

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA**

**1**

---

EDITORIAL OFFICE: Gh. Bîlășcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

---

**SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT**

**STUDIA THEOLOGICA**

- Marius FURTUNĂ, Analisi retorica di Mt 27,3-26 ♦ Analiza retorică a Mt 27,3-26 ..... 3
- Marius FURTUNĂ, Il sacrificio del Carmelo conclusioni, di una "Nuova" alleanza  
♦ Sacrificiul de pe Carmel, încheierea unei "noi" alianțe ..... 45
- Sorin MARȚIAN, Une methodologie de lecture des Ecritures: l'analyse structurale  
♦ O metodologie de lectură a Sfintei Scripturi: analiza structurală..... 55

**STUDIA PHILOSOPHICA**

- Margareta SURDEANU, Objet et phantasme dans le discours sur Dieu chez  
Claudel ♦ Obiect și fantasmă în discursul despre Dumnezeu la Claudel ..... 65
- Alin TAT, Operele augustiniane din perioada "filosofică" (386-391) ♦ Les oeuvres  
augustiniennes de la période «philosophique» ..... 79

**STUDIA PHILOLOGICA**

- Anton GOȚIA, Manuscrisele românești 29 și 30 ♦ Die rumänische Handschriften  
20 und 30..... 103

**STUDIA HISTORICA**

- Ovidiu PECICAN, Împrejurările circulației legendei despre lupta lui Ladislau cu  
tătarii (1343-1365) ♦ Die Umstände des Umlaufs der Legende über den  
Kampf Ladislaus mit den Tartaren (1343-1365)..... 131

Ghizela COSMA, Tendințe de instituționalizare a asistenței sociale moderne în România ♦ Tendenzen der Institutionalisierung der modernen Sozialfürsorge im zwischenkriegszeitlichen Rumänien.....	139
Sorin MARȚIAN, Biserica Română Unită în timpul clandestinității. Privire istorică generală ♦ L'Eglise Roumaine Unie. Approche historique général.....	157
Nicolae GUDEA, Reflecții privind relația dintre Stat și Biserică. O abordare din punct de vedere greco-catolic ♦ Erwägungen über die Beziehung Staat-Kirche. Eine Behandlung vom griechisch-katholischen Standpunkt.....	167
Nicolae GUDEA, Politica ignoranței sau ignoranța ca politică. Note critice în legătură cu un text despre Biserica Română Unită (Greco-Catolică) dintr-un "ghid" al Bisericilor Orientale ♦ Die Politik des Unwissens oder das Unwissen als Politik.....	207

## **STUDIA THEOLOGICA**

### **ANALISI RETORICA DI Mt 27,3-26**

**MARIUS GRIGORE FURTUNĂ, OSBM**

**REZUMAT. Analiza retorică a Mt 27,3 – 26.** Lucrarea își propune să studieze pericopa evanghelică Mt 27,3-26 cu ajutorul – sau prin prisma – analizei retorice.

Analiza retorică este o metodă de interpretare a textului sacru, ce pune în evidență figurile stilistice prezente în cadrul textului sacru (paralelisme, antiteze, repetiții etc.). În studiul retoric al textului există anumite etape prin care interpretul trebuie să treacă, etape pe care prezenta lucrare le parcurge pas cu pas.

Un prim pas este cel al studiului textului. Sunt analizate diferitele variante, mai importante, ce apar în textul luat în studiu. Tot în cadrul acestui pas sunt studiați termenii care prezintă – sau pot prezenta – probleme cu caracter lexicografic. În final este prezentată o traducere cât mai fidel posibilă.

Al doilea pas cuprinde două subpuncte. Compoziția textului, primul dintre ele, este o rescriere a textului care pune în evidență diferitele forme stilistice ale textului. Cea mai importantă formă este cea a paralelismului cu diferitele sale specificități.

Contextul biblic, al doilea subpunct, încadrează textul în contextul biblic imediat respectiv cel amplu. Sunt puse în evidență citatele, trimiterile sau referirile la alte texte ale Sfintei Scripturi. Este studiat contextul termenilor care se repetă sau se găsesc într-o poziție cheie.

Al treilea pas este cel al interpretării textului. Interpretarea se face plecând de la context.

Lucrarea de față este o tentativă de interpretare a unei pericope evanghelice ce nu s-a bucurat de foarte mult interes din partea exegeților datorită conținutului ei și a contextului evenimentelor în care are loc. Lucrarea își va atinge modestul scop, în momentul în care va aduce o cât de neînsemnată contribuție la înțelegerea evenimentelor, atitudinilor sau mentalităților personajelor umane care apar în textul luat în studiu.

## ***Introduzione***

Il presente lavoro si propone di studiare un testo, preso dal vangelo secondo Matteo, utilizzando i criteri dell'analisi retorica<sup>1</sup>. Il testo scelto è Mt 27,3-26.

Il lavoro si apre con un capitolo dedicato alla critica testuale e lessicografica. Di seguito si passa allo studio del testo che si sviluppa in quattro passi. Il primo consta nel riscrivere il testo. Si tratta di una disposizione grafica del testo affinché vengano sottolineati i rapporti tra gli elementi linguistici o le figure di composizione. Il secondo passo è la descrizione del testo. La descrizione riguarda l'aspetto formale del testo. Nel lavoro questi due tempi si trovano insieme sotto il titolo «Composizione». Un terzo passo è l'inserimento nei testi biblici al quale il testo studiato fa riferimento in modo diretto o indiretto. Questa operazione si trova sotto il titolo «Contesto biblico». Il quarto passo è l'interpretazione del testo. Questo passo, che deve essere la conclusione dei primi tre, porta l'impronta di colui che fa l'interpretazione<sup>2</sup>.

Nello studio del testo scelto si è partito dalla premessa che Mt 27,3-26 è una sottosequenza. Perciò non vengono presentate le ragioni di una tale divisione.

La scelta del metodo, quello retorico semitico, è stata fatta in base alla convinzione che esso permetterà di avvicinarsi più possibile al modo di pensare e scrivere dell'evangelista. L'autore è un ebreo che scrive secondo i canoni della sua cultura. Solo leggendo e studiando il vangelo secondo questi criteri si può arrivare ad un commento che non urti il testo stesso.

---

<sup>1</sup> Il termine «analisi retorica» può creare delle confusioni in quanto è molto generale. Il documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, alla pagina 37 nell'ambito del metodo dell'analisi retorica distingue tre approcci diversi: il primo si basa sulla «retorica classica greco-latina», il secondo sui «procedimenti di composizione semitici» e il terzo sulle «ricerche moderne, chiamate "nuova retorica"». Nel presente lavoro si adopera il secondo approccio, che sarà chiamato «la retorica semitica».

<sup>2</sup> Per poter capire la terminologia - caratteristica del metodo retorico - utilizzata nel presente lavoro al lettore non familiarizzato con questo metodo può essere di grande aiuto la lettura de «I quattro tempi dell'analisi retorica» e «Glossario dei termini tecnici» in R. Meynet, *L'analisi retorica*, 251-256, 273-277.

## 1. Il testo

### 1.1. Critica textus

Il testo preso in esame presenta delle varianti in alcuni versetti. In ciò che segue saranno trattate solo le più significative.

#### 0.1.1. Versetto 4

La prima variante si trova al v. 4 dove il termine *athôion* in diversi manoscritti viene sostituito con *dikaion*. Questa variante è presente in pochi codici onciali<sup>3</sup>, in diverse traduzioni<sup>4</sup> e negli scritti di Cipriano. Secondo la critica esterna del testo questa variante non è sostenuta da un gruppo di testimoni molto forti. La Commissione per la redazione del testo greco del N.T. nella sua decisione di accettare la presente lettura, oltre la critica esterna, ha tenuto conto anche della frequenza dei termini *haima athôion*, *haima dikaion* e *haima anaition* nell'Antico Testamento. Il termine *haima athôion*, è presente per quindici volte mentre gli altri due solo quattro volte ciascuno<sup>5</sup>. Dunque in base alla critica esterna e alla frequenza del termine nel testo dell'Antico Testamento è stata fatta la scelta di *athoion*.

#### 0.1.2. Versetto 9

Un'altra variante si trova al v. 9. In vari testi appare, al posto del nome di *Ieremiou* quello di *Zachariou*<sup>6</sup> o *Iêsaiou*<sup>7</sup>. Secondo la stessa Commissione la presenza del nome di *Zachariou* è solo uno tentativo di correggere il nome dell'autore del libro<sup>8</sup> dal quale è stata presa la citazione. La presenza, nei vari testimoni, del nome di *Iêsaiou* si deve al fatto che era il più prominente tra i profeti e per la sua presenza frequente nel Nuovo

---

<sup>3</sup> I codici onciali sono: B<sup>1</sup> (il codice Vaticano corretto da una prima mano), L e Q.

<sup>4</sup> Le traduzioni sono: latino, siriano e diversi dialetti copti (sahidico, egiziano-medio e bohairico).

<sup>5</sup> B.M. Metzger, *A Textual Commentary*, 66.

<sup>6</sup> Il nome di *Zachariou* è presente nel codice minuscolo 22 e nelle traduzioni siriane Harclensis corrette dopo il testo greco.

<sup>7</sup> La variante con il nome di *Iêsaiou* è presente nel codice minuscolo 21 e l'Itala.

<sup>8</sup> La maggioranza degli studiosi sono d'accordo che la citazione è stata presa dal libro di Zaccaria.

Testamento<sup>9</sup>. È stata mantenuta la lettura con il nome del profeta *Ieremiou* a causa della sua presenza nella maggioranza dei manoscritti importanti.

### 0.1.3. Versetti 16 e 17

L'ultima variante significativa si trova nei vv. 16 e 17 dove accanto al nome di *Barabban* sta quello di *Iêsoun*. La lettura dove appare il nome *Iêsoun Barabban* si trova in pochi manoscritti<sup>10</sup> che non sono pertinenti. Molti sono invece i manoscritti<sup>11</sup> che presentano solo il nome di *Barabban*. Con tutto ciò nel testo è presente il termine *Iêsoun* tra parentesi quadre. Questa decisione è stata motivata dalla Commissione, con una citazione di Origene il quale afferma: «in tutto il gamma delle Scritture noi sappiamo che nessun peccatore è chiamato Gesù»<sup>12</sup>. Sembra che la causa della mancanza del termine *Iêsoun* accanto a *Barabban* «riflette una preoccupazione, da Origene in poi, di rifiutare a Barabba il nome di Gesù, nome tuttavia frequente in quel periodo»<sup>13</sup>. Dunque, pur non avendo l'appoggio di testimoni pertinenti, la lettura è stata introdotta nel testo per la ragione appena vista.

## 0.2. Lessicografia

### 0.2.1. Le monete d'argento (vv. 3.5.6.9)

Un termine che potrebbe creare confusione, a causa della sua traduzione, è *argurion*. Nella sottosequenza esso appare nei vv. 3.5.6.9 ed è stato tradotto con «monete d'argento». La confusione può apparire a causa del fatto che lo stesso termine viene tradotto con «sicli d'argento» (Es 21,32), «denaro» (Am 2,6), ecc.

Il termine greco significa «moneta d'argento», «soldi», «argento». La scelta fatta per la traduzione nel presente lavoro è quella di «monete d'argento».

---

<sup>9</sup> B.M. Metzger, *op. cit.* 67.

<sup>10</sup> Questi manoscritti sono il codice onciale Q, la famiglia di manoscritti  $\hat{a}^1$ , il codice minuscolo 700 e pochi manoscritti appartenenti alle traduzioni siriane.

<sup>11</sup> Tra questi manoscritti i più importanti sono i codici onciali: L, A, B, D, L, W, 0250 e i codici minuscoli: famiglia di codici  $^{13}$ , 33, il testo della maggioranza, traduzioni latine, siriane, copte e nei scritti di Origene tradotti in latino.

<sup>12</sup> «in the whole range of the scriptures we know that no one who is a sinner [is called] Jesus.» in B.M. Metzger, *op. cit.* 66.

<sup>13</sup> *TOB. Nuovo Testamento*, 121, n. t.

## 0.2.2. Pilato – governatore (v 11.13)

Nel testo appaiono due termini diversi per indicare lo stesso personaggio.

Il primo è la parola *hêgemôn* e si trova nei vv. 11.14.15.21. Il suo significato è di: «conduttore», «governatore», «comandante», «prefetto di provincia», «guida» ecc.

Il secondo, presente nei vv. 13.17.22.24, è il nome proprio *Pilatos* tradotto con Pilato.

Il fatto che si parla della stessa persona non risulta dal testo scelto (Mt 27,3-26). Più chiaro è Mt 27,2 dove si menziona che Gesù fu consegnato a Pilato il governatore.

In base a questo fatto nella descrizione della riscrittura i due termini, «governatore» e «Pilato», sono stati considerati sinonimi.

## **1. Giuda testimonia a favore di GESÙ<sup>14</sup> (Mt 27,3-10)<sup>15</sup>**

### 1.1. Composizione

Il primo passo, della sotto-sequenza presa in esame (Mt 27,3-26), è composto da due parti. La prima (vv. 3-5) contiene la testimonianza e la morte di Giuda l'Iscriota, mentre la seconda (vv. 6-10) presenta la compera del «campo del vasaio» mettendo in evidenza, alla fine della parte, il compiersi di una profezia antica testamentaria.

#### 1.1.1. Prima parte (vv. 3-5)

La prima parte (vv. 3-5) ha una struttura concentrica: un centro – che contiene lo scambio di repliche tra Giuda (v. 4a) e i gran sacerdoti e gli anziani (v. 4b) – inquadrate da due brani concentrici (v. 3 rispettivamente v. 5).

---

<sup>14</sup> R. Meynet, *Passion de Notre Seigneur Jésus Christ*, 123.

<sup>15</sup> R. Meynet, *loc.cit.*, 123.

---

::<sup>3</sup> Allora vedendo Giuda, colui che **consegnò** lui, che fu condannato  
 + preso dal rimorso,  
 \* riportò **LE trenta MONETE D'ARGENTO** ai GRAN SACERDOTI E ANZIANI

<p><sup>4</sup>dicendo: "Ho peccato, <b>consegnando</b> sangue innocente!".          Ma <b>essi</b> dissero: "A noi che? Tu vedrai!".</p>
---

\* <sup>5</sup>E gettate **LE MONETE D'ARGENTO** nel SANTUARIO,  
 + si ritirò  
 :: e andato, si impiccò

---

I due brani sono in posizione concentrica tra di loro (di tipo ABC - C'B'A'). I segmenti A e A' (v. 3a e v. 5c) contengono ciascuno un lessema che appartiene allo stesso campo semantico della morte: «fu condannato» e «si impiccò». I segmenti centrali (v. 3b e v. 5b) contengono dei lessemi appartenenti allo stesso campo semantico, quello del ritornare, cambiare idea o direzione. I due lessemi sono: «preso dal rimorso» e «si ritirò»<sup>16</sup>. I segmenti C e C' (v. 3c e v. 5a) contengono ciascuno un lessema totalmente identico: «monete d'argento»; allo stesso tempo un lessema appartenente al campo semantico del sacro, del culto del popolo israelita: «gran sacerdoti e anziani» (v. 3c) e «santuario» (v. 5a).

L'intera parte riceve unità dalla presenza, nei segmenti che formano il centro, di lessemi che sono sinonimi con alcuni presenti in uno dei due trimembri che fanno da cornice. Nel membro A del trimembro iniziale (v. 3a) e la prima parte del centro (v. 4a) è presente lo stesso verbo: «consegnare»<sup>17</sup>. Il lessema «essi», del secondo unimembro (v. 4b) che forma il centro, mette in relazione con il primo trimembro (v. 3) in quanto il pronome si riferisce ai gran sacerdoti e anziani (v. 3c).

---

<sup>16</sup> L'espressione «preso dal rimorso» (v. 3b) traduce il termine greco *metameletheis* che è il participio aoristo, passivo del verbo *metameleomai* che ha il senso di «pentirsi», «provar dispiacere», «provare rimorso», «cambiare idea». Il termine greco *anechôrêsen*, tradotto con *si ritirò* (v. 5b), è indicativo aoristo, attivo del verbo *anachôrêô* il quale viene tradotto con: «tirare indietro», «andar via», «ritornare». Come si può vedere i due verbi appartengono allo stesso campo semantico.

<sup>17</sup> E' il verbo *paradidômi* che significa «consegnare», «trasmettere», «tradire», «dare», «affidare», «tramandare».



1.1.2. Seconda parte (vv. 6-10)

---

: <sup>6</sup>Ma i gran sacerdoti, prese **LE MONETE D'ARGENTO**, dissero:  
 - "Non è lecito buttarle nel TESORO,  
 + perché PREZZO del **sangue** è".

:: <sup>7</sup>consiglio poi tennero  
 di comperare con **LORO il campo del vasaio**  
 . per luogo di sepoltura dei forestieri.

<sup>8</sup>Perciò fu *chiamato* **il campo quello "campo del sangue"** fino ad oggi.

-----

<sup>9</sup>Allora fu adempito il che fu *detto* attraverso del profeta Geremia, dicente:

: E presero **LE trenta MONETE D'ARGENTO**  
 + il PREZZO del *venduto*  
 - che *fu messo a PREZZO* dai figli d'Israele

:: <sup>10</sup>e diedero **LORO**  
 per **il campo del vasaio**,  
 . come ordinò a me il Signore.

---

La seconda parte (vv. 6-10) è formata da due brani. Il primo (vv. 6-8) è composto da due segmenti trimembri (vv. 6.7) e una frase narrativa<sup>18</sup> che si trova alla fine del brano (v. 8). Il secondo brano (vv. 9-10) presenta gli stessi elementi ma in un ordine inverso: si apre con una frase narrativa (v. 9a) seguita da due segmenti trimembri (vv. 9bcd.10). La posizione conclusiva e iniziale delle due frasi narrative fa sì che i commenti introdotti dall'autore diventino la «spina dorsale» del passo, creando un legame tra gli avvenimenti presentati e le Scritture. Il mettere in rilievo l'adempimento delle scritture - caratteristica del vangelo di Matteo - «svela la reale prospettiva del racconto: non si tratta di un semplice resoconto»<sup>19</sup>.

Nel primo brano il primo trimembro (v. 6) è di tipo ABB. I membri B (v. 6bc) contengono un lessema che appartengono allo stesso campo semantico. I due sono «tesoro» e «prezzo» e appartengono al campo semantico delle finanze. Il secondo trimembro (v. 7) è di tipo ABC.

---

<sup>18</sup> Per «frase narrativa» s'intende la costruzione attraverso la quale l'evangelista introduce un racconto, un dialogo o presenta le sue considerazioni sugli eventi presentati. Qui, nel secondo passo (vv. 6-10) i due brani contengono tale frase: nel primo come conclusione (v 8) mentre nel secondo (v. 9a) come inizio.

<sup>19</sup> M. Làconi, *Vangeli sinottici*, 375.

