaseră parte la adunarea de la Worms și care fuseseră și ei excomunicați au cedat în fața papei, regele fiind nevoit să facă față opoziției principilor, care au luat în discuție alegerea unui nou suveran (octombrie 1076). Pentru a câștiga timp și a putea să-i readucă la ascultare pe principii germani, Henric a hotărât să se supună. Cu scopul de a preîntâmpina intenția papei de a sosi în Germania pentru a impune personal decretul de destituire, Henric a trecut în secret Alpii în nordul Italiei, la Canossa, pe domeniul contesei Mathilda de Toscana, unde poposise Grigore al VII-lea și, timp de trei zile, în ianuarie 1077, a făcut penitență, obținând iertarea pe care o căuta^[1].

O, Sfântule Petru, mai marele apostolilor, apleacă-ți spre noi, te implor, urechile sfinte și ascultă pe slujitorul tău pe care l-ai hrănit din copilărie și pe care, până astăzi l-ai eliberat din mâna celor răi, care m-au urât și mă urăsc pentru credința mea în tine. Tu și stăpâna mea, mama lui Dumnezeu și fratele tău, Sf. Pavel sunt martorii mei printre toți sfinții că sfânta ta Biserică Romană m-a atras la cârma ei împotriva voinței mele; că nu am avut vreun gând de a urca în jilțul tău prin forță și că mai degrabă mi-aș fi sfârșit viața ca pelerin, decât să apuc tronul tău prin mijloace seculare, de dragul gloriei pământești. Și de aceea cred că [numai] prin grația ta și nu prin faptele mele ți-a fost pe plac și îți este pe plac ca poporul creștin, care ți-a fost mai ales ție încredințat, să mă asculte pe mine. Și mai ales mie, ca reprezentant al tău și cu favoarea ta, [mi-] a fost acordată de Dumnezeu puterea de legare și dezlegare în Cer și pe pământ. În puterea acestei credințe, așadar, pentru onoarea și apărarea bisericii tale, în numele Atotputernicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, retrag prin puterea și autoritatea ta regelui Henric, fiul împăratului Henric, care s-a ridicat împotriva bisericii tale cu nemaiauzită insolență, stăpânirea peste întreg regatul Germanilor și peste Italia. Și îi absolv pe toți creștinii de legăturile jurământului pe care i l-au făcut sau i-l vor face și interzic oricui să-l slujească ca pe un rege. Pentru că, este potrivit ca cel care se străduie să micșoreze onoarea bisericii tale să-și piardă el însuși onoarea care îi aparține. Și fiindcă a disprețuit să asculte ca un creștin și nu s-a întors la Dumnezeu pe care l-a părăsit – întreținând relații cu excomunicații, făcând felurite nelegiuiri, nesocotind cu dispreț ordinele mele pe care, tu îmi ești martor, i le-am dat spre propria lui mântuire, separându-se singur de biserică ta și străduindu-se să o sfâșie – îl leg în locul tău cu lanțul anatemei. Și, sprijinindu-mă pe tine, îl leg în așa fel, încât oamenii să poată ști și să aibă dovada că tu ești Petru și pe piatra ta Fiul lui Dumnezeu cel viu și-a construit biserică, iar porțile Iadului nu o vor stăpâni.

(Select Historical Documents of the Middle Ages. Translated and edited by Ernest F. Henderson, New York, Biblio and Tannen, 1965, p. 376-377).

[¹] Termenul de „ceartă a investiturilor” este, desigur, o creație modernă, care sugerează că aceasta a fost miza esențială a conflictului dintre *sacerdotium* și *regnum*. În mare măsură, așa și este, cu precizarea că, pentru oamenii epocii, ceea ce era, de fapt în joc, conferind antagonismului caracterul său radical, era reconfigurarea ierarhiei celor două puteri. Nu întâmplător, de aceea, autorii secolului al XII-lea, atunci când se referă la această dispută, o evocă prin expresia *discidium* (= dispută) *inter sacerdotium et regnum* (cf. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard. Tome V, „Apogée de la papauté et expansion de la Chrétienté (1054-1274)”, Paris, Desclée, 1993, p. 121-122).