Nel secondo brano il primo trimembro (v. 9bcd) è di tipo A'B'B'. I membri B' (v. 9cd) contengono ciascuno un lessema che hanno la stessa radice. I due lessemi sono «venduto» e «fu messo a prezzo»<sup>20</sup>. Il secondo trimembro (v. 10) è di tipo A'B'C'.

I primi trimembri, di ciascuno dei brani, sono in rapporto di parallelismo ABB - A'B'B'. I membri A e A' (v. 6a e v. 9b) contengono ciascuno un lessema identico: «le monete d'argento». I membri B e B' contengono un lessema identico «prezzo». Il primo membro B e i due B'B' contengono ciascuno un lessema che appartiene allo stesso campo semantico delle finanze. Essi sono: «tesoro», «venduto» e «fu messo a prezzo»<sup>21</sup>.

I secondi trimembri (v. 7 e v. 10) di ciascuno brano si trovano anch'essi in un rapporto di parallelismo. Ciascuno contiene due lessemi identici: «loro», che si riferisce alle monete d'argento, e «il campo del vasaio».

Il termine «loro» oltre a costruire il parallelismo tra i due segmenti trimembri di ciascun brano, dà unità al brano stesso in quanto si riferisce alle «monete d'argento». Stesso lessema è presente nell'intero passo essendo uno degli elementi che danno unità. A livello di parte si realizza lo stesso fenomeno, unità attraverso un lessema. Il termine interessato «il campo del vasaio», è presente tre volte: due nei segmenti trimembri (v. 7 e v. 10) e una nella frase narrativa del primo brano (v. 8 «campo quello», dove «quello» si riferisce al «campo del vasaio»).

Le due frasi narrative contengono ciascuna un lessema che appartiene al campo semantico del parlare. Essi sono: «chiamato» e «detto».

### 1.1.3. L'insieme del passo (vv. 3-10)

Il primo passo della sotto-sequenza è composto da due parti organizzate in modo diverso una dall'altra: la prima (vv. 3-5) è concentrica mentre la seconda (vv. 6-10) è parallela. Pur essendo costruite in modo diverso le due parti si legano l'una all'altra con elementi comuni.

---

<sup>20</sup> Il termine «venduto» traduce il greco *etimênou* che è participio passivo, perfetto del verbo *timaô*. Il termine «fu messo a prezzo» traduce il greco *etimêsanto* che è indicativo aoristo, medio dello stesso verbo *timaô*. Il senso di questo verbo è «onorare», «rispettare», «mettere a prezzo», «valutare».

<sup>21</sup> Per l'appartenenza, dei tre lessemi, allo stesso campo semantico vedi n. 19.

---

:: <sup>3</sup>Allora vedendo Giuda, colui che consegnò lui, che fu condannato

+ preso dal rimorso,

\* riportò **LE trenta MONETE D'ARGENTO** ai gran sacerdoti e anziani

<sup>4</sup>dicendo: "Ho peccato, consegnando **sangue** innocente!".

Ma essi dissero: "A noi che? Tu vedrai!".

\* <sup>5</sup>E gettate **LE MONETE D'ARGENTO** nel santuario,

+ si ritirò

:: e andato, si impiccò

---

:: <sup>6</sup>Ma i gran sacerdoti, prese **LE MONETE D'ARGENTO**, dissero:

- "Non è lecito buttarle nel tesoro,

+ perché prezzo del **sangue** è".

:: <sup>7</sup>consiglio poi tennero

di comperare con **LORO** il campo del vasaio

. per luogo di sepoltura dei forestieri.

<sup>8</sup>Perciò fu chiamato il campo quello "campo del sangue" fino ad oggi.

<sup>9</sup>Allora fu adempito il che fu detto attraverso del profeta Geremia, dicente:

: E presero **LE trenta MONETE D'ARGENTO**

+ il prezzo del venduto

- che fu messo a prezzo dai figli d'Israele

:: <sup>10</sup>e diedero **LORO**

per il campo del vasaio ,

. come ordinò a me il Signore.

---

L'intero passo è «attraversato» dalla presenza del termine «monete d'argento» presente quattro volte (vv. 3.5.6.9). A ciò si aggiungono i due riferimenti indiretti fatti alle stesse attraverso il pronome dimostrativo «loro» (vv. 7.10). Nella prima e la quarta menzione delle monete viene specificato il loro numero: sono trenta.

Le trenta monete d'argento sono prezzo di «sangue», parola che appare per tre volte in questo passo: ai vv. 4.6 il termine fa riferimento indiretto alla persona di Gesù. La terza volta, al v. 8, fa riferimento al campo del vasaio che dalla compera - con le trenta monete d'argento che sono il prezzo della consegna di Gesù - riceve un nuovo nome: il «campo del sangue».

Un terzo elemento presente in quasi tutta la parte è il termine «campo» che appare per quattro volte: vv. 7.8.10. La menzione del campo con il titolo «il campo del vasaio» - per tre volte direttamente (vv. 7.10) e una volta in modo indiretto (v. 8) - e senza nessun commento su di esso, fa pensare che è un campo conosciuto dai lettori.

Dopo questa presentazione si può notare un fatto molto bello: pur parlandosi della persona di Gesù, l'evangelista non fa il suo nome. All'inizio c'è un riferimento a Gesù per mezzo del pronome dimostrativo *auton* e che collega il passo a ciò che precede. Dopo questo riferimento Giuda, i gran sacerdoti e il profeta parlano di Gesù attraverso delle immagini: «sangue innocente» (Giuda al v. 4), «sangue», «prezzo di sangue» (i gran sacerdoti al v. 6) o «il venduto» (il profeta al v. 9).

## 1.2. Contesto Biblico

Il contesto biblico di questa prima parte è dato direttamente dal testo stesso, che presenta una profezia dal libro di Zaccaria (vv. 9-10), o in modo indiretto attraverso i riferimenti a diversi passi delle Scritture.

### 1.2.1. La citazione di Zaccaria

Un primo problema, con il quale è confrontato il lettore è che il brano citato dall'evangelista (vv. 9-10) - nella forma presente - è una citazione libera di Zac 11,12-13 che viene compilata con altri testi profetici. Il testo di Zac 11,13 viene "ritoccato" con diversi frammenti presi dal libro di Geremia: 18,2s; 19,1s e 32,6-15<sup>22</sup>. Da diverse parti, quindi vengono presi

---

<sup>22</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 110.

elementi che sono presenti nella profezia del testo matteoano: la compera di un campo da parte di Geremia secondo la volontà del Signore (Ger 32,6-15). Da notare che nel testo di Matteo la compera viene fatta dai gran sacerdoti e gli anziani. Un altro elemento è il vasaio, la visita del profeta nella casa del vasaio (Ger 18,2).

Di fronte a questa libertà, di poter mettere insieme passaggi scritturistici, è normale domandarsi perché l'autore ha scelto il nome di Geremia e non ha lasciato Zaccaria. Penso che la risposta aiuterà a capire lo sfondo, a vedere sotto la giusta luce sotto la quale si svolgono gli avvenimenti narrati. Per l'evangelista Matteo, Geremia è il profeta che annuncia le sventure del popolo. In questo momento di alta tragicità l'autore "sposta" il compiersi delle profezie verso un evento con carattere di sventura per il popolo mettendo in primo piano il nome di Geremia<sup>23</sup>.

### 1.2.2. Le monete d'argento

Il contesto biblico di questa prima parte risulta anche in modo indiretto, dai vari elementi messi in evidenza, che rimandano a diversi passi delle Scritture.

Un primo elemento sono «le monete d'argento» (vv. 3.5.6.7.9.10). Esse vengono menzionate per quattro volte in modo esplicito (vv. 3.5.6.9). Di queste quattro volte la prima e l'ultima menzione (vv. 3.9) sono più precise: le monete d'argento sono trenta.

Il testo immediato che si riferisce alle trenta monete d'argento è Mt 26,14s:

«<sup>14</sup>Allora uno dei Dodici, chiamato Giuda Iscariota, andò dai sommi sacerdoti <sup>15</sup>e disse: "Quanto mi volete dare perché io ve lo consegno?". E quelli gli fissarono *trenta monete d'argento*».

La prima menzione di una tale somma, nella Scrittura, viene fatta in Es 21,32 e rappresenta il prezzo di uno schiavo: «Se il bue colpisce con le corna uno schiavo o una schiava, si pagheranno al padrone *trenta sicli d'argento* e il bue sarà lapidato».

Un altro brano che mi sembra collegato al passo studiato è Am 2,6:

Così dice il Signore:  
"Per tre misfatti d'Israele

---

<sup>23</sup> J. Gnlika, *Il vangelo di Matteo*, 655.

e per quattro non revocherò il mio decreto,  
perché hanno venduto il giusto per *denaro*  
e il povero per un paio di sandali; ...”

È un oracolo<sup>24</sup> contro Israele, che conclude la serie dei sei oracoli contro le nazioni e uno contro Giuda. Il profeta denuncia i crimini di Israele. Questa denuncia si apre col presentare il modo corrotto nel quale viene amministrata la giustizia. Ciò viene espresso attraverso l’immagine del denaro, il quale viene utilizzato per ottenere ciò che è illecito, ciò che non si può comperare o non si ha il diritto di avere.

### 1.2.3. Il sangue

Nella Bibbia il sangue è la vita stessa<sup>25</sup>. Giuda o i capi religiosi del popolo riferendosi al sangue (vv. 4.6) si riferiscono alla persona di Gesù. Lo stesso fa anche Gesù in Mt 26,28 quando al momento dell’istituzione dell’Eucaristia parlando del suo sangue: «questo è il mio *sangue* dell’alleanza, versato per molti». Si riferisce al sacrificio della sua persona, al suo sangue che sarà sparso.

Un altro brano da notare è Ger 19,4. Si tratta di un oracolo — pronunciato «nella valle di Ben-Hinnòn che è all’ingresso della Porta dei cocci» (Ger 19,2) — contro i ministri del tempio i quali hanno sparso sangue innocente: «essi hanno riempito questo luogo di sangue innocente».

Un altro brano che può fare da contesto biblico al termine «sangue innocente» è Pr 6,16-19:

<sup>16</sup>Sei cose odia il Signore,  
anzi sette gli sono in abominio:  
<sup>17</sup>occhi alteri, lingua bugiarda,  
mani che versano *sangue innocente*,  
<sup>18</sup>cuore che trama iniqui progetti,  
piedi che corrono rapidi verso il male,  
<sup>19</sup>falso testimone che diffonde menzogne  
e chi provoca litigi tra fratelli.

Il passo, appartenente alla letteratura sapienziale, presenta gli abomini che il Signore odia e dei quali i personaggi del passo si sono fatti colpevoli non

---

<sup>24</sup> La citazione è l’inizio dell’oracolo. L’intero oracolo è Am 2,6-16.

<sup>25</sup> Gen 9,4: «la carne con la sua vita, cioè il suo sangue».

solo qui ma nell'intero racconto della passione di Gesù il Nazareno, come si vedrà più avanti.

L'ultimo passo biblico collegato al termine «sangue» è il Sal 93,20-22:

<sup>20</sup>Può essere tuo alleato un tribunale iniquo,  
che fa angherie contro la legge?

<sup>21</sup>Si avventano contro la vita del giusto,  
e condannano *il sangue innocente*.

<sup>22</sup>Ma il Signore è la mia difesa,  
roccia del mio rifugio è il mio Dio;

Il salmo, con il carattere universale tipico della letteratura sapienziale, presenta ciò che Dio non permetterà mai che si faccia: l'ingiustizia. Perciò il Creatore «scende in campo» per difendere l'innocente e ristabilire la giustizia che è stata adoperata a proprio favore da coloro che erano chiamati a gestirla in modo giusto.

#### 1.2.4. Il campo del vasaio

Nel passo studiato finora un altro elemento messo in evidenza è «il campo del vasaio» (vv. 7.8.10) che viene comprato con i soldi impiegati per pagare il sangue consegnato. Questo campo, che portava il nome «del vasaio», in seguito a ciò assumerà il nome di «campo del sangue».

Nella parabola della zizzania e la sua spiegazione (Mt 13,24-30.36-43) - materiale esclusivamente matteano - si dice che «Il campo è il mondo» (v. 38). Il mondo visto come un campo, nel quale lavora Dio, è un'immagine frequente nella Sacra Scrittura. Da menzionare solo due brani di riferimento: Ger 12,10: «Molti pastori hanno devastato la mia vigna, hanno calpestato il mio campo. Hanno fatto del mio campo prediletto un deserto desolato», e 1Cor 3,9: «e voi siete il campo di Dio».

La compera di un campo per seppellire i defunti ricorda Gen 23,3-20. Abramo compera il campo e la caverna di Macpela di fronte a Mamre, cioè Ebron. Con questa acquisizione sepolcrale inizia la presa di possesso della terra che Dio a promesso ad Abramo e alla sua discendenza.

Nel linguaggio biblico dietro l'immagine del vasaio si cela quella del Creatore. Una prima immagine, anche se qui non viene chiamato vasaio, è quella di Gen 2,9-17 dove Dio plasma dalla terra l'uomo e tutti gli esseri viventi. Vi sono testi poi dove Dio viene presentato come vasaio che lavora l'argilla: Sir 33,13: «Come l'argilla nelle mani del vasaio che la forma al suo

piacimento, così gli uomini nelle mani di colui che li ha creati, ...», e Ger 18,6: «come l'argilla è nelle mani del vasaio, così voi siete nelle mie mani».

### 1.3. Interpretazione

#### 1.3.1. Quando il Giusto viene aggredito

L'evoluzione degli avvenimenti successi finora fa capire a Giuda la drammaticità della situazione nella quale si trova Gesù. Perciò non indugia a pentirsi e a testimoniare l'innocenza di colui che ha consegnato riconoscendo allo stesso tempo la sua colpa: «Ho peccato, consegnando sangue innocente» (v. 4a). Non si ferma alle semplici dichiarazioni ma, restituisce i soldi ricevuti per aver consegnato un innocente (v. 5) sperando di potersi liberare dal peso del suo aver consegnato Gesù alle autorità religiose del popolo<sup>26</sup>.

Nel suo pentirsi Giuda si trova davanti a due testimoni: i gran sacerdoti e Dio che i gran sacerdoti servono nel tempio. Butando le monete nel tempio è come se Giuda restituisse le monete che sono state il prezzo della consegna del Figlio di colui che è presente nel tempio. Di fronte alla risposta cinica dei capi religiosi che lo lasciano da solo di fronte a se stesso e a Dio (v. 4b), Giuda pensa che il sangue innocente versato da lui lo condanna. Non aveva capito che questo sangue era per la salvezza di molti (Mt 26,28) tra i quali poteva essere anche lui. La colpa di Giuda - il figlio prodigo che non si ricorda della bontà del padre abbandonato - è quella di aver perso la sua speranza nella misericordia di Dio il quale adesso poteva essere chiamato Padre<sup>27</sup>.

Giuda dichiara innocente Gesù davanti ai gran sacerdoti e agli anziani. Di fronte al riconoscimento di colpa dell'Iscaiota (v. 4a), i capi religiosi lo abbandonano a se stesso con una risposta cinica: «A noi che? Tu vedrai!» (v. 4b).

Il non mettere le monete nel tesoro del Tempio in quanto sono prezzo di sangue (v. 6) è un riconoscere implicitamente l'innocenza di Gesù<sup>28</sup>. La preoccupazione di rispettare, formalmente, ciò che dice la legge viene a nascondere il non riconoscere apertamente l'innocenza di Gesù. Da notare il fatto che la somma restituita è chiamata semplicemente «prezzo di

---

<sup>26</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 111.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> B. Maggioni, *I racconti evangelici della passione*, 231.



sangue» e non «prezzo di sangue innocente»! Questo aggredire l'innocente, da parte di chi possiede l'autorità e denaro, il profeta Amos lo denuncia nell'oracolo contro Israele in Am 2,6.

Dopo aver tramato contro un giusto (Ger 19,4; Mt 26,14s) le azioni dei capi religiosi contro di lui non si fermano, l'aggressione continua, la violenza chiede violenza. I fatti (vv. 12.18.20) seguono questa logica facendo sì che andassero contro anche un atteggiamento di vera saggezza che viene presentato in Pr 6,16-19. Questo atteggiamento viene chiamato abominio davanti agli occhi del Signore.

Tutto questo insieme di avvenimenti, gesti, atteggiamenti e azioni l'evangelista li presenta come appartenenti al grande piano di Dio (v. 9a). Da parte sua il Signore non tarderà a confermare tutto ciò.

### 1.3.2. ...Dio lo difende...

In Ger 12,10 il Signore si lamenta del comportamento dei pastori che hanno distrutto la sua vigna, il suo campo. Il campo è Israele, è il mondo – come affermato nella spiegazione della parabola della zizzania (Mt 13,38) – sono coloro che confidano in Dio (1Cor 3,9).

Questo campo del Signore porta anche un altro nome: è il campo del Vasaio. È il campo di colui che ha plasmato il creato dalla terra (Gen 2,7-19; Sir 33,13) e che non ritarda a difendere il suo campo, l'opera delle sue mani quand'è messa in pericolo da altri uomini.

L'intervento di Dio si manifesta in modo tale che, pur rispettando la libertà umana, ciò che sembrava andare contro di lui si rivela alla fine come facente parte dei suoi piani. Questi suoi piani sono, come lo afferma il Sal 93,20-23, la difesa e la salvezza del giusto e l'annientamento dell'ingiusto.

### 1.3.3. ... perché ha concluso con lui una nuova alleanza

In Mt 26,27-28, preso il calice, Gesù lo dà ai suoi discepoli presentandolo come il suo sangue. È il sangue dell'alleanza che viene versato per *molti* e attesta la sua conclusione. In base a questa nuova alleanza conclusa, Dio non tarderà a difendere e a salvare il suo popolo.

La promessa, da parte di Dio, di dare ad Abramo la terra di Canaan comincia ad adempirsi con la compera di un campo per la sepoltura di Sara (Gen 23,3-20) che era una forestiera, come anche Abramo stesso.

La nuova alleanza tra Dio e i *molti* comincia da adesso a mostrare i suoi risultati come una volta con Abramo. In questi momenti di alta carica

tragica, Dio fa vedere già i segni della sua presenza e del suo impegnarsi nelle storia dell'essere umano in base alla nuova alleanza conclusa dal suo figlio. Così il «prezzo del sangue» – la somma fissata per la consegna di Gesù (Mt 26,14s) – serve per comperare un campo per la sepoltura dei forestieri (v. 7) che sono i *molti*.

Abramo – il futuro Israele – compra il suo campo da Efron l'Ittita dando così inizio alla formazione di un nuovo popolo e al possesso della terra promessa. Adesso i gran sacerdoti con la compera del campo –compera che avviene con trenta monete d'argento che sono il prezzo di uno schiavo (Es 21,32) – danno inizio alla formazione del nuovo popolo. Questo nuovo popolo sono i *molti* liberati dal sangue versato da Gesù, il Figlio di Dio. La nuova alleanza comincia a mostrare la sua forza.

Il campo comperato è quello del Vasaio (Sir 33,13; Ger 18,6). E' il Vasaio che, plasmando il mondo (Gen 2,9-17), non l'ha abbandonato a se stesso ma l'ha riscattato dalla schiavitù del peccato attraverso il sangue del suo figlio, sangue pagato a prezzo di uno schiavo. Perciò il Campo che era del Vasaio da adesso in poi porta un nuovo nome: è il «Campo del Sangue».

## **2. Gesù svela la sua regalità (Mt 27,11-14)**

### 2.1 Composizione

---

<sup>11</sup>Ora GESÙ fu portato dinanzi al **GOVERNATORE**

+ e domandò **LUI** il **GOVERNATORE** dicendo: "**Tu** sei il re dei giudei?".

- Allora GESÙ dichiara: "**TU** dici".

<sup>12</sup>E mentre accusavano **lui** dai gran sacerdoti e anziani **niente rispose**.

+ <sup>13</sup>Allora dice a **LUI** **PILATO**: "Non senti, quante di **TE** testimoniano contro?".

- <sup>14</sup>E non rispose a **LUI** **neppure una parola**,

così che si meravigliava il **GOVERNATORE** molto.

---

Il secondo passo (vv. 11-14) è composto da una sola parte.

Il passo si apre e si chiude con due frasi narrative (v. 11a e v. 14b). La prima (v. 11a) introduce il «faccia a faccia» tra i due personaggi presenti in questo passo. Sono Pilato, governatore della Palestina, che interroga e Gesù che viene interrogato. La seconda frase narrativa (v. 14b) conclude il passo con un commentario dell'evangelista riguardo l'atteggiamento di Pilato il quale rimane meravigliato del silenzio di Gesù.

Le due frasi narrative incorniciano il testo del passo strutturato in due brani (v. 11bc e vv. 13-14a), e al centro un segmento unimembro (v.12).

Il primo brano è composto da due segmenti bimembri (v. 11bc). Ciascun segmento è composto dalla presentazione, nel primo membro, di chi parla e da ciò che dice il rispettivo personaggio nel secondo membro<sup>29</sup>.

Il secondo brano (vv. 13-14a) è composto, come il primo, da due segmenti bimembri. Il primo segmento (v. 13) ha la stessa struttura col suo corrispondente (v. 11b) del primo brano: la presentazione di chi parla (v. 13a) e poi le sue parole (v. 13b). Il secondo segmento (v. 14a) presenta una costruzione diversa. Nel primo membro non si presenta il personaggio —che è Gesù— ma viene sottinteso. Il secondo membro non contiene una risposta ma un silenzio: «neppure una parola». Al posto di una risposta con delle parole c'è il silenzio, che può essere anch'esso una risposta.

Al centro del passo si trova un segmento unimembro (v. 12) il quale è una frase narrativa.

I due brani sono paralleli tra di loro. Il primo bimembro di ciascuno dei due brani ha la stessa costruzione: presentazione di Pilato seguita dalle sue parole. Oltre alla costruzione i segmenti contengono ciascuno due lessemi identici: «dire» e «lui» riferito a Gesù. C'è anche un lessema sinonimo: «Pilato» e «governatore»<sup>30</sup>.

Tra il secondo segmento di ciascun brano il parallelismo non è immediato. Nell'ultimo segmento (v. 14a) del secondo brano viene sottinteso il soggetto che nel segmento parallelo è «Gesù». Da segnalare la presenza, in ciascuno dei segmenti di un lessema, sinonimi tra di loro: «dichiara» e «rispose».

Il segmento che si trova al centro del passo (v. 12) contiene degli elementi che lo mettono in legame con i due brani. Il lessema «lui», che si riferisce alla persona di Gesù, è un elemento che da unità al passo intero. È

<sup>29</sup> Nei primi tre segmenti il secondo membro contiene verbi al tempo presente, tempo verbale caratteristico del dialogo diretto.

<sup>30</sup> La spiegazione del rapporto di sinonimia tra i due termini si trova nella parte lessicografica a p. 4.

presente nei primi segmenti (v. 11b e v. 13) di ciascun brano e al centro. Un altro elemento sono i due lessemi sinonimi «dichiara» e «rispose». Come presentato sopra i due termini creano il parallelismo tra il secondo segmento di ciascun brano. Il legame tra il centro e i due brani avviene anche attraverso questi lessemi. Nel segmento del secondo brano (v. 14a) e al centro è presente un termine identico: «rispose».

## 2.2. Contesto biblico

### 2.2.1. Il re dei Giudei

La prima domanda fatta da Pilato a Gesù è «Tu sei il re dei giudei?». La formulazione usata dal governatore riguardo il titolo di Gesù richiama la domanda fatta dai Magi alla corte di re Erode (Mt 2,2): «Dov'è il re dei giudei che è nato?». Questo titolo viene usato, in modo diretto, riguardo a Gesù in due momenti della sua esistenza terrestre: alla nascita, da parte dei Magi (Mt 2,2), e alla fine, da parte di Pilato (v 11), guardie (Mt 27,29), scritto sulla croce (Mt 27,37) e dalle autorità religiose del popolo israelita (Mt 27,42).

Il titolo di «re dei giudei» va visto insieme con un altro al quale è collegato: «il figlio di Davide». Il legame tra i due titoli esiste in quanto il re dei giudei doveva essere un discendente di Davide. Matteo dal primo versetto del suo vangelo, presenta Gesù come: «Genealogia di Gesù Cristo figlio di Davide». La discendenza davidica viene affermata anche da diverse persone lungo il vangelo<sup>31</sup>. L'evangelista dimostra così che il Messia è Gesù di Nazaret.

I titoli «re dei giudei» e «figlio di Davide» richiamano la grande figura del re Davide. A lui Dio promette, attraverso il profeta Natan, una discendenza sul trono d'Israele e – la cosa più importante – da inizio alla promessa del Messia il quale salverà il popolo che Dio ha scelto:

Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu giacerai con i tuoi padri, io assicurerò dopo di te la discendenza uscita dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno. Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile per sempre il trono del suo regno. Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio. (2Sam 7,12-14)

---

<sup>31</sup> I personaggi sono: due ciechi (9,27), la folla (12,23), la donna cananea (15,22), i due ciechi di Gerico (20,30) e la folla durante l'ingresso in Gerusalemme (21,9).

Di fronte a Pilato, domandato se è il re dei giudei, Gesù non nega la sua regalità<sup>32</sup>. Con ciò si conclude lo svelare della vera identità di Gesù il Nazareno: è il Messia<sup>33</sup> proveniente dalla stirpe regale di Davide (v. 11) che porta al compimento la sua missione affrontando la morte.

Da notare il fatto che la domanda riguardo la regalità di Gesù, da parte di Pilato, è presente in tutti i quattro vangeli<sup>34</sup> formulata in modo identico tutte le quattro volte e seguita da una risposta che non nega il titolo attribuito. La presenza di questa domanda indica il fatto che tutti i quattro evangelisti hanno visto nella persona di Gesù il Messia aspettato da secoli dal popolo d'Israele, il quale libererà il genere umano dalla schiavitù del peccato e della morte.

### 2.2.2. Il servo sofferente

Il silenzio di Gesù (v. 14) di fronte alle false accuse richiama l'immagine del servo sofferente descritto nel libro di Isaia. Questo viene presentato in quattro carmi<sup>35</sup> come un servo che dà la sua vita per la salvezza degli altri. Il non difendersi dalle accuse portate in modo ingiusto rimandano in modo particolare al quarto canto del servo del Signore di Is 53,7-8a:

<sup>7</sup>Maltrattato, si lasciò umiliare  
e non aprì la sua bocca;  
era come agnello condotto al macello,  
come pecora muta di fronte ai suoi tosatori,  
e non aprì la sua bocca.  
<sup>8</sup>Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo;  
chi si affligge per la sua sorte?

Il silenzio del servo viene descritto attraverso l'immagine dell'agnello. Il titolo di Agnello di Dio che viene dato a Gesù Cristo dalla Chiesa si deve anche all'episodio del silenzio davanti alle accuse ingiuste che viene descritto in questo passo.

---

<sup>32</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 113.

<sup>33</sup> Vedi Mt 26,63s.

<sup>34</sup> Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Gv 18,33.

<sup>35</sup> I quattro carmi del servo di Signore sono: Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12.

### 2.2.3. La meraviglia del governatore

Di che cosa «si meravigliava il governatore molto»?

Pilato è il «portavoce» della meraviglia di tutti gli uomini, lungo la storia, di fronte al servo che subisce tutte le ingiustizie in silenzio e totale sottomissione. Questo meravigliarsi viene descritto in Is 52,14s nel quarto canto del Servo del Signore:

<sup>14</sup>Come molti si *stupirono* di lui

– tanto era sfigurato per essere d'uomo il suo aspetto  
e diversa la sua forma da quella dei figli dell'uomo –

<sup>15</sup>così si *meraviglieranno* di lui molte genti;

i re davanti a lui si chiuderanno la bocca,  
poiché vedranno un fatto mai ad essi raccontato  
e comprenderanno ciò che mai avevano udito.

L'evangelista per descrivere l'atteggiamento di Pilato di fronte al silenzio di Gesù utilizza lo stesso vocabolo<sup>36</sup> che si trova in Is 52,15 (la versione greca). Nello stesso passo antico testamentario c'è anche un sinonimo<sup>37</sup> (Is 52,14) a quello utilizzato nel vangelo.

## 2.3. Interpretazione

### 2.3.1. Gesù, il Messia di stirpe regale

Al tempo degli avvenimenti narrati il popolo d'Israele aveva perso la sua indipendenza. Il popolo d'Israele comincia a cercare la soluzione<sup>38</sup>, dal punto di vista socio-politico, per la situazione nella quale si trovava. In queste condizioni la speranza dell'arrivo del Messia davidico è più viva che mai. Con il suo arrivo si sperava nella ricostruzione del regno d'Israele e implicitamente la libertà.

I capi religiosi non accettano Gesù come il Messia in quanto non compie le aspettative dal punto di vista della ricostruzione del regno Davidico. Perciò lo consegnano a Pilato con l'accusa – accusa che risulta implicitamente dalla prima domanda fatta dal governatore – di essersi

---

<sup>36</sup> È il verbo *thaumazô* che significa «essere meravigliato», «rimanere stupito».

<sup>37</sup> Il sinonimo è *existêmi* che significa «essere preso da stupore».

<sup>38</sup> Tra queste soluzioni vi erano quelle proposte dai zeloti, i sicari, i sadducei, ecc. Erano dei gruppi o partiti che cercavano l'indipendenza o il convivere con l'occupante romano.

dichiarato il re dei giudei<sup>39</sup> approfittando delle conseguenze di una tale accusa per eliminarlo.

Matteo presenta gli avvenimenti per coloro che credono. Il lettore si accorge che dietro al riconoscimento della regalità davidica di Gesù, non sta più la restaurazione del regno politico d'Israele. Gesù, il re dei Giudei, è l'erede di Davide giusto e integro di fronte al Signore. Adesso la profezia di Natan (2Sam 7,12-14) riceve il suo pieno senso: dalla discendenza di Davide uscirà colui che salverà il popolo con il quale Dio ha concluso la nuova alleanza. Questa regalità Gesù la eredita. Questo regno lo instaura pagando con la sua vita. Di questo regno Gesù è il re.

### 2.3.2. Gesù, il Servo sofferente

Gesù si dichiara il re dei giudei ma allo stesso tempo si comporta come il personaggio descritto nel libro di Isaia e chiamato «il servo sofferente». Non si tratta di una contraddizione, ma di uno «specificare» come questo regno viene conquistato e realizzato.

Alla seconda domanda di Pilato, Gesù risponde con il silenzio. È la risposta che mostra il modo di agire del Messia: è il giusto che subisce la morte per dare la vita agli altri (Is 53,7-8a). È la morte del giusto il quale prende su di sé tutte le colpe per riscattare la natura umana dalla schiavitù del peccato.

Il Messia proposto da Gesù, non ha i connotati politico-guerreschi con i quali era atteso il Messia dal popolo di allora. Questa differenza si deve al fatto che il regno proposto da lui è quello costituito da tutti coloro che vogliono liberarsi dalla morte del peccato. Perciò anche i metodi per realizzare tutto questo sono diversi da quelli pensati in quel tempo.

### 2.3.3. Gesù, il Cristo

Oggi, noi come cristiani, leggendo i brani antico testamentari riguardo al Messia alla luce dei vangeli riconosciamo in loro la persona di Gesù di Nazaret.

Matteo facendo conoscere il suo vangelo al lettore presenta due facce della pietra preziosa, chiamata Gesù, con la quale Dio ha riscattato l'umanità dalla schiavitù della morte. L'evangelista presenta Gesù re e, allo stesso tempo, servo sofferente che compie il piano salvifico del Padre. Di fronte a questo piano, totalmente nuovo e inaspettato nel suo compiersi, il lettore

---

<sup>39</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 113.

resta meravigliato. È la stessa meraviglia della quale parla Is 52,14s. È la meraviglia di fronte al come e a chi compie il piano divino che vuole vedere l'uomo libero dalla schiavitù della morte e del peccato. Meraviglia a vedere che il Messia davidico che è il Figlio di Dio Padre dà la sua vita per questa liberazione. Meraviglia anche il come realizza tutto: come un servo che soffre ingiustamente per i nostri peccati senza protestare o tentare di difendersi.

La meraviglia di colui che ha capito com'è avvenuta la nostra salvezza non è più quella di Pilato (v. 14) ma qualcosa ben più grande e inspiegabile. È la meraviglia che spinge ogni volta a leggere e rileggere la storia della nostra salvezza che fu realizzata da Dio Padre per opera del Figlio. Questo Figlio, noi i cristiani, lo riconosciamo nella persona di Gesù di Nazaret, il Cristo.

### **3. Pilato testimonia a favore di GESÙ<sup>40</sup> (Mt 27,15-26)**

Il terzo passo (vv. 15-26), è composto da cinque parti. La prima (vv. 15s) presenta la consuetudine di liberare durante «la festa» un prigioniero e la presentazione di Barabba; la seconda (vv. 17-19) contiene la proposta del governatore di chi liberare e il messaggio mandatogli dalla moglie; la terza parte (v. 20) è un intervento dell'evangelista che svela il modo di agire dei gran sacerdoti e degli anziani; la quarta (vv. 21-25) presenta la scelta fatta dal popolo e l'atteggiamento del governatore riguardo ciò; la quinta e ultima parte (v. 26), un altro intervento dell'autore, presenta brevemente la sorte che spetta a ciascuno dei due condannati.

#### 3.1. Composizione

##### 3.1.1. La prima parte (vv. 15-16)

---

<sup>15</sup>Ora, alla festa, era solito il governatore rilasciare alla folla **un prigioniero**,

*quello che volevano*

<sup>16</sup>avevano allora

**un prigioniero celebre,**

detto [Gesù] Barabba.

---



---

<sup>40</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 123.



La prima parte (vv. 15s) è composta da un segmento bimembro. Il rapporto tra i due membri del segmento è di parallelismo. Questo rapporto viene dato dalla presenza, in ciascun membro, di un lessema identico: «un prigioniero» e da un termine sinonimo. I due termini sinonimi sono: «quello che volevano» e «Gesù Barabba». I due sono sinonimi perché, come si può vedere più avanti nel testo, il prigioniero che la folla vuole che sia liberato è Barabba. «Gesù Barabba» è «quello che volevano» libero. Ciò risulta dalla scelta espressa dalla folla al v. 21 e la decisione finale di Pilato al v. 26.

### 3.1.2. La seconda parte (vv. 17-19)

---

<sup>17</sup>Essendosi radunati, dunque essi, disse a loro Pilato:

“Quale volete rilasciare a voi, [Gesù] Barabba o Gesù, detto Cristo?”.

<sup>18</sup>Sapeva, infatti, che per invidia avevano consegnato lui.

-----

<sup>19</sup>Mentre egli sedeva in tribunale, mando a lui la moglie sua dicente:

“nulla a te e al giusto quello,  
molto infatti ho patito oggi durante sogno per colpa di lui”.

---

La seconda parte (vv. 17-19) è composta da due brani. Il primo (vv. 17s) contiene la proposta del governatore di liberare uno dei due prigionieri (v. 17) e una frase narrativa (v. 18) che presenta il vero movente della consegna di Gesù. Il secondo brano (v. 19) presenta l'intervento della moglie del governatore, presso di lui, a favore di Gesù.

Il primo brano (vv. 17s) è composto da un segmento bimembro (v. 17) e da un unimembro (v. 18). Il bimembro (v. 17) ha nella prima parte la presentazione di colui che parla – Pilato – e a chi esso s'indirizza: i sommi sacerdoti e gli anziani. Nel secondo membro viene riportata la domanda del governatore riguardo chi vogliono che sia liberato.

Accanto al bimembro, nel primo brano, si trova un segmento unimembro (v. 18). Questo segmento è una frase narrativa che presenta la vera causa della consegna di Gesù nelle mani del governatore: l'invidia dei capi religiosi del popolo verso l'attività e l'insegnamento di Gesù.

Il secondo brano (v. 19) è composto da un segmento trimembro di tipo ABB. Nel membro A viene presentato chi parla, la moglie di Pilato, e a chi si rivolge, a suo marito. Nei segmenti B vengono riportate le parole che essa fa arrivare a Pilato. Il rapporto tra gli ultimi due membri è di opposizione. Tale rapporto è determinato dalla presenza di due coppie di lessemi antitetici sul piano lessicale. La prima coppia è composta dai lessemi: «nulla» e «molto». La seconda coppia è: «giusto» e «colpa».

### 3.1.3. La terza parte (v. 20)

---

<sup>20</sup>Ma i gran sacerdoti e gli anziani persuasero la folla perché

chiedesse

**Barabba,**

invece

**Gesù**

facessero

*perire.*

---

La terza parte (v. 20), che si trova al centro del passo, è composta da un segmento trimembro di tipo ABB.

Il rapporto tra gli ultimi due segmenti è di opposizione. Ciò avviene attraverso due coppie di lessemi antitetici. La prima è: «chiedesse» e «facessero perire». I due lessemi si trovano in rapporto antitetico sul piano lessicale. L'esistenza di questa opposizione è spiegabile per il fatto che il verbo «chiedere» nel presente caso significa chiedere la libertà, volere che sia liberato Barabba in seguito alla consuetudine presentata al v. 15. Il verbo «far perire» opposto come senso al primo, vuole dire chiedere la morte, chiedere che sia giustiziato Gesù. Il rapporto tra i due lessemi, viene confermato dal v. 26 dove l'evangelista presenta la conclusione dell'azione giuridica svoltasi di fronte a Pilato: «Allora rilasciò loro Barabba, invece Gesù, fatto flagellare, consegnò perché fosse crocifisso».

La seconda coppia di lessemi, in rapporto antitetico, sono: «Barabba» e «Gesù». Il loro rapporto viene dato dalla proposta fatta da Pilato (v. 17b), il quale offre la libertà all'uno o all'altro: «Quale volete rilasciare a voi, Gesù *Barabba* o *Gesù*, detto Cristo?»