[²] „*Patarii*” erau adepții unei reformări radicale a Bisericii, fiind ostili simoniei și mariajului clerical. Mișcarea inițiată de ei – din care făceau parte atât laici, cât și clerici – s-a dezvoltat la Milano, și era îndreptată, cu precădere, împotriva clerului local. Numele mișcării are o conotație injurioasă, fiind dat de adversari. Semnificația sa este, poate, „*cei în zdrențe*”. Înainte de a urca în scaunul pontifical, Alexandru al II-lea (Anselmo da Baggio) fusese unul din liderii mișcării, iar ca papă a continuat să promoveze opera de reformare morală a clerului, sancționându-i pe preoții considerați

vinovați de simonie și de încălcarea prescripției celibatului (*Dictionnaire du Moyen Âge*. Publié sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink, Paris, P. U. F., 2002, p. 1052; J. N. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford University Press, 1988, p. 152-153).

[³] Pentru acest episod, v. *inter alia* *Dictionnaire historique de la papauté*. Sous la direction de Philippe Levillain, Paris, Fayard, 1994, p. 1409-1411. *Lexikon des Mittelalters*, V, Artemis Verlag, München und Zürich, 1991, p. 479-483.

Notă: pentru toate textele de mai sus, v. Alexandru-Florin Platon, Laurențiu Rădvan (editori), *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI)*, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 147-149, 179-181, 181-183, 200-207.

Bibliografie selectivă

LUCRĂRI GENERALE ȘI SPECIALE

- PLATON, Alexandru-Florin, RĂDVAN, Laurențiu, *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală (secolele V-XVI)*, Iași, Polirom, 2005.
- ARQUILIÈRE, H. - X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934.
- FERICITUL AUGUSTIN *Confessiones (Mărturisiri)*. Traducere și indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediția a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
- AUGUSTIN, Aureliu, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, vol. I, București, 1998.
- BURNS, J. H., *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, 1993.
- CANNING, Joseph, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London and New York, 1996.
- CHADWICK, Henry, *Augustin*, București, 1998.
- Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*. Coordonator, David Miller, București, Humanitas, 2000.
- COLAS, Dominique, *Genealogia fanatismului și a societății civile*. Traducere din limba franceză de Cristina Arion, Mircea Secure și Alina Vasile, București, Ed. Nemira, 1998, cap. II.
- HÉFÉLÉ, Charles-Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1872.
- FLICHE, Augustin, *La Réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne (1057- 1123)*, Paris, 1940.
- Idem, *La chrétienté médiévale (395-1254)*, Paris, 1929.
- Idem, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, Paris, 1941.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.
- Idem. *L'Empereur Frédéric*, Paris, Seuil, 1993.
- MARROU, Henri-Irénée, *St. Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955.
- MORESCHINI Claudio, NORELLI Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/2, *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*. Traducere de Hanibal Stănciulescu, Iași, Polirom, 2004, cap. XIII (p. 11-61).
- RĂMUREANU Ioan e. a. *Istoria bisericească universală*, vol. I-II, București, 1992-1993.
- QUILLET, Jeannine, *Cheile puterii în Evul Mediu*. Traducere de Maria Pavel. Prefață de Șerban Papacostea, București, Ed. Corint, 2003.
- SENELLART, Michel, *Artele guvernării. De la conceptul de "Regimen" medieval la cel de guvernare*. Traducere din limba franceză de Sanda Oprescu, București, Ed. Meridiane, 1998.
- SCALAT, Laurențiu, *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, București, Humanitas, 2000.

TĂTARU-CAZABAN, Miruna (coordonator), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, București, Ed. Anasatasia, 2004, p. 39-98.

ULLMANN, Walter, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical and Lay Power*, London, 1962.

Idem, *Principles Government and Politics in the Middle Ages*, New York, 1966.