Il rapporto di opposizione tra gli ultimi due segmenti del trimembro viene rinforzato anche dalla presenza della congiunzione coordinativa oppositiva<sup>41</sup>: «invece», che oppone la sorte di Barabba a quella di Gesù. Il primo deve vivere, mentre l'altro deve morire.

#### 3.1.4. La quarta parte (vv. 21-25)

---

<sup>21</sup>Rispondendo poi *il governatore* disse a loro: “Quale volete dei due rilasciare a voi?”

*Essi* dissero: “Barabba!”.

<sup>22</sup>Dice a loro *Pilato*: “Che dunque farò di Gesù, detto Cristo?”

Dicono *tutti*: “Sia crocifisso!”

<sup>23</sup>Ora, *egli* continuava a dire: “Che male ha fatto?”.

*Essi* invece più forte gridavano, dicendo: “Sia crocifisso!”.

-----

<sup>24</sup>Vedendo *Pilato*, che niente aiuta, ma di più, tumulto nasceva, presa acqua, *si lavò le mani* dinanzi alla *folla* dicendo: “*Innocente* sono del sangue di questo; *voi* vedrete!”.

<sup>25</sup>E rispondendo tutto *il popolo*, disse: “Il sangue suo su *noi e sui figli nostri!*”.

---

La quarta parte (vv. 21-25) del passo è composta da due brani.

---

<sup>41</sup> F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, 544; G. Nolli, *Vangelo secondo Matteo*, 853.

Il primo brano (vv. 21-23) è composto da sei segmenti bimembri che hanno la stessa struttura: nel primo membro viene presentato colui che parla, mentre nel secondo vengono riportate le parole del rispettivo personaggio. Essendo un dialogo tra Pilato e la folla, il primo, secondo e terzo segmento presentano il governatore e le sue parole – che sono tutte domande –, mentre il secondo, quarto e sesto segmento presentano la folla e le sue risposte.

Il secondo brano (vv. 24s) è composto da un segmento trimembro (v. 24) e uno bimembro (v. 25). Il segmento trimembro (v. 24) è di tipo ABB. Nel membro A è presentato Pilato e la situazione di scontento che stava per nascere. Il secondo e terzo membro sono in rapporto di parallelismo. Tale rapporto viene dato dalla presenza di tre coppie di lessemi sinonimi. I primi due lessemi sinonimi sono: «acqua» e «sangue». La loro sinonimia risulta dal fatto che ambedue sono liquidi, ma prima di tutto dal fatto che ambedue rappresentano la vita. Il sangue è la vita; l'acqua dà la vita, è portatrice di vita per l'essere umano e per la terra.

La seconda coppia è composta da un gesto – il lavarsi le mani con acqua – e la dichiarazione di innocenza. La sinonimia sta nel fatto che le parole confermano il gesto e il gesto, a sua volta, spiega le parole<sup>42</sup>.

La terza coppia di lessemi sinonimi è composta da: «folla» e «voi», dove il pronome si riferisce alla folla che ha chiesto la morte di Gesù.

Nel secondo brano insieme al trimembro si trova un segmento bimembro (v. 25). Il segmento ha una struttura uguale a quella del primo brano (vv. 21-23): la presentazione di chi parla, nel primo membro, e le sue parole, nel secondo. Nel caso del presente segmento si aggiunge la presenza di due termini sinonimi: «il popolo» e «noi e [...] figli nostri».

#### 3.1.5. La quinta parte (v. 26)

---

<sup>26</sup> Allora	<u>rilasciò</u> loro	
	<i><b>Barabba,</b></i>	
	invece	
	<i><b>Gesù,</b></i>	
fatto flagellare,	<u>consegnò</u>	perché fosse crocifisso.

---

<sup>42</sup> Vedi Dt 21,6-8.

La quinta parte (v. 26) è composta da un segmento bimembro — come la prima e la terza — con una struttura concentrica.

Nei due membri del segmento si trovano due coppie di lessemi che sono in rapporto di opposizione. La prima coppia di lessemi è: «rilasciò» e «consegnò». I due, appartenenti al campo semantico della giustizia, si trovano in rapporto di opposizione.

La seconda coppia di lessemi è: «Gesù» e «Barabba». Il rapporto di opposizione tra i due lessemi è stato già spiegato sopra<sup>43</sup>.

### 3.1.5. L'insieme del passo (vv. 15-26)

Per ragioni di spazio nella pagina e per una più facile immagine dell'operazione di riscrittura del testo, il quadro dell'insieme del passo si trova sulla pagina seguente.

Il passo (vv. 15-26), composto da cinque parti, ha una struttura parallela. Al centro si trova il terzo passo (v. 20) il quale è «la spina dorsale», l'asse di simmetria dell'intero passo. In questo viene descritto l'agire ingiusto dei gran sacerdoti e gli anziani, presso la folla, per far perire Gesù e salvare Barabba. In questo passo sono presenti tutti i personaggi giudei che partecipano alla scena; sono i gran sacerdoti e gli anziani, la folla, Barabba e Gesù.

Agli estremi si trovano due segmenti bimembri: il primo (vv. 15s) parlano sulla libertà di Barabba mentre il secondo (v. 26) sulla condanna di Gesù. Da notare che fra i due segmenti è compresa tutta la «presenza» di Barabba nel vangelo: la sua presentazione (v. 16), l'offerta della sua liberazione (v. 17), l'intervento dei capi religiosi a suo favore (v. 20) e la sua liberazione (v. 26). Il parallelismo è presente anche a livello lessicale. Il primo membro di ciascun segmento ha un lessema identico: «rilasciare» e una coppia di lessemi sinonimi: «folla» (v. 15) e «loro» (v. 26).

Un altro elemento che accomuna i tre passi è che essi non contengono dialoghi. Sono degli interventi dell'evangelista, il quale presenta alcuni aspetti riguardo gli avvenimenti che sta presentando.

Il secondo e quarto passo — vv. 17-19 e vv. 21-25 — si trovano in rapporto di parallelismo. Il primo brano di ciascun passo, vv. 17s e vv. 21-23, si apre con una domanda, del governatore, che è quasi la stessa: «*Quale volete rilasciare a voi, Gesù Barabba o Gesù detto Cristo?*» (v. 17b) e «*Quale volete dei due rilasciare a voi?*» (v. 21b). Il segmento unimembro (v. 18) del

---

<sup>43</sup> Vedi il punto 3.1.3 La terza parte, pag 23.

secondo passo, trova il suo corrispondente a livello di contenuto nei cinque bimembri (vv. 21c-23) del quarto passo.

Il parallelismo, tra l'unimembro e i cinque segmenti bimembri, è presente in quanto quello che l'evangelista presenta nel unimembro (v. 18) viene esemplificato nel quarto passo. L'invidia (v. 18) viene espressa nel «dialogo» tra il governatore e la folla (vv. 21-23). Il parallelismo viene dato anche dalla presenza di due lessemi sinonimi: «invidia» (v. 18) e «male» (v. 23a) che appartengono allo stesso campo semantico della relazioni interumane. Sempre il sentimento d'invidia verso qualcuno finisce a far del male alla rispettiva persona.

Il secondo brano (v. 19 e vv. 24s) di ciascuna parte contiene materiale tipicamente matteoano. I due segmenti sono paralleli. In essi si parla dell'innocenza. Nel primo la moglie di Pilato dichiara Gesù giusto. Nel secondo Pilato dichiara se stesso innocente. Il parallelismo dei due segmenti è presente anche a livello lessicale. In ciascun trimembro, di tipo ABB, si trova un lessema di cui uno è sinonimo dell'altro: «giusto» (v. 19b) e «innocente» (v. 24c). I due sono sinonimi in quanto appartengono allo stesso campo semantico della giustizia.

### 3.2. Contesto biblico

Il contesto biblico sarà trattato partendo da tre elementi presenti nel passo studiato: il sogno della moglie di Pilato (v. 19), il gesto simbolico del governatore (v. 24) e l'assunzione da parte del popolo della responsabilità della condanna a morte di Gesù (v. 25).

#### 3.2.1. Il sogno della moglie di Pilato

Il sogno della moglie di Pilato richiama un passo che si trova all'inizio del vangelo di Matteo. Si parla del sogno dei Magi che vanno a trovare il bambino nato a Betlemme: «Avvertiti poi in *sogno* di non tornare da Erode, per un'altra strada fecero ritorno al loro paese» (Mt 2,12).

I Magi, dopo aver trovato il neonato, sono avvertiti in sogno dei pericoli che minacciano il bambino.

L'importanza che l'evangelista o gli altri autori biblici danno al sogno non deve sorprendere. Per il mondo biblico il sogno come mezzo di rivelazione di verità e piani divini è una «realità» frequente. Giacobbe (Gen 28,10-22), Giuseppe (Gen 37,5-10), il faraone e i suoi due funzionari (Gen 40.41), Salomone (1Re 3,4-15), Nabucodonosor (Dn 2), Giuseppe (Mt 1,20;

2,13.19.22), i Magi (Mt 2,12) sono personaggi ai quali «Dio parla nei sogni» (Gb 33,15) e che attentamente eseguono ciò che Dio gli ha comunicato.

### 3.2.2. Il gesto di Pilato

Il gesto compiuto dal governatore richiama un passo della Sacra Scrittura. Il passo appartiene al così detto «codice deuteronomico» dove viene prescritto il lavarsi le mani nel caso di omicida ignoto:

<sup>1</sup>Se nel paese [...] si troverà un uomo ucciso, disteso nella campagna, senza che si sappia chi l'abbia ucciso, [...] <sup>6</sup>Allora tutti gli anziani di quella città che sono più vicini al cadavere, *si laveranno le mani* sulla giovenca a cui sarà stata spezzata la nuca nel torrente; <sup>7</sup>prendendo la parola diranno: Le nostre mani non hanno sparso questo sangue e i nostri occhi non l'hanno visto spargere. [...] <sup>9</sup>Così tu toglierai da te il sangue innocente, perché avrai fatto ciò che è retto agli occhi del Signore. (Dt 21,1.6s.9)

Pilato fa uso di questo gesto e dichiara la sua innocenza secondo le usanze dei giudei. Pilato non è un giudeo, non è un anziano di una città e prima di tutto non si trova nella situazione di non conoscenza di colui che ha ucciso.

Pilato è chiamato a stabilire e gestire la giustizia. Nel caso di Gesù il suo dovere era quello di verificare se fosse stato colpevole o meno rispetto alle accuse portate contro di lui. Al momento del verdetto, invece di stabilire la giustizia, il governatore lascia la decisione al popolo e dichiara la sua innocenza per mezzo del gesto della lavanda delle mani.

### 3.2.3. La folla assume la responsabilità del verdetto

Di fronte alla dichiarazione del governatore, il quale illude se stesso sulla propria innocenza, la folla si assume la responsabilità: «Il sangue suo su noi e sui figli nostri!» (v. 25).

Il grido del popolo richiama un passo antico testamentario. Il passo è 1Re 2,33 dove viene presentata la sorte che tocca a Ioab per aver ucciso Abner (2Sam 3,27): «Il loro sangue ricada sulla di Ioab, e sulla testa della sua discendenza». L'evangelista, con questa frase, vuole accentuare la responsabilità collettiva dei giudei per la morte di Gesù<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, 1034.

Allo stesso tempo la frase pronunciata dalla folla richiama un passo del vangelo di Matteo:

<sup>34</sup>io vi mando profeti, sapienti e scribi; di questi alcuni ne ucciderete e crocifiggerete, altri ne flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città; <sup>35</sup>perché ricada su di voi tutto il sangue innocente versato sopra la terra, dal sangue del giusto Abele fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachìa, che avete ucciso tra il santuario e l'altare.

<sup>36</sup>In verità vi dico: tutte queste cose ricadranno su questa generazione. (Mt 23,34-36)

Il passo citato ha due elementi collegati con il v. 25. Il primo elemento è il ricadere del sangue innocente versato. In Mt 23,35 la responsabilità cade sui capi religiosi del popolo. Nel passo studiato è il popolo stesso che si assume la responsabilità, il quale è stato persuaso dalle sue autorità religiose riguardo la colpevolezza di Gesù. Il secondo elemento riguarda su chi cadrà la colpa di tutto ciò. La sentenza in Mt 23,36 è chiara: «su questa generazione».

Un altro brano biblico che si collega a quello studiato si trova nel libro del profeta Geremia: Ger 26,1-16. Il testo fa parte dalla sezione dei racconti sulla vita del profeta.

In seguito a un oracolo contro la condotta perversa degli abitanti della Giudea (Ger 26,1-6), Geremia subisce un processo descritto in Ger 26,8-16. Colpiscono le somiglianze tra il processo fatto a Geremia e quello a Gesù. In ambedue i casi si cerca la soppressione di un'innocente, le autorità religiose insieme al popolo chiedono la condanna dell'accusato e in ambedue i casi è presente l'autorità civile chiamata a prendere una decisione.

Nel corso di questo processo al momento della difesa, il profeta fa una dichiarazione che si collega al passo studiato:

«<sup>14</sup>Quanto a me, eccomi in mano vostra, fate di me come vi sembra bene e giusto; <sup>15</sup>ma sappiate bene che, se voi mi ucciderete, *attirerete sangue innocente su di voi*, su questa città e sui suoi abitanti, perché il Signore mi ha veramente inviato a voi per esporre ai vostri orecchi tutte queste cose.» (Ger 26,14s)

Oltre le somiglianze sono presenti anche delle differenze. Geremia si difende, Gesù no. Il profeta viene assolto mentre Gesù viene condannato. La folla e i capi religiosi, nel caso di Geremia, riconoscono l'innocenza del profeta. Nel caso di Gesù invece si continua a rimanere nell'errore.



### 3.3. Interpretazione

L'interpretazione si svolge intorno ai quattro personaggi che sono implicati nella condanna di Gesù: Pilato, il giudice; la folla, strumento dell'autorità religiosa; i gran sacerdoti e gli anziani, accusatori e la moglie di Pilato, l'unico testimone che difende Gesù.

#### 3.3.1. Pilato, il giudice

Pilato è il personaggio verso cui “confluiscono” tutte le informazioni che riguardano Gesù. Lui, come governatore della Palestina, ha la situazione sotto il suo controllo. Il governatore pur avendo questa posizione non arriverà a prendere una decisione in modo imparziale a causa della paura per la sua posizione che viene minacciata: «vedendo Pilato, che niente aiuta, ma di più, tumulto nasceva, presa acqua, si lavò le mani dinanzi alla folla» (v. 24).

Pilato sapeva che «per invidia avevano consegnato lui [Gesù]» (v. 18) e allo stesso tempo che Gesù è innocente dal messaggio ricevuto dalla moglie: «nulla a te e al giusto quello» (v. 19). Sapendo tutto ciò propone lo scambio tra Barabba e Gesù sperando di poter conquistare la simpatia della folla. È il momento nel quale Pilato perde il controllo della situazione. A questo punto non è più lui colui che decide la sorte del condannato. La sorte di Gesù dipende adesso da colui che riuscirà a controllare e persuadere la folla.

L'ultimo tentativo, del governatore, di riconquistare la sua posizione avviene cercando di difendere Gesù: «Che male ha fatto?» (v. 23). Il tentativo fallisce in quanto alla logica della difesa viene opposta la voce dell'invidia (vv. 22s) che ha portato alla consegna di Gesù (v. 18).

In questa situazione il lavare le mani, da parte di Pilato, non ha più il senso originale di Dt 21,1-9. Il testo del Deuteronomio all'inizio ha una clausola: «senza che si sappia chi l'abbia ucciso» (v. 1) che nel caso del passo studiato non si adempie. L'uccisore è conosciuto, sono tutti coloro che hanno avuto parte attiva nel processo: il governatore, i capi religiosi e il popolo. Pilato non può più evitare la responsabilità del sangue innocente che sarà sparso.

A tutto quello visto fin ora si aggiunge un altro aspetto. Il gesto che Pilato compie può essere visto sotto due angolature diverse. La prima è quella del contesto ebraico previsto, dal Deuteronomio, per i giudei e non

per i pagani. La seconda è quella del contesto greco-romano che aveva come scopo l'allontanare la vendetta divina<sup>45</sup>. Questo gesto indica che il governatore aveva paura delle conseguenze del suo gesto sapendo di aver condannato un innocente solo per placare la folla agitata. Benché Pilato compie un tale gesto non gli è stata tolta la sua parte di responsabilità: l'uccisione di un'innocente.

Si può dire, rimanendo nel mondo culturale greco-romano di allora, che non riuscì ad evitare nemmeno la vendetta della dea chiamata Storia. La sua persona e il suo gesto sono fin oggi espressione di un non assumersi la responsabilità delle proprie decisioni. Pilato evitò, per il momento, il giudizio della Storia ma non riuscì a sfuggirgli dopo.

### 3.3.2. La folla, lo strumento dell'autorità religiosa

Un altro personaggio con un ruolo determinante negli avvenimenti studiati è la folla. Dall'inizio si deve dire che questo personaggio non deve essere mai separato dai suoi capi religiosi quando si parla delle sue decisioni. Matteo precisa chiaramente: «i gran sacerdoti e gli anziani persuasero la folla perché chiedessero Barabba invece Gesù far perire» (v. 20).

La folla persuasa dai suoi capi religiosi, chiede la morte di Gesù senza conoscere tutti i dati del caso che ha di fronte. Essa si lascia strumentalizzare dall'invidia dei gran sacerdoti e degli anziani. Il suo essere strumentalizzata si manifesta nel momento del «dialogo» con Pilato riguardo il male fatto da Gesù. Essa impone la sua volontà – più esattamente la volontà di coloro che l'hanno persuasa – attraverso la forza della minaccia che essa rappresenta per chi sta al potere.

Nel rapporto di opposizione tra il governatore e la folla, il primo perde il controllo della situazione provando a guadagnare la simpatia della folla. Questa perdita del controllo viene subito sfruttata dai capi religiosi per impadronirsi loro stessi della situazione attraverso la minaccia della folla che impone la sua volontà.

La folla è uno strumento nelle mani dei suoi capi religiosi. Attraverso questo strumento i gran sacerdoti e gli anziani ottengono la condanna a morte di Gesù. A questo punto nasce la domanda se la folla è colpevole o no della morte del giusto condannato allora.

---

<sup>45</sup> O. da Spinetoli, *Matteo*, 382. Per il significato del gesto di lavarsi le mani l'autore fa riferimento a Erodoto, *Le storie* 1,35 e Virgilio, *Enaide* II,719-720.

Una risposta chiara e definitiva è impossibile stabilire. Ciò si deve al fatto che anche il popolo si assume la responsabilità della morte di Gesù di fronte a Dio<sup>46</sup> rifiutando di riconoscere nella persona del condannato il Messia promesso e atteso. Questa responsabilità riguarda il popolo di allora e i suoi discendenti (2Sam 2,32) i quale hanno continuato ad avere stesso atteggiamento dei loro predecessori.

D'altra parte tenendo presente Mt 23,34-36 la responsabilità è dei capi religiosi *di allora* (v. 35) e la generazione *di allora* (v. 36): «tutte queste cose ricadranno *su questa generazione*».

Una risposta chiara e definitiva non si può dare, invece un fatto è certo: il popolo si è lasciato strumentalizzare dalle autorità di allora.

### 3.3.3. I gran sacerdoti e gli anziani, gli accusatori

Al centro del passo, v. 20, vengono menzionati tutti i personaggi che hanno un ruolo attivo nella condanna di Gesù. Qui appaiono per un'unica volta nel passo, ma al centro di esso, i gran sacerdoti e gli anziani. Matteo non lascia spazio al dubbio sul loro ruolo in questa condanna.

Tra il testo matteoano e il brano di Ger 26,1-16 esistono molte somiglianze ma anche delle vistose differenze. Tra le differenze c'è quella della presenza e il ruolo giocato dalle autorità religiose del popolo. Nel testo di Geremia le autorità riescono a mantenere la loro oggettività durante il processo che viene intentato al profeta. Essi, dopo che Geremia pronuncia la sua difesa, sono capaci ad accorgersi dell'innocenza del condannato. Mantenendo questa oggettività loro evitano di attirare sangue innocente su di loro e gli abitanti di Gerusalemme (Ger 26,15). Oltre a questa oggettività si deve notare il fatto che la folla non viene condizionata dalla volontà dei suoi sacerdoti.

Negli avvenimenti presentati da Matteo la situazione è totalmente opposta. I capi religiosi desiderano e fanno tutto il possibile per condannare a morte Gesù per invidia. Per ottenere questo persuadono le folle a scegliere Barabba al posto di Gesù. Con ciò si abbandona l'oggettività a cui è chiamato colui che deve gestire la giustizia in campo religioso. Riguardo al caso di Geremia la situazione è capovolta: coloro che hanno l'autorità negano la giustizia e si servono del popolo che dovrebbero guidare e non strumentalizzare per raggiungere il loro scopo.

---

<sup>46</sup> O. da Spinetoli, *Matteo*, 382.

### 3.3.4. La moglie di Pilato, il testimone

Nella successione degli avvenimenti che portano Gesù sulla croce appare un personaggio che sembra «rompere» il ritmo della narrazione. Questo personaggio è la moglie di Pilato, la quale dichiara Gesù giusto, innocente. L'intervento della donna non si limita solo a dichiarare l'innocenza, ma chiede anche al governatore di non condannarlo: «nulla a te e al giusto quello» (v. 19).

Dal contesto biblico risulta che la sua presenza non è causale in questo punto del vangelo.

All'inizio della sua esistenza terrestre Gesù, appena nato a Betlemme, viene difeso dai Magi. Re Erode, e con lui tutta Gerusalemme<sup>47</sup>, è turbata dalla notizia portata dai Magi: è nato il re dei Giudei. Da questo momento l'esistenza di Gesù è in pericolo. I Magi, dopo aver adorato il neonato, sono avvertiti del pericolo che minaccia il bambino durante un sogno (Mt 2,12).

Alla fine dell'esistenza terrestre, Gesù prima di essere condannato a morte viene difeso da una donna pagana. È difeso, da una pagana, dalle accuse delle autorità religiose del popolo al quale Gesù appartiene. Le autorità vogliono la sua morte in quanto si è dichiarato il Messia, il re dei giudei.

Matteo rinchiude l'esistenza di Gesù, il Cristo, fra le gesta di due pagani: i Magi e la moglie di Pilato che lo difendono. Fra questi due momenti c'è la presenza dei capi religiosi che cercano di far sparire Gesù dalla vita pubblica. In questa struttura si svela l'atteggiamento favorevole verso i gentili da parte dell'evangelista. La conferma di tutto questo è la dichiarazione di un altro pagano, il centurione: «Davvero costui era il Figlio di Dio» (Mt 27,54).

---

<sup>47</sup> Vedi Mt 2,3.

#### 4. *La Condanna Dell'innocente (Mt 27,3-26)*

##### 4.1. Composizione

<sup>3</sup>Allora vedendo Giuda, colui che **CONSEGNÒ** lui, che fu condannato, preso dal rimorso, riportò le trenta monete d'argento ai **gran sacerdoti e anziani** <sup>4</sup>dicendo: "Ho peccato, **CONSEGNANDO** SANGUE i n n o c e n t e!". Ma essi dissero: "A noi che? Tu vedrai!". <sup>5</sup>E gettate le monete d'argento nel santuario, si ritirò e andò, si impiccò.

<sup>6</sup>Ma i **gran sacerdoti**, prese le monete d'argento, dissero: "Non è lecito buttarle nel tesoro, perché prezzo del SANGUE è".

<sup>7</sup>consiglio poi tennero di comperare con loro il campo del vasaio per luogo di sepoltura dei forestieri. <sup>8</sup>Perciò fu chiamato il campo quello "campo del SANGUE" fino ad oggi. <sup>9</sup>Allora fu adempito il che fu detto attraverso del profeta Geremia, dicente: E presero le trenta monete d'argento il prezzo del mercanteggiato che fu stimato dai figli d'Israele <sup>10</sup>e diedero loro per il campo del vasaio, come ordinò a me il Signore.

<sup>11</sup>Ora Gest' fu portato dinanzi al governatore e domandò lui il governatore dicendo: "Tu sei il re dei giudei?". Allora Gest' dichiarò: "Tu dici".

<sup>12</sup>E mentre accusavano lui dai **gran sacerdoti e anziani** niente rispose.

<sup>13</sup>Allora dice a lui Pilato: "Non senti, quante di te testimoniano contro?". <sup>14</sup>E non rispose a lui neppure una parola, così che si meravigliava il governatore molto.

<sup>15</sup>Ora, alla festa, era solito il governatore rilasciare alla folla un prigioniero, quello che volevano <sup>16</sup>aveva allora un prigioniero celebre, detto [Gesù] Barabba. <sup>17</sup>Essendosi radunati, dunque essi, disse a loro Pilato: "Quale volete rilasciare a voi, [Gesù] Barabba o Gesù, detto Cristo?". <sup>18</sup>Sapeva, infatti, che per invidia avevano **CONSEGNATO** lui. <sup>19</sup>Mentre egli sedeva in tribunale, mandò a lui la moglie sua dicente: "nulla a te e al g i u s t o quello, molto infatti ho patito oggi durante sogno per colpa di lui".

<sup>20</sup>Ma i **gran sacerdoti e gli anziani** persuasero la folla perché chiedessero Barabba, invece Gesù far perire.

<sup>21</sup>Rispondendo poi il governatore disse a loro: "Quale volete dei due rilasciare a voi?". Essi dissero: "Barabba!". <sup>22</sup>Dice a loro Pilato: "Che dunque farò di Gesù, detto Cristo?". Dicono tutti: "Sia crocifisso!" <sup>23</sup>Ora, egli continuava a dire: "Che male ha fatto?". Essi invece più forte gridavano, dicendo: "Sia crocifisso!". <sup>24</sup>Vedendo Pilato, che niente aiuta, ma di più, tumulto nasceva, presa acqua, si lavò le mani dinanzi alla folla dicendo: "i n n o c e n t e sono del SANGUE di questo; voi vedrete!". <sup>25</sup>E rispondendo tutto il popolo, disse: "Il SANGUE suo su noi e sui figli nostri!". <sup>26</sup>Allora rilasciò loro Barabba, invece Gesù, fatto flagellare, **CONSEGNÒ** perché fosse crocifisso.

I passi estremi (vv. 3-10 e vv. 15-26) sono delle testimonianze, da parte di Giuda e di Pilato, riguardanti l'innocenza di Gesù. Nel passo centrale (vv. 11-14) Gesù dichiara se stesso re di fronte al governatore Pilato<sup>48</sup>.

Tutti gli avvenimenti raccontati in ciascuno dei passi avvengono alla presenza dei «gran sacerdoti e anziani» che sono gli accusatori di Gesù. Questi personaggi<sup>49</sup> si trovano nei tre passi al centro: v. 6, v. 12 e v. 20. A queste menzioni si aggiunge una quarta all'inizio del primo passo (v. 3).

Nell'intera sottosequenza il verbo consegnare<sup>50</sup> appare per quattro volte. Esso è presente nel primo passo (vv. 3.4) e nell'ultimo (vv. 18.26).

Il «Tu vedrai», nel primo passo (v. 4), pronunciato dai gran sacerdoti e gli anziani a Giuda corrisponde al «voi vedrete» (v. 24) di Pilato rivolto alla folla, nel terzo passo.

Il lessema «sangue» è presente nei due passi estremi. Nel primo si trova nei vv. 4.6.8 mentre nel terzo passo si trova nei vv. 24.25. Con l'eccezione del vv. 8 in tutte le menzioni il termine si riferisce alla persona di Gesù.

Il termine «innocente» del v. 4 ha il suo corrispondente nel termine «giusto» del v. 19. I due termini sono sinonimi in quanto appartengono allo stesso campo semantico della giustizia. Al v. 24 si trova per la seconda volta il lessema «innocente». I due lessemi (dei v. 4 e v. 24) sono identici ma non si riferiscono alla stessa persona. Nel caso del v. 4 Giuda dichiara Gesù innocente mentre nel v. 24 il termine viene usato da Pilato per dichiarare innocente se stesso.

## 4.2. Interpretazione

### 4.2.1. Tutti hanno consegnato Gesù

Il verbo «consegnare» viene impiegato per quattro volte. Prima volta viene utilizzato per menzionare di quale Giuda si parla: «colui che consegnò lui» (v. 3). Le altre volte chi compie l'azione della consegna è sempre un'altra persona: Giuda consegna Gesù ai gran sacerdoti e gli anziani (v. 4), i gran sacerdoti consegnano Gesù a Pilato (v. 18) e alla fine Pilato consegna Gesù ai soldati (v. 26s).

---

<sup>48</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 123.

<sup>49</sup> Nel v 6 vengono menzionati solo i gran sacerdoti.

<sup>50</sup> In greco *paradidômi*.

In tutto questo succedersi di «consegne» colpiscono due aspetti. Il primo è la passività con la quale Gesù subisce tutto ciò. Dall'inizio del suo arresto la sua sorte è decisa: «È reo di morte!» (Mt 26,66) «tennero consiglio contro Gesù, per farlo morire» (Mt 27,1), ma nonostante tutto questo lui non si difende. Questo atteggiamento diventa comprensibile alla luce dell'immagine del Messia che si presenta sotto l'immagine del «servo sofferente». Il piano divino della salvezza dell'umanità viene attuato in un modo sorprendentemente nuovo. La novità sta nel modo in cui e da chi viene realizzato: dallo stesso Figlio di Dio e secondo il paradigma del Messia sofferente il quale viene consegnato nelle mani degli uomini.

Il secondo aspetto che colpisce il lettore di fronte alla triplice consegna di Gesù è il movente per il quale ciascuno dei personaggi agisce. Giuda consegna per ricevere le trenta monete d'argento (Mt 26,15), che sono il prezzo di uno schiavo. Nel suo gesto l'Iscriota mostra se stesso come lo schiavo del desiderio di guadagno.

I gran sacerdoti e gli anziani consegnano Gesù al governatore per invidia (v. 18). I capi religiosi del popolo non hanno la capacità di percepire il modo nuovo nel quale Dio invia il Messia, nella persona di Gesù. Questa loro incapacità, invece di essere riconosciuta e corretta, viene lasciata maturare nel più distruttivo sentimento umano: l'invidia. Essi diventano gli schiavi dei loro sentimenti interni.

Il terzo personaggio che consegna Gesù è Pilato. Il governatore consegna il condannato per paura di perdere il controllo di una situazione della quale lui era il padrone (v. 24). Con il suo gesto Pilato diventa lo schiavo del potere che ha e vuole mantenere a prezzo del compromesso.

#### 4.2.2. I gran sacerdoti e gli anziani

Al centro di ciascuno dei passi c'è la menzione dei gran sacerdoti e degli anziani (vv. 6.12.20). Questi vengono presentati dall'evangelista come i veri responsabili della morte di Gesù. Questa «accusa» traspare dal loro ruolo svolto nella condanna di Gesù.

I gran sacerdoti e gli anziani non riescono ad accorgersi che Dio ha cominciato e sta per portare a termine il suo piano di salvezza per il popolo eletto in un modo nuovo, in modo definitivo. Si può dire che i capi religiosi sono schiavi dell'idea creata da loro stessi sul modo come Dio salverà Israele. Non sono capaci di spezzare i vincoli dell'immagine di salvezza che si sono creati leggendo le Scritture.

In questa loro condizione, messi di fronte al nuovo piano salvifico di Dio, difendono e fanno di tutto per difendere la loro idea su come Dio

dovrebbe salvare il suo popolo. Perciò abbandonano Giuda a se stesso quando aveva più bisogno di qualcuno (v. 4b); nel momento nel quale stanno per compiere la più grande ingiustizia si curano a rispettare la Legge nei suoi dettagli in modo formale (v. 6); accusano in modo ingiusto Gesù (v. 12); persuadono la folla per far perire Gesù (v. 20).

La colpa della morte di Gesù è anche loro, com'è di Giuda o di Pilato, ma allo stesso tempo si deve stare molto attenti a non fare di personaggi storici ben definiti dei modelli che poi sono applicati ad un popolo o una categoria appartenente a tale popolo. La colpa della morte di Gesù è di *quei* gran sacerdoti e anziani che hanno fatto di tutto *allora* per ottenere la condanna di Gesù.

#### 4.2.3. I gran sacerdoti e Pilato

I gran sacerdoti e Pilato sono i due personaggi che nel momento in cui potrebbero – e dovevano – ristabilire la giustizia non agiscono così. Essi non compiono il loro dovere e cercano di «scaricare» la responsabilità del loro atteggiamento su coloro che gli sono sottomessi.

Davanti alla dichiarazione di Giuda riguardo l'innocenza di Gesù, le autorità religiose del popolo «scaricano» l'intera responsabilità su di lui lasciandolo da solo di fronte al suo rimorso (vv. 3-5) con il cinico: «A noi che? Tu vedrai!».

Al momento della decisione finale, sotto la pressione della folla, il governatore condanna Gesù poi si affretta a mettere il peso della decisione presa sulle spalle del popolo. Con la stessa frase, come quella dei gran sacerdoti rivolta a Giuda, (v. 24b) Pilato «scarica» la responsabilità della sua decisione sulla folla: «voi vedrete!».

Le due autorità, religiosa e politica, avevano il dovere di stabilire e difendere la giustizia. Invece di farlo esse la pervertono per difendere i propri e meschini interessi. Non si fermano nel loro ingannare. Dopo aver ingannato l'altro con le loro azioni, tentano di illudere loro stessi dando la colpa agli altri, a coloro che hanno ingannato.

#### 4.2.4. Giuda e Pilato<sup>51</sup>

Giuda e Pilato sono due personaggi che sono molto vicini e, allo stesso tempo, molto lontani l'uno dall'altro<sup>52</sup>.

I due si avvicinano in quanto ambedue si accorgono dell'innocenza di Gesù. Giuda, dopo aver consegnato il suo maestro, si accorge dello sbaglio

---

<sup>51</sup> R. Meynet, *op.cit.*, 117.

<sup>52</sup> R. Meynet, *loc.cit.*



fatto e tenta di rimediare affermando l'innocenza di Gesù di fronte a coloro ai quali lo consegnò (v. 4a). Anche Pilato si accorge che il condannato è innocente. A sostegno di ciò è anche il messaggio della sua moglie. Fin qui Giuda e il governatore sono vicini nel loro atteggiamento verso Gesù.

Ciò che allontana i due è l'impiego del termine «innocente». Come già detto sopra Giuda dichiara Gesù innocente. Anche Pilato si era accorto ma con tutto ciò condanna Gesù avendo cura di dichiarare innocente se stesso e non il condannato (v. 24b).

Nel riconoscere le proprie responsabilità Giuda si è comportato in modo dignitoso: ha riconosciuto apertamente la sua colpa, l'innocenza di Gesù e ha tentato di rimediare la situazione secondo i suoi criteri. Pilato invece si scopre un personaggio debole. Conoscendo la realtà dei fatti, per paura delle conseguenze della sua decisione, scende a compromessi<sup>53</sup>.

#### 4.2.5. Gesù

Nella vicenda della condanna di Gesù ciascuno dei presenti ha la sua parte di responsabilità. L'unico innocente è Gesù il quale dovrà pagare per tutti con il suo sangue<sup>54</sup>.

Il termine «sangue» nella sottosequenza appare per cinque volte. Con l'eccezione del v. 8, tutte le altre volte esso si riferisce alla persona di Gesù. L'evangelista impiegando questo termine vuole sottolineare la totalità, la completezza dell'atto che Gesù sta per compiere.

Il sangue è la persona stessa. Nel compiere il piano di Dio, Gesù mette tutta la sua persona, mette il suo sangue. Questa sua partecipazione totale al piano salvifico è stata annunciata tre volte durante il suo ministero in Gerusalemme (Mt 16,21. 17,22s. 20,17ss) e prefigurata nel momento dell'istituzione dell'eucaristia (Mt 26,26ss). Da adesso in poi quello che è stato preannunziato si realizza: Gesù versa il suo sangue per compiere il piano salvifico del Padre.

Il sangue di Gesù è condanna e salvezza. È condanna per coloro che hanno partecipato alla sua condanna: Giuda, i gran sacerdoti e gli anziani, Pilato e il popolo presente. È salvezza per i giudei e per i pagani per i quali esso viene sparso; è sparso per la remissione dei peccati (Mt 26,28).

Il sangue di Gesù è salvezza anche per coloro che l'hanno sparso. Questa salvezza diventa operativa nel momento nel quale si riconosce la

---

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Idem*, 118.

propria colpa e si accetta il perdono di Dio. Giuda, l'unico del quale abbiamo notizie, ha riconosciuto la sua colpa ma non si è lasciato perdonare da Dio.

### ***Conclusion***

Nel presente lavoro è stato studiato e commentato un testo preso dal vangelo secondo Matteo (Mt 27,3-26), secondo i criteri dell'analisi retorica semitica.

Sono stati messi in rilievo i rapporti tra gli elementi linguistici (rapporti d'identità o di opposizione) e le figure di composizione del testo (segmenti, brani, parti o passi). Il mettere in evidenza i rapporti e le figure non è stato fatto solo per soddisfare il piacere d'identificare la presenza di alcune simmetrie presenti nel testo. Ciò è stato congiunto ad un altro passo del metodo: il contesto biblico per poter fare un'interpretazione valida del testo.

Il terzo passo – il contesto biblico – ha sottolineato il continuo collegamento tra gli avvenimenti raccontati e le Scritture. Questo legame avviene in modo diretto, attraverso la formula di compimento usata dall'autore (vedi v. 9), o indiretto mediante le allusioni o riferimenti impliciti ai testi dell'Antico Testamento.

L'interpretazione ha avuto il suo punto di partenza dalle relazioni tra i vari elementi all'interno del testo e dal legame fra gli avvenimenti raccontati e i passi scritturistici che compongono il contesto biblico.

Seguendo questi passi si è tentato di mettere in evidenza il fatto che l'autore svela come negli avvenimenti raccontati si compia il piano di Dio. Nella successione degli avvenimenti l'evangelista sottolinea la responsabilità dei giudei (gran sacerdoti, anziani e il popolo) per la morte di Gesù. Essi erano i custodi delle Sacre Scritture nelle quali Dio ha preannunziato il suo piano, ma non sono stati capaci di riconoscere il loro compimento nella persona di Gesù di Nazareth. Da adesso in poi l'annuncio di ciò che Dio ha fatto per l'uomo non è più un avvenimento che riguarda solo il popolo d'Israele ma deve essere proclamato a tutti i popoli (Mt 28, 18s).

Un passo nel compimento del piano di Dio avviene nel testo preso in esame. Ciò si realizza attraverso le persone che appaiono sulla scena del racconto. L'evangelista presenta le parole e i gesti dei personaggi e attraverso loro invita il lettore a «ri - leggere» in chiave salvifica tutta la storia degli avvenimenti accaduti.

### **SIGLE E ABBREVIAZIONI**

Le abbreviazioni dei libri biblici sono quelle della traduzione della C.E.I.  
Per la traslitterazione di alcune vocali è stato adottato il seguente sistema:

α	=	â
□	=	ô
□□	=	ôî

### **BIBLIOGRAFIA**

1. Blass, F., Debrunner, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982.
2. Gnilka, J., *Il vangelo di Matteo*, Brescia 1991.
3. Làconi, M., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Leumann (Torino) 1994.
4. Maggioni, B., *I racconti evangelici della passione*, Assisi 1994.
5. Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London - New York 1975.
6. Meynet, R., *L'analisi retorica*, Brescia 1992.
7. Meynet, R., *Passion de Notre Seigneur Jésus Christ*, Paris 1993.
8. Nolli, G., *Vangelo secondo Matteo*, Città del Vaticano 1996<sup>2</sup>.
9. Pontificia Commissione Biblica, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.
10. Sabourin, L., *Il Vangelo di Matteo. Teologie e esegesi*, Marino 1977.
11. Spinetoli, O. da, *Matteo. Commento al «Vangelo della Chiesa»*, Assisi 1989.

## **IL SACRIFICIO DEL CARMELO, CONCLUSIONE DI UNA "NUOVA" ALLEANZA**

**MARIUS GRIGORE FURTUNĂ, OSBM**

**REZUMAT. Sacrificiul de pe Carmel, încheierea unei "noi" alianțe.** Lucrarea își propune studierea textului din 1Regi 18,20-46 plecând de la modelul încheierii unei alianțe, așa cum se practica în Orientul mijlociu în secolele X - V a.Chr.

La început se fac scurte reflexii asupra contextului istoric în care Ilie, îndemnat de Dumnezeu, propune poporului lui Israel încheierea unei noi alianțe întrucât cea precedentă a fost de foarte multe ori încălcată de popor.

În a doilea capitol, la început, se face un studiu comparat între încheierea alianței din Ex 19,3-24,11 și textul studiat 1Regi 18,20-46. Sunt studiate unele părți ce compun încheierea unei alianțe: introducerea cu caracter parenetic și ceremonialul concluderii alianței. În continuare sunt studiate alte elemente comune celor două texte: exprimarea adeziunii din partea poporului la alianța ce este propusă, redactarea în scris a alianței și celebrarea unui "semn" ce are caracter comemorativ. Ultimul element luat în studiu este sacrificiul adus ca și act final al încheierii alianței.

Studiul dorește să pună în evidență faptul că sacrificiul de pe muntele Carmel este încheierea unei "noi" alianțe între Dumnezeu unic și poporul pe care și l-a ales, Israel. Alianța este "nouă" deoarece este, ca și conținut, la fel cu cea de dinainte și cu cea pe care Fiul lui Dumnezeu o va încheia în joia de dinaintea patimilor și învierii sale.

### ***Introduzione***

Nell'Antico Testamento la grandezza di un personaggio viene misurata secondo quello che lui ha fatto o detto. Tra coloro che hanno fatto qualcosa d'importante, nella storia d'Israele, troviamo Abramo, Mosè, i Patriarchi, Davide, Salomone, Elia, Eliseo, e molti altri. Tra i personaggi del secondo gruppo, coloro che hanno detto o scritto qualcosa d'importante,

troviamo Davide e Salomone - come autori<sup>1</sup> dei Salmi rispettivamente dei Proverbi - troviamo ancora Ben Sirach, Qohelet, i profeti e così via.

Un personaggio di intensa presenza nell'Antico Testamento, ma specialmente nel Nuovo, è Elia di Tesbe il quale fa parte della prima categoria. Ho inserito Elia nella classe dei personaggi che hanno fatto qualcosa di importante per la storia d'Israele per la ragione che presenterò di seguito e la quale è il motivo del presente lavoro.

Lo scopo del presente brevissimo elaborato è quello di argomentare l'ipotesi secondo la quale il rito del sacrificio del Carmelo è la conclusione di una "nuova" alleanza tra il popolo d'Israele e JHWH. A favore di ciò farò un studio comparato tra il rito della conclusione dell'alleanza sinaitica e il rito del sacrificio che Elia compie sul monte Carmelo.

## **Il sacrificio del Carmelo: conclusione di una "nuova" alleanza.**

### ***1. Breve riflessione sul contesto storico dei due avvenimenti***

Il primo elemento che accomuna i due avvenimenti è quello del contesto storico<sup>2</sup> nel quale il popolo deve fare una scelta tra il servire i falsi dèi dei loro vicini o il vero loro Dio. In nessuno dei due casi questo elemento non viene messo in evidenza in modo esplicito, ma - pur trovandosi sullo sfondo dei due racconti biblici - è la causa degli avvenimenti.

---

<sup>1</sup> Il termine "autori" si deve prendere e applicare ai vari personaggi storici con la dovuta cautela. E' ormai conosciuto che il fenomeno di attribuzione di un'opera letteraria ad un personaggio conosciuto - per dare autorità all'opera - era una "prassi" frequente nell'antico Medioriente.

<sup>2</sup> A questo aspetto di "logica interna" del racconto si deve aggiungere un altro aspetto, il quale si dovrà tenere sempre presente e che può spiegare la mancanza di certi elementi che costituivano il rito della conclusione dell'alleanza sinaitica (come per esempio le condizioni dell'alleanza, la stesura del patto o "il rito del sangue"). Questo aspetto parte dalla domanda: a chi si indirizzava il libro dei Re? Sembra che i destinatari sono gli ebrei del periodo esilico i quali erano continuamente nel pericolo di cedere alla tentazione di un sincretismo religioso tra lo jlavismo e le divinità dei ambienti dove si trovavano. L'evento del Carmelo si rivolge prima di tutto a questo gruppo di lettori. Ciò non esclude la storicità dell'avvenimento di 1Re 18,20-46.

JHWH fa uscire il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto e lo incammina sulla strada verso il paese che Lui a promesso ad Abramo, rispettando così una delle promesse fatte al Patriarca: il possedimento della terra che lui ha percorso.

L'uscita degli israeliti dall'Egitto viene visto come una nascita da parte di molti commentatori del testo sacro. Solo che, come tutte le nascite, questo evento porta con se l'uscire da certe condizioni che assicuravano una "sicurezza". Tra queste c'è anche il problema della religiosità del popolo che appena la lasciato le "certezze" di un culto ben fissato com'era quello degli egizi.

In questo contesto l'evento del Sinai è il momento nel quale il popolo deve scegliere tra la sicurezza e la concretezza dei culti lasciati e il culto di un Dio che li "fece uscire dall'Egitto con mano potente" (Dt 6,21) ma allo stesso tempo non si lascia "catturare" dalla intelligenza umana in nessuna immagine o rappresentazione.

L'evento del Carmelo presenta gli stessi connotati: il popolo è chiamato a scegliere tra un dio, chiamato Baal, e JHWH. Anche qui troviamo lo "scontro" tra il dare venerazione e culto a un dio che aveva le sue forme chiare e precise di manifestarsi come il dio della tempesta e della fertilità<sup>3</sup> o si lasciava fissare in un certo spazio geografico<sup>4</sup> e il Dio inafferrabile che è il "il Dio di Abramo, il Dio di Isaco, il Dio di Giacobbe" (Es 3,15).

Allo stesso tempo si deve cogliere una differenza tra i due avvenimenti, differenza che è fondamentale e che porta a definire l'evento del Carmelo come una "nuova" alleanza. Mosè conclude l'alleanza<sup>5</sup> per la prima volta tra JHWH e il popolo che si formava come popolo nel senso giuridico della parola: entrava in possesso di un territorio e formava le sue prime strutture sociali. Elia, invece, presenta il tradimento avvenuto, da parte del popolo, in riguardo all'alleanza conclusa da Mosè, e di seguito la rinnova con le stesse condizioni come quelle del Sinai.

---

<sup>3</sup> Cf. M.J. Mulder, s. v. "Ba'al" in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol I, 1462.

<sup>4</sup> Cf. idem, 1464.

<sup>5</sup> Il termine "alleanza" è il modo scelto per esprimere il concetto di *brit* che è un concetto molto più ampio e che viene tradotto con diverse parole: imposizione di leggi, imposizione di condizioni, legge, precetto, ordine, trattato, accordo.

## ***2. Studio dei due avvenimenti secondo lo schema della conclusione dell'alleanza***

Lo schema<sup>6</sup> scelto è quello proposto da McCarthy il quale individua quattro tappe nella conclusione dell'alleanza sinaitica: un'introduzione parenetica accompagnata da materiale storico (Es 19,3ss), la proclamazione della volontà divina (Es 20-23,19), promessa delle benedizioni (Es 23,20-33) e la cerimonia della conclusione dell'alleanza (24,1-11).

Di seguito mi fermerò brevemente sul parallelismo tra i primi tre elementi della divisione del testo dell'Esodo e il testo di 1Re preso in studio. In un secondo momento passerò a uno studio più dettagliato dell'ultimo elemento.

### *2.1. L'introduzione parenetica, la proclamazione della volontà divina e la promessa della benedizione*

All'interno del primo elemento, l'introduzione parenetica accompagnata dal materiale storico (Es 19,3-25), sono individuabili due sotto-elementi<sup>7</sup>: la convocazione e i preparativi dell'evento che avverrà (Es 19,7.10-15; 1Re 18,19-20) e la teofania (Es 19,16-20; 1Re 18,1).

La convocazione del popolo nel deserto avviene per mezzo di Mosè che era allo stesso tempo "guida politica e religiosa"<sup>8</sup>. In riguardo all'evento del Carmelo la convocazione del popolo avviene attraverso le stesse autorità solo che adesso esse si trovano ciascuna in una persona diversa<sup>9</sup>. Dio esprime la sua volontà attraverso il suo mediatore Elia al re: "con un ordine raduna tutto Israele ..." (1Re 18,19), e questa volontà si realizza attraverso l'autorità "politica", cioè il re Acab il quale: "convocò tutti gli Israeliti" (1Re 18,20).

---

<sup>6</sup> Lo schema è stato preso da D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 245.

<sup>7</sup> Allo schema proposto da McCarthy mi sono permesso di aggiungere altri elementi che mi sono sembrati validi nel descrivere alcuni elementi della conclusione dell'alleanza sinaitica. Gli elementi aggiunti sono stati presi dalle dispense del mio professore di A.T. dal Pontificio Ateneo S. Anselmo.

<sup>8</sup> I due titoli gli ho messo tra virgolette in quanto si sa che la vera guida, in campo sociale e religioso al tempo dell'Esodo è stato, o doveva essere solo JHWH. Mosè è stato l'interprete e l'esecutore della volontà divina in riguardo al popolo. A questo aspetto di interprete-esecutore mira il titolo assegnato.

<sup>9</sup> La separazione è avvenuta, secondo il racconto biblico, dalla istituzione della monarchia in poi.

Nel racconto di 1Re non si fa la menzione di nessun preparativo riguardo al popolo per ciò che seguirà, come si fa in Es 19,14 dove c'è una preparazione rituale.

Delle somiglianze sono presenti anche nella teofania descritta nei due racconti. Nei ambedue casi JHWH si manifesta "in forza", cioè attraverso degli elementi naturali che incutono paura, e sotto l'aspetto di fuoco<sup>10</sup>: il Sinai fumante e tremante - "perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco" (Es 19,18) e "cadde il fuoco del Signore ..." (1Re 18,38).

Mentre nell'evento del Sinai troviamo un ampio testo che esprime la volontà divina, o le condizioni dell'alleanza (Es 20-23, 19) nell'evento del Carmelo non troviamo questo elemento. Il motivo della mancanza penso che sta nel fatto che il popolo conosceva, o doveva conoscere al momento degli eventi del Carmelo, quale è la volontà divina. Il fatto che la legge del Signore non si rispettava non vuol dire che non si conosceva. JHWH a fatto conoscere una volta per sempre le sue volontà al popolo e perciò non le ripete più.

Un tipo di condizioni, ma di un'altra natura da quelle dell'evento sinaitico, sono presente anche in 1Re. Queste condizioni riguardano il come agire affinché il popolo scegliesse<sup>11</sup> il suo Dio. Dunque non si possono mettere in parallelo questo tipo di condizioni con quelle del consegnate sul Sinai.

Il terzo elemento: la promessa della benedizione e le istruzioni di Es 23,20-32 non trova un suo parallelo nel testo di 1Re 18. Considero la mancanza dovuta alle stesse cause appena viste sopra a quale si aggiunge il fatto che JHWH ha mantenuto da parte sua le promesse del possesso della terra e delle benedizioni.

## *2.2. La cerimonia della conclusione dell'alleanza*

Questo aspetto presenta il maggior numero di elementi paralleli tra i due testi.

All'interno della cerimonia della conclusione dell'alleanza sono rintracciabili diversi sotto-elementi: l'adesione del popolo alle condizioni presentate, la stesura del patto, la presenza di un segno commemorativo e il sacrificio. Di seguito prenderò ciascuno di questi sotto elementi per un studio più dettagliato.

---

<sup>10</sup> JHWH k'š in Es 19,18, rispettivamente š-JHWH in 1Re 18,38.

<sup>11</sup> Pur sembrando una scelta da parte del popolo, in realtà si tratta di un segno concesso da JHWH al quale il popolo risponde con la sua adesione al vero Dio.



### 2.2.1. *L'adesione del popolo*

Nel testo di Es il popolo esprime la sua adesione alle condizioni espresse da JHWH attraverso il suo servo Mosè. Nel testo di 1Re 18, come ho detto prima, non vengono presentate delle condizioni. Con tutto ciò nel testo c'è un momento nel quale Elia, che è "l'uomo di Dio", mette gli israeliti di fronte ad una scelta: "Fino a quando zoppicherete con i due piedi? Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!" (1Re 18,21). La domanda riguarda la scelta tra il culto tradizionale di JHWH e il culto di Baal. Da notare che la domanda viene fatta in forma condizionata. Questa scelta implica l'accettazione delle condizioni imposte dal dio che vera scelta, cioè una adesione da parte del popolo. Al contrario di quanto avviene sul Sinai, il popolo sul Carmelo resta in silenzio: "Il popolo non gli rispose nulla" (1Re 18,21).

Se il popolo non risponde alle condizioni imposte, in modo indiretto dai due dèi, risponde in modo affermativo ad una proposta: "Tutto il popolo rispose: «La proposta è buona!» (1Re 18,24c). Questa proposta riguarda il come dovrà rispondere la divinità stessa al loro imbarazzo del fare la scelta del vero Dio. Eccoci di fronte ad una situazione totalmente capovolta a quella sinaitica: mentre sul Sinai il popolo doveva accettare o rifiutare le condizioni imposte da JHWH, sul Carmelo è Dio stesso che deve accettare o rifiutare a rispondere alle "regole del gioco" del suo popolo per poter essere nuovamente il suo Dio: "La divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio!" (1Re 18,24b). Questa proposta il popolo la considera buona!

### 2.2.2. *La stesura del patto*

Nel 1Re 18 manca totalmente la stesura del patto come in Es 24,4a. E' l'unico elemento che manca in questa parte. Una possibile risposta a questa mancanza proverò a darla in ciò che segue.

Come ho notato sopra, nello studio dei parallelismi tra i due testi manca la consegna delle condizioni. La stesura di un patto implica anche l'annotazione delle condizioni del patto stesso. Nel testo dell'Esodo questi due elementi sono presenti e bene messi in rilievo, mentre nel libro dei 1Re sembra che mancassero. Ho usato il termine "sembra" in quanto penso che esiste una allusione alla consegna delle condizioni e la stesura del patto. Vedo ciò nell'affermazione di Elia: "Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!" (1Re 18,21). L'invito di Elia alla fedeltà verso un solo dio implica la conoscenza, da parte di chi vuole seguire questo dio, delle condizioni di questa fedeltà. Nel caso della fedeltà verso JHWH la consegna

delle condizioni e la stesura del patto erano, o dovevano essere, ben conosciute dagli israeliti.

### 2.2.3. *Il segno commemorativo*

In Es 24,4b si presenta la costruzione di un altare<sup>12</sup> con dodici stele per le dodici tribù d'Israele.

Anche in 1Re 18,30-32 troviamo gli stessi elementi solo che Elia deve "risistemare di nuovo l'altare del Signore che era stato demolito". La cosa più importante, e che la troviamo nei ambedue racconti, è la presenza del segno commemorativo. La differenza appena vista sopra è presente per delle ragioni storiche.

Un altro elemento presente nei ambedue testi è la presenza delle dodici stele<sup>13</sup> (in Es 24,4b) o dodici pietre<sup>14</sup> (in 1 Re 18,31). Da notare la differenza tra i due termini che indicano con che si costruisce l'altare: in Es sono stele mentre in 1Re si parla di pietre. Anche se ho notato questa differenza penso che non vale la pena a fermarsi, in ambito del presente lavoro, su questa aspetto. Penso invece di fermarmi sul riferimento che i due redattori<sup>15</sup> fanno alle dodici tribù e al nome di Israele.

Nel libro dell'Esodo la menzione delle dodici tribù è motivata in quanto ai piedi del Sinai si trova tutto il popolo che era composto dalle dodici tribù.

Un interrogativo nasce, invece, di fronte al testo di 1Re nel quale si parla sempre delle dodici tribù in un tempo nel quale i discendenti dei dodici figli di Israele non erano più uniti. Perché il redattore fa questo riferimento ad un numero che ha perso, temporaneamente, il suo valore simbolico dell'unità degli ebrei?

Le ipotesi, penso che sono molte, ma le più valide mi sembrano le due seguenti. La prima è che il redattore, che cita Gn 32,29, malgrado alla divisione politica in due regni da punto di vista religioso considera il popolo come un insieme composto dalle dodici tribù che attraversarono il deserto.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> *njbn mzbht*

<sup>13</sup> *mtbh*

<sup>14</sup> *'bnjm*

<sup>15</sup> Il termine "redattore" riguarda la persona che narra avvenimento, o con un termine molto generico l'autore del racconto. Questo termine si deve prendere con molta cautela in quanto si conosce il problema del carattere composto, da più tradizioni, del testo che abbiamo oggi di fronte.

<sup>16</sup> Cf. la nota *b*) di 1Re 18,31 dalla Bibbia TOB, vol I, 715.

La seconda, che mi sembra complementare con la prima, è che l'autore si ricollega attraverso la menzione delle dodici tribù e l'intero rito di ciò che succede sul Carmelo all'evento sinaitico (e non solo questo, ma anche quello di Gs 4,3-5). I due eventi ai quali si fa riferimento sono fondamentali nella storia d'Israele: l'alleanza sinottica e rispettivamente l'entrata nella Terra Promessa.

Penso che il riferimento al evento sinaitico, attraverso la menzione delle dodici tribù è un argomento valido a favore dell'ipotesi che il sacrificio compiuto da Elia sul Carmelo fa parte dalla "liturgia" della conclusione di una "nuova" alleanza.

#### *2.2.4. Il sacrificio*

Un altro momento presente nei due racconti è quello del sacrificio. Nei due racconti si parla di compiere un sacrificio di bestiame. In Es 24,5s si menziona il sacrificio di giovenchi<sup>17</sup>: "incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione per il Signore" (Es 24,5). Lo stesso genere di bestiame, giovenchi, si menziona anche nell'evento del Carmelo: "dateci due giovenchi ..." (1Re 18,23).

Un secondo aspetto che avvicina i due racconti è che nella cerimonia dell'alleanza sinaitica e l'evento del Carmelo i sacerdoti non hanno nessun ruolo. Sul Sinai sono dei "giovani tra gli Israeliti" che compiono i sacrifici. Sul Carmelo è Elia, o i profeti di Baal, che compiono il sacrificio.

Devo, allo stesso tempo, notare certe differenze che non sono del tutto indifferenti.

La prima riguarda la mancanza dei sacerdoti all'atto del sacrificare. Nel caso dell'Esodo la risposta è che, secondo la logica del racconto, il sacerdozio non era ancora istituito. Ciò avvera solo nel capitolo 29. Più difficile, e aperta a delle ipotesi, è la risposta in ciò che riguarda il sacrificio del Carmelo. Elia compie il sacrificio in un periodo nel quale, secondo il racconto, il Tempio esisteva e i sacerdoti compivano dei sacrifici sull'altare del Tempio. Come spiegare allora il gesto di Elia che va contro le prescrizioni mosaiche? La situazione si complica di più se teniamo conto di un altro aspetto del "confronto" che avviene sul Carmelo. Tra Elia e il quattrocento cinquanta profeti di Baal il conflitto è a livello di funzione sacerdotale: cioè l'invocare il nome del dio di ciascuna delle due parti: JHWH da una parte, Baal dall'altra.

Una possibile risposta - che viene data con la convinzione di non risolvere in modo completo il problema presentato, anzi forse solo la

---

<sup>17</sup> phrjm

complica ! - è quella che l'autore del racconto voleva presentare Elia come il nuovo Mosè. Se Mosè nel deserto è colui che fa nascere Israele come popolo, Elia - nei ruoli del nuovo Mosè - sottolinea l'incompatibilità tra il monoteismo e altre religioni. Si può dire che Elia è colui che ammonisce il popolo a rinascere, a risuscitare dalla morte avvenuta con l'introduzione di culti e dei al di fuori di quello sinaitico.

Una seconda differenza tra i due testi, e che crea una certa difficoltà nel argomentare l'ipotesi del presente lavoro è il così detto "rito di sangue" che si trova nella "liturgia" sinaitica e che manca totalmente sul Carmelo. Nell'Es 24 ai vv 6.8 si parla del sangue dei sacrifici che viene diviso: metà viene versato sull'altare mentre con l'altra metà è stato asperso il popolo come segno della conclusione dell'alleanza tra JHWH e il popolo. Nel testo di 1Re manca ogni riferimento al sangue dei sacrifici fatti o un eventuale rito.

### ***Conclusioni***

Nel presente lavoro ho sottolineato i parallelismi che esistono tra Es 19-24 e 1Re 18,20-46, specialmente in ciò che riguarda la "liturgia" dei due eventi. L'intenzione di questo lavoro era, come ho presentato all'inizio, quello di argomentare l'affermazione che l'evento del Carmelo è una conclusione di una "nuova" alleanza.

Per argomentare ciò ho partito dalla struttura della conclusione dell'alleanza sul Sinai. Questa struttura l'ho paragonata a quella del racconto del Carmelo. In seguito al paragone fatto sono arrivato alle seguenti conclusioni.

L'avvenimento del Carmelo presenta - anche se alcune solo in modo implicito - tutte le quattro fasi incontrate sul Sinai: un'introduzione parentica, la proclamazione della volontà divina, la promessa delle benedizioni e la cerimonia della conclusione dell'alleanza. Le parti che sembrano, a una prima lettura, mancare sono quelle che continuavano ad essere presente in mezzo al popolo in forma scritta. Mi riferisco alla proclamazione della volontà divina e la promessa delle benedizioni che erano, e lo sono anch'oggi, presenti nella Sacra Scrittura.

Gli altri due elementi sono presenti quasi in totalità. Eccezione fa il momento della stesura del patto. La sua mancanza è spiegabile con lo stesso argomento appena visto sopra: anche lui è presente nel testo sacro.

Eccetto, dunque, il momento della stesura, tutti gli altri elementi della conclusione dell'alleanza sono presenti nel avvenimento del Sinai.

Avendo presente tutto ciò penso che l'evento raccontato in 1Re 18,20-40 è la conclusione di una "nuova" alleanza.

A questo punto si può, ed è legittimo, domandarsi: perché una "nuova" alleanza? La risposta sta nella domanda di Elia: "Fino a quando zoppicherete da entrambi i piedi?" (1Re 18,21). L'alleanza sinaitica era stata rotta dal popolo nel praticare un sincretismo religioso tra lo jlavismo e i culti dei popoli vicini. A questo punto l'unica soluzione era una "nuova" alleanza, la quale non portava assolutamente niente di nuovo nel suo contenuto ma era un riprendere e rifare quella stessa del Sinai.

Questa purificazione del culto - perché la "nuova" alleanza aveva come scopo la purificazione del culto a JHWH - era realizzabile solo attraverso Elia, il "nuovo" Mosè, e che viene associato al fuoco che purifica.

L'ipotesi del presente lavoro potrebbe essere anche una possibile interpretazione della presenza di Mosè ed Elia, accanto a Gesù sul monte Tabor. Gesù è venuto per istituire una nuova alleanza tra Dio e l'umanità. Alla base della nuova alleanza sta quella di Mosè - la così detta antica alleanza - che poi, quando l'ha chiesto la situazione, è stata purificata e riproposta dall "uomo di Dio" Elia.

## BIBLIOGRAFIA

1. AA VV, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Brescia 1988.
2. Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma 1981.
3. *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Bologna 1989.
4. *Bibbia TOB*, Edizione italiana a cura del Centro Catechistico Salesiano di Leumann (Torino).
5. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel. Editio Funditus renovata. Editio quarta emendata opera H.P. Rüger. Stuttgart 1990.

Le abbreviazioni dei libri biblici sono quelle della Bibbia di Gerusalemme.

## **UNE METHODOLOGIE DE LECTURE DES ECRITURES : L'ANALYSE STRUCTURALE**

**SORIN MARȚIAN**

**REZUMAT. O metodologie de lectură a sfintei scripturi: analiza structurală.** A citi înseamnă a scrie un alt text printre rândurile textului citit. Acest punct de vedere are o mare importanță teologică și catehetică căci el ne permite să înțelegem modul în care cel ce citește Sfânta Scriptură este partener și responsabil al Cuvântului și în ce măsură acest Cuvânt capătă viață în actul de schimb între text și cititor.

Luând în considerare faptul că mulți tineri vor să citească Sfânta Scriptură, s-o înțeleagă, le propunem o metodologie de lectură: analiza structurală. Aceasta nu înlocuiește exegeza clasică și nu îi diminuează cu nimic valoarea. Fără a necesita un bagaj enorm de cunoștințe, simplă dar nu simplistă, analiza structurală oferă instrumente pedagogice necesare activității în grup și dă fiecăruia posibilitatea de a-și însuși esența mesajului biblic și de a înțelege noutatea adusă de Vestea cea Bună.

### **1. L'opération de lecture**

La lecture des Ecritures notamment chez les jeunes est une chose de plus en plus demandée, cherchée. Mais l'enseignement traditionnel de l'Ecriture consistait et consiste encore (là où il est présent) en une livraison d'informations et de contenus que les jeunes n'ont qu'à recevoir. Il conduit aussi à la recherche active d'un sens caché mais préexistant à toute lecture et dont le professeur (le prêtre, le catéchiste) est supposé avoir la clé. On croit souvent qu'il existe une lecture neutre de l'Ecriture (la bonne, celle des exégètes), et que la foi procède d'un effet de lecture. En prenant en considération l'intérêt des jeunes pour la Bible, nous croyons qu'il est nécessaire d'ouvrir celle-ci dans notre histoire, une histoire qui se fait. Cela nous oblige à remettre la Parole en mouvement, à la délivrer du mythe de l'enseignant supposé déjà savoir et posséder le sens, à la libérer de l'enfermement dans le passé pour la faire naître d'une histoire: d'une

prise de parole en groupe, à partir du texte (de la vie ou de la Bible), afin que la "Parole croisse et se multiplie"<sup>1</sup>.

Lire les Ecritures avec des jeunes suppose de leur donner des outils qui leur permettent de créer leur relation à ce récit et d'ouvrir un sens dans le maquis de leurs existences. Cette lecture suppose aussi que les jeunes d'aujourd'hui prennent en charge leur propre histoire et s'y révèlent créateurs d'un sens, inventifs d'une parole. Car c'est dans la contingence de notre histoire que Dieu parle, et non dans les sphères de l'universel et de l'éternel<sup>2</sup>. Lorsque, dans un climat d'accueil mutuel, quelque chose se vit au sein d'un groupe, quand la relation met l'autre debout dans un respect entier et réciproque, alors Jésus peut apparaître comme tout Autre. Il devient porteur de valeurs libératrices, où l'identité de chacun advient par relation.

L'écriture existe comme texte dans l'acte même de la lecture. Mais elle s'ouvre sur une pluralité de lectures: non pas sur n'importe quelle lecture, mais une lecture selon des règles de respect: respect et mise en relief de l'altérité du texte et respect de l'altérité de chacun de ceux qui le lisent.

*"Toute opération de lecture est une confrontation de ces deux altérités, engageant un processus de transformation. Le produit de cette lecture est un acte nouveau d'interprétation: une interprétation située dans la contingence de notre histoire"*<sup>3</sup>.

## **2. La méthode d'analyse structurale**

Nous proposons comme méthode de lecture des Ecritures Marc avec les jeunes l'approche du texte par l'analyse structurale. Cette méthode ne remplace pas la lecture historique classique (érudite) ou matérialiste et elle ne les dévalue pas. Ce n'est pas la méthode comme telle qui donne l'interprétation. Elle ne fait qu'en donner les outils.

*"Une approche du texte par l'analyse structurale aura l'avantage de faire parler chacun dans le travail du texte. Elle offre une chance de lecture non savante, non enfermée dans un bagage d'érudition préalable"*<sup>4</sup>.

Au lieu d'offrir seulement l'information que les jeunes doivent assimiler et qui passent avec le temps et le cumul d'autres informations, une approche du texte par l'analyse structurale pourra donner aux jeunes

---

<sup>1</sup> Cf. Ch.Van der Plancke, Ouvrir la Bible avec des jeunes, dans *Lumen Vitae*, 1978, vol.XXXIII (n 3), p.300.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.304.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.304.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.305.

l'occasion d'un travail de prise de conscience. Elle s'opère grâce à une ascèse d'écoute active de la vie et non par un simple enregistrement d'informations. Le travail de catéchèse parmi les jeunes est en effet un art de dépister les sources de vie en eux et de déployer leur émerveillement devant la nouveauté évangélique.

### 2.1. Les présupposés méthodologiques de l'analyse structurale

Nous savons que la conception classique et habituelle du texte repose sur la distinction du fond et de la forme. L'éducation scolaire a fonctionné et fonctionne encore très largement sur cette dichotomie du fond et de la forme. La forme, en fait, c'est la surface apparente et sensible du texte, c'est la manière, le procédé rhétorique ou, en un mot, le "style". Le fond, c'est la pensée, les sentiments de l'auteur ou encore "ce qu'il a voulu dire", ce qu'il a mis d'idées dans le texte avant même que celui-ci soit lu<sup>5</sup>. Entre le fond et la forme, il y a une relation de "profondeur" car derrière la forme se profile le fond, la forme étant en quelque sorte "l'avant-scène" où vient se représenter de manière sensible "l'arrière-pays" du sens.

*"Le lecteur doit donc dépasser la forme considérée bien souvent comme relative et imparfaite pour atteindre, au-delà du sensible, le fond et communier à la pensée de l'auteur. Le texte littéraire, lui, est celui qui parvient à allier la beauté de la forme à la profondeur du contenu"*<sup>6</sup>.

Dans cette perspective, le texte fonctionne à sens unique et cela - paradoxalement- au double sens de l'expression. D'une part, le texte est censé contenir un sens et un seul (celui que l'auteur a voulu déposer dans le texte), et d'autre part, le message contenu dans le texte va unilatéralement du texte (de l'auteur) au lecteur. Par conséquent, la lecture consiste en une opération de restitution. Le lecteur ne peut être idéalement que le réceptacle passif d'un contenu déjà-là dans le texte. La lecture se doit de restituer fidèlement le contenu du texte<sup>7</sup>. Elle est essentiellement "passive" au sens étymologique du terme.

Du point de vue de l'analyse structurale, le texte est un "tissu" de relations signifiantes, c'est-à-dire un "tissu" de rapports entre les éléments qui le composent. Le texte, en effet, est un entrelacs d'éléments, de fils qui se croisent et constituent une trame. Lire consiste donc à percevoir des relations entre ces éléments. Cette conception du texte "tissu" apporte un éclairage très

---

<sup>5</sup> Cf. A.Fossion, Lectures structurales des Ecritures en catéchèse, dans *Lumen Vitae*, 1978, vol.XXXIII (n 3), p.311.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.312.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.312.



différent sur le problème de la forme et du fond. Car dans l'optique structurale, à la lecture en "profondeur" (le fond derrière la forme) se substitue une lecture "latérale". Le sens n'est plus dans un "arrière-pays", mais il prend "forme" dans la mesure où l'on saisit les relations (latérales) entre les éléments du texte.

Le texte est un tissu de relations, mais il faut préciser que ces relations sont infinies. Le lecteur est donc contraint de choisir et différents parcours sont possibles. Car lire, c'est se frayer un chemin toujours singulier dans le tissu des corrélations textuelles<sup>8</sup>. Le schéma du texte à sens unique dont nous avons parlé plus haut est déjà modifié par cette constatation que nous venons de faire. Il apparaît maintenant que, dans toute lecture, le lecteur intervient. Toute lecture est un acte d'échange.

La diversité des parcours est ce qui fait la pluralité des lectures. Tout texte s'offre à une lecture plurielle. La lecture d'un texte ne sera jamais achevée. Il sera toujours possible de remettre le texte sur le métier; on n'aura jamais fini de lire<sup>9</sup>.

Ainsi, toute écriture est une lecture et toute lecture est une écriture. Entre la lecture et l'écriture il y a réversibilité. Toute écriture est une lecture parce que l'écriture suppose une traversée de textes antérieurs que l'on travaille pour produire un texte inédit. Toute lecture est une écriture car le lecteur est contraint d'y mettre du sien lorsqu'il travaille le texte. Il choisit de diverses manières:

*"Il résulte de ceci que toute opération de lecture apporte un supplément. La lecture ne sera jamais l'exacte réplique, le miroir ou le double du texte lu. Quelque chose vient s'ajouter qui est le fruit de l'échange entre le texte et son lecteur... un autre texte. Lire un texte, c'est en produire un autre"<sup>10</sup>.*

Ainsi le texte a le pouvoir de faire accéder le lecteur à la parole, il lui permet d'écrire à son tour et d'entrer dans la communication humaine. Lire, c'est toujours écrire un autre texte entre les lignes du texte lu. Ces points de vue ont une grande importance théologique et catéchétique. Cette problématique permet de comprendre comment le lecteur des Ecritures est véritablement partenaire et responsable de la Parole et combien celle-ci est vivante dans l'acte d'échange entre le texte et le lecteur. D'un point de vue catéchétique, il serait passionnant de lire les Ecritures avec les jeunes, pour que leur parole soit libérée et que, par là, le récit joue effectivement son rôle de régulation du langage de la foi et de la communication chrétienne.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.314.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.315.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.316.

## 2.2. Les procédures et les étapes d'analyse

L'analyse structurale prend le texte en lui-même, tel qu'il se présente à nous, en faisant abstraction de l'histoire. Elle ne cherche pas à savoir ce qui s'est réellement passé<sup>11</sup>. Elle ne vise pas non plus à exhumer la pensée de l'auteur. Son objectif consiste à percevoir le jeu des corrélations entre les éléments du texte et c'est dans la mesure où le lecteur dénoue l'écheveau des relations entre les éléments du texte que les effets de sens apparaissent.

Les procédures d'analyse que nous voulons proposer ici sont simples, sans être simplistes. Comme nous le verrons, ces procédures relèvent d'un modèle d'analyse binaire. On peut distinguer dans un texte deux types fondamentaux de relations: les équivalences (les similitudes, les ressemblances) et les contrastes (les oppositions, les différences). Par exemple: les deux séries lexicales *infime, étroit, court, etc.* et *gigantesque, large, long, etc.*, constituent deux champs lexicaux en opposition binaire<sup>12</sup>. *Petit* et *grand* sont les deux traits significatifs et distinctifs des deux champs lexicaux opposés.

Ces préliminaires théoriques vont nous permettre de commencer une analyse de texte suivant un guide méthodologique<sup>13</sup> qui comprend cinq opérations successives:

*La première opération:* il s'agit de repérer dans le texte les équivalences et, principalement, celles qui sont les plus évidentes: les répétitions lexicales. Il faut noter, verset par verset, ces diverses répétitions (Tableau 1).

*La deuxième opération:* En observant le tableau 1, nous traçons une ligne idéale scindant le texte en deux parties parallèles. Cette "pliure" du texte en deux permet de distinguer une phase A et une phase B.

*La troisième opération:* Déterminer les traits significatifs et distinctifs des phases A et B. Il s'agit donc ici de comparer systématiquement les deux phases pour voir en quoi elles s'opposent, en quoi il y a transformation de l'une à l'autre (Tableau 2).

*La quatrième opération:* Nous organisons les deux phases en séquences parallèles. Il s'agit ici de découper chacune des deux phases en séquences (actions) et d'en manifester les parallélismes (Tableau 3).

*La cinquième opération:* Lire-écrire. Il s'agit ici de rassembler dans une lecture-écriture les significations que l'on aura perçues au cours de la démarche. C'est l'étape de production.

<sup>11</sup> Cf. A. Fossion, *Dieu toujours recommencé* (coll. *Théologies pratiques*), Bruxelles, 1997, p.154.

<sup>12</sup> Un champ lexical est un ensemble de termes ayant en commun un ou plusieurs traits significatifs appelés aussi "sèmes". Cf. A.Fossion, *Lectures structurales...*, p.320.

<sup>13</sup> Nous nous inspirons de A. Fossion, *Lectures structurales...*, p.320.

### 3. Un exemple d'analyse structurale: la guérison du lépreux (Mc 1,40-45)

Pour notre exemple d'analyse structurale nous avons choisi le texte de la "Purification d'un lépreux" (Mc 1, 40-45; traduction TOB)<sup>14</sup>.

Le texte

40 Un lépreux s'approche de lui; il le supplie et tombe à genoux en lui disant: <<Si tu le veux, tu peux me purifier.>> 41 Pris de pitié, Jésus étendit la main et le toucha. Il lui dit: <<Je le veux, sois purifié.>> 42 A l'instant, la lèpre le quitta et il fut purifié. 43 S'irritant contre lui, Jésus le renvoya aussitôt. 44 Il lui dit: <<Garde-toi de rien dire à personne, mais va te montrer au prêtre et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit: ils auront là un témoignage.>> 45 Mais une fois parti, il se mit à proclamer bien haut et à répandre la nouvelle, si bien que Jésus ne pouvait plus entrer ouvertement dans une ville, mais qu'il restait dehors en des endroits déserts. Et l'on venait à lui de toute part.

Première opération: relever les répétitions et les oppositions

**Tableau 1**

40s'approche 41 42	Me purifier Sois purifié Fut purifié	tu le veux je le veux	Disant Dit	
43 renvoya 44	ta purification		il lui dit; rien dire	à l'instant  Aussitôt

Deuxième opération: scinder le texte en deux phases parallèles.

Tracer la ligne médiane entre les versets 42 et 43 paraît l'hypothèse la meilleure. L'opposition "s'approcher" /"renvoyer" marque en effet clairement la pliure du récit.

<sup>14</sup> Pour une présentation de l'Évangile selon Saint Marc voir P. Murlon Beernaert, *Saint Marc*, Bruxelles, 1985; traduction TOB veut dire *Nouveau Testament-Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, 1989; des autres exemples d'analyse structurale on trouve dans la collection *Cahiers Évangile*, 16, *Une initiation à l'analyse structurale*, Paris, 1976.

*Troisième opération:*

Nous observons que le texte opère la transformation entre d'une part, une situation initiale marquée par l'impureté, la mise à l'écart, le lien et l'exclusion et par conséquent, non socialisation et d'autre part, une situation finale de purification, de parole, de réintégration, de délivrance et de communication (proclamation).

**Tableau 2**

Phase A	Phase B
Lépreux être impur être à l'écart/ exclusion	Purifié être purifié être avec/va te montrer
IMPURETÉ EXCLUSION NON-COMMUNICATION	PURETÉ INTEGRATION/SOCIALISATION COMMUNICATION/PROCLAMATION

*La quatrième opération:* organiser le récit en séquences parallèles.

Phase A	Phase B
<p>1. Un lépreux s'approche de Jésus. Il est impur. (SITUATION D'IMPURETÉ)</p> <p>2. Il supplie Jésus de le purifier. (DEMANDE POSITIVE:SUPPLIQUE)</p> <p>3. Jésus transforme la demande: il étendit la main et le toucha. (TRANSGRESSION)</p> <p>4. Jésus interpelle le lépreux pour qu'il naisse à la socialisation. "Va te montrer au prêtre". (INTERPELLATION CREATRICE)</p>	<p>1'. Le lépreux est purifié et se met à proclamer (SITUATION DE PAROLE)</p> <p>2'. Jésus demande que l'on n'en parle à personne. (DEMANDE NEGATIVE: INTERDICTION)</p> <p>3'. Le purifié passe outre à l'interdiction de Jésus et se mit à proclamer bien haut et à répandre la nouvelle. (TRANSGRESSION)</p> <p>4'. Et l'on venait à lui de tout part. (INTERPELLATION A LA RECONNAISSANCE)</p>

*Cinquième opération: l'étape de production*

La situation initiale du texte est marquée par l'impureté. C'est un lépreux qui prend l'initiative et qui vient à Jésus pour lui demander sa purification. Sa lèpre évoque le monde clos de son exclusion et de sa non-socialisation. Sa vie n'a aucun sens car en dehors de la socialisation et de la communication, nulle vie ne peut naître. Il est certain que ce lépreux est en état d'impureté et tout ce qu'il pouvait toucher était également impur. Il était mis à l'écart. On comprend donc que ce lépreux est prêt à saisir sa chance et à forcer le destin car il a le désir de retrouver sa purification. Il veut vivre.

Il vient à Jésus et, plein de confiance, lui demande de le purifier en disant: "Si tu le veux, tu peux". Jésus part de cette demande et la transgresse. Il va au-delà. Il transforme la condition qui assortit cette demande, cet appel au bon plaisir d'une volonté souveraine, à un acte de création (de même comme dans la Création: "Dieu dit... et il en fut ainsi"). On voit que le dynamisme intérieur de ce lépreux devient source d'une parole qui engage sa personne avec sa liberté. Et cette parole devient pour Jésus l'évidence d'une foi simple qui s'en remet à une autre parole que celle de son désir de guérir. Abandon d'une liberté qui permet à Jésus la purification qui fait naître le lépreux à une autre vie.

Dans sa force et sa simplicité, la foi de ce lépreux atteint le point où se nouent, dans une liberté, le vouloir et le pouvoir, et attire ainsi le miracle. Mérité par la foi de l'homme, donné par libre volonté du Christ, le miracle a jailli.

"A l'instant, la lépre le quitta" et l'homme est maintenant réintégré à la vie sociale, libéré de son impureté qui le tenait à l'écart. Il est rendu aux siens et son désir de vivre est comblé. Avec cette vie nouvelle, c'est un nouveau récit qui commence.

Jésus recommande qu'on ne dise rien à personne comme si lui-même voulait rester à l'écart. Il interdit que l'on parle de lui comme s'il souhaitait endosser lui-même la condition du lépreux. Mais le lépreux transgresse l'interdiction car "il se mit à proclamer bien haut et à répandre la nouvelle". Du coup, les rôles sont inversés. Le lépreux guéri et reconnu tel rejoint la communauté et rentre en ville; et c'est à Jésus de "se tenir en dehors, dans les lieux déserts; il ne pouvait plus entrer ouvertement dans une ville".

Ainsi apparaît dans le champ humain une parole d'autant plus irrépressible qu'elle ne s'impose pas, d'autant plus forte qu'elle témoigne de quelqu'un qui se retire par discrétion dans le silence. La puissance créatrice et en même temps discrète de Jésus, le fait reconnaître parmi les hommes, au-delà de toute nécessité, par grâce, par excès, en supplément inattendu car "l'on venait à lui de toute part".

Dans ce texte de Marc s'indiquent ainsi la naissance de l'homme sous l'effet de la Parole créatrice de Dieu et, à la fois, la reconnaissance de Dieu parmi les hommes sous l'effet du témoignage. Car le rôle du témoignage, c'est de transgresser la discrétion de Dieu, de le porter à la parole pour qu'il soit reconnu et naisse au sein de nos échanges.

### **BIBLIOGRAPHIE**

1. *Cahiers Evangile*, 16, *Une initiation à l'analyse structurale*, Paris, Cerf, 1976.
2. Fossion A., *Lectures structurales des Ecritures en catéchèse*, dans *Lumen Vitae*, 1978, vol.XXXIII (no.3), p.307-330.
3. Fossion, A., *Lire les Ecritures*, Bruxelles 1980.
4. Fossion, A., *Dieu toujours recommencé* (coll. *Théologies pratiques*), Bruxelles 1997.
5. Murlon Beenaert, P., *Saint Marc*, Bruxelles 1985.
6. *Nouveau Testament-Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris 1989.
7. Van der Plancke, Ch., *Ouvrir la Bible avec des jeunes*, dans *Lumen Vitae*, 1978, vol.XXXIII (no.3), p. 297-306.

## **STUDIA PHILOSOPHICA**

### **OBJET ET PHANTASME DANS LE DISCOURS SUR DIEU CHEZ CLAUDEL**

**MARGARETA SURDEANU**

**REZUMAT. Obiect și fantasmă în discursul despre Dumnezeu la Claudel.** Prezenta lucrare abordează câteva probleme pe care autoarea le consideră de importanță majoră: în ce măsură mitul întrupării prin cuvânt, ca supremă teofanie, se regăsește în discursurile teologic, filosofic și literar ale secolului XX; care sunt modalitățile prin care Dumnezeu ni se comunică; în ce mod textul claudelian realizează/concretizează actul și opera/lucrarea întrupării prin cuvânt, ca discurs literar și theo-logic.

Concluziile precizează atitudinea și răspunsul autoarei: orice text, cel literar prin excelență, este un obiect cu "trup de cuvânt", cum spune Greimas; cunoașterea Divinului, a invizibilului, a Celuilalt, nu poate fi decât mediată, cunoașterea directă fiind imposibilă; textul literar, în ocurență, al lui Claudel, este și o "oglină" care mediază, parțiar și fragmentar, poate chiar fulgurant, cunoașterea Celuilalt, care există, se ascunde (?) dincolo de ecranul obiectal. În acest sens, textul este, în același timp, și obiect, și fantasmă.

#### ***Prémises théoriques***

Il y a beaucoup de manières de *parler de Dieu*. Mais, avant de s'interroger sur la vérité, la réalité de l'entité "Dieu", il convient, peut-être, de s'interroger plutôt sur ce que "parler" veut dire, dans ce cas. Et, en évoquant et invoquant les théories linguistiques, se proposer et s'efforcer de saisir quelque chose de la *fonction linguistique* du *Christ - Logos / Parole de Dieu* fait chair, comme étant *celui par qui* et *en qui* tout discours, théologique en l'occurrence, prend, à la fois, son sens et ses modalités.

Or, poser / se poser la question de cette façon, c'est jouer, en même temps, le double rôle de destinataire et de destinataire du message, donc, un peu, de façon circulaire et close. Car, étant situés, de par notre condition

même, dans le monde signifiant, sensible, en nous demandant: "qu'est-ce que Dieu?", "qu'est-ce que parler de Dieu?", on ne saurait y trouver pour réponse que ce dont on aura, au préalable, investi ces mots, mais ce serait, forcément, des éléments de ce monde, de notre monde, donc, sensibles.

D'autre part, lorsqu'on fait une assertion du type: "il fait beau", ce que l'on énonce recouvre/ évoque une *réalité physique*; mais, quand on dit "Dieu"/"l'Être suprême", ce que l'on profère est le substitut phonique d'une *réalité métaphysique*. Or, penser et parler Dieu métaphysiquement c'est le poser comme un *ailleurs du monde signifiant*, voire comme une métonymie (gr. metonumia) de celui-ci, comme une partie d'un processus hypostasié comme Tout. Dans l'exégèse, on a souvent nommé cet ailleurs métonymique: "la Cause du Monde", "la Raison du Monde", "le Sens", "le Sens du Sens", "l'Être", "l'Un", "l'Absolu". À analyser toutes ces dénominations, on remarque bien que l'on a essayé de nommer et de combler cet ailleurs du monde signifiant par une entité de ce même monde.

La métaphysique fonctionne donc comme un miroir où, moi, homme, je regarde/je crée ? une image métonymique de mon monde, image rendue possible par ce que Paul Ricoeur appelle la "fonction ontologique" du langage, fonction par laquelle le discours dit les choses, et, en les disant, il les instaure en tant que des fragments / morceaux du réel.

Là, quelques rappels s'imposent:

- d'abord, il ne faut pas confondre:

a) la structure de la langue avec le niveau de sa manifestation dans la parole;

b) l'univers linguistique qui articule le monde des signes avec l'univers extralinguistique, articulant le monde des référents.

c) l'étroite corrélation entre la structure et l'usage, d'une part, et l'ouverture du signe vers la réalité, d'autre part;

- la notion de clôture du signe étant communément acceptée depuis Saussure déjà, dans la mesure où le signifié est à distinguer du référent, et ce dernier se place hors de la clôture linguistique (clôture = frontière), on ne saurait pas *définir le signe* comme le substitut de la chose, mais comme, plutôt, à la manière de Hjelmslev, "*le signe d'une substance de contenu et d'une substance d'expression*";

- tout signe, et donc, tout énoncé, n'acquiert de sens que par la possibilité d'être traduit par un autre signe (énoncé) plus explicite, la clôture du discours se réalisant, dans ce cas, dans / par la circularité des interprétants (Peirce). *Le sens*, par conséquent, "*n'est autre que la possibilité pour*



*un signe d'être reproduit par un autre signe*", la fonction sémiotique étant "la virtualité du transcodage "(Greimas).

Revenant au "fonctionnement "du miroir métaphysique, il nous faut admettre que *penser Dieu comme un ailleurs du monde signifiant, c'est Le penser comme*, sémiotiquement, *l'impensable* (P. Ricoeur): soit comme *la substance absolue sans forme*, soit comme le *réfèrent absolu*, ni interprété, ni interprétable. Si l'on pouvait Le penser, on penserait effectivement l'arrêt de la chaîne circulaire des signifiants, car, "Dieu seul peut arrêter la chaîne des signifiants". (R. Barthes). Or, l'arrêt de la chaîne signifiante ne saurait pas être une absence de sens, mais, une déviation définitive à la circularité du sens, où celui-ci trouve sa source, son origine même.

Pour conclure, disons que l'alternative métaphysique propose, en somme, ceci:

- soit, de penser *l'ailleurs Dieu* comme *une métonymie de ce monde*;
- ou, de refuser de le penser;
- ou encore, de le penser comme *le lieu du non-sens*.

Or, il est déjà admis que le monde signifiant peut poser une limite virtuelle, qu'on pourrait nommer "*non-lieu du sens*". Seulement, ce non-lieu du sens n'est pas Dieu, mais, la forme vide, le creux du langage, qui nous permettrait de L'y penser à la condition qu'Il s'y donne. Là, une question surgit: s'Il s'y donnait, notre langage pourrait-il Le saisir comme Tel?

### ***Le Christ est le Logos et le Logos est Dieu***

C'est le texte johannique qui proclame cette vérité: *le Logos est Dieu* lui-même.

Un premier problème qu'une assertion pareille soulève est de savoir ce que signifie pour le *logos* de dire que le *Logos est Dieu*. Dès le début, nous devons admettre que l'évangéliste Jean n'aurait pas su hypostasier une fois de plus un objet métonymique, étant déjà l'abstraction/la somme de toutes les paroles humaines, l'idée même de Parole, sous le nom de Logos équivalant à Dieu.

Ensuite, il nous faut poser que *le Logos ne saurait pas exister et se manifester en dehors du discours qui l'instaure et le nomme*.

Dans ces conditions, le choix est sans équivoque:

-ou bien, le Logos est Dieu, affirmation ontologique, et alors, on lui donne une dénomination correspondant:

a) à une définition essentielle, du type: "Je suis";

b) à une définition fonctionnelle, métaphorique, telle "il est la manifestation de Dieu".

Dans les deux cas, on identifie Dieu à un objet métonymique.

- ou bien encore, on assume l'idée que le Logos renvoie à la reconnaissance en la chair (la sarx) du Christ, c'est-à-dire de Celui qui donne valeur à toute parole, du fait que Lui-même, Il en est Une de plus grande, espèce d'englobant de toute parole, la Parole "qui ne passera pas".

Alors, le seul nom que le logos puisse donner à ce qui le dépasse ne saurait se rapporter qu'à la seule chose qu'il n'englobe pas, à savoir le Logos lui-même, comme sa limite absolue.

Mais, nommer ce qui n'est pas le langage lui-même, mais sa limite absolue, comme Logos, suppose que l'on use d'un méta-langage. Car, dire, dans un langage de pure dénotation, que Dieu est Logos signifie qu'Il se confond avec le langage réalisé, ce qui serait L'identifier de nouveau à un objet métonymique.

Cette circularité affirmée, on est autorisé à dire: *Dieu parle*. Pour cela, il faut forcément passer par la médiation du Christ-Logos, Dieu et Homme, chose qui nous permet de compléter la sus-dite affirmation par: *Dieu parle en l'Homme*, en cet homme qu'est le Christ, et, l'axe de la filiation assumé, en chacun de nous. *La manifestation sémiotique du langage reçoit alors la présence et la dimension de sa limite, à la fois, non - lieu(origine) du sens et le sens absolu, sous le nom de Logos.*

Or, c'est notamment à partir du sens proféré que le mouvement circulaire de la reconnaissance justifie le discours comme théo-logie ("theos logos"). Ainsi, lorsque je reconnais dans le Christ ce que le Logos peut nommer "Logos", j'accède à un discours second, théo-logique, à valeur de métalangage, où, la production de sens n'a de sens que si elle reconnaît dans le Christ- Parole de Dieu l'accomplissement et la plénitude du sens.

Pour en conclure, disons que *le Logos s'incarne dans notre logos, comme ce moment unique où le signifiant est le référent lui-même*. La clôture du discours n'est pas dans ce cas abolie, mais, il existe comme une surdétermination du discours par le Discours lui-même, dans / par laquelle tout discours théo-logique s'institue comme une re-production du sens.

### ***Le fonctionnement symbolique du Christ - Logos***

Mais, la réception du Logos dans / par le logos implique aussi, on l'a déjà dit, le fait que "l'impensable "se donne à penser, ce qui suscite une chaîne ininterrompue de transcodages, sans jamais parvenir à en épuiser la profondeur du sens. Car, rappelons-le, le Logos est ce signe où le sens est toujours déjà là, comme en énigme, et qui est toujours à re-penser, à re-produire.

Plus qu'un signe, le Christ-Logos est et fonctionne comme un symbole de facture spéciale en cela qu'il se manifeste et opère en *symbole aboli - rétabli*.

Pour Paul Ricoeur, le pouvoir qu'a un symbole de "donner à penser" repose sur le fait qu'il a "le pouvoir de dire, dans son équivocité, l'équivocité (aussi) de l'être". Autrement dit, la spécificité du fonctionnement symbolique du langage repose notamment sur la fonction ontologique précédemment évoquée, "la fonction prime du langage, qui est de dire" (Ricoeur). Ainsi, le Christ-Logos est-il ce symbole qui abolit l'ambigüité jouant entre le texte et le métatexte, dont l'union en un seul signifiant, Logos, constitue le symbole lui-même, dans sa structure profonde et sa richesse signifiante. En tant que le Christ-Logos est cette profondeur et cette richesse signifiante totalement et pleinement manifestées, il abolit le symbole.

Mais, *aboli en ce qu'il manifeste, dans le logos qui se dit et, en se disant, s'instaure et devient objet textuel, le Christ-Logos est rétabli en/par ce qu'il se manifeste, par son Faire*. Et cela, parce que la réalité de Dieu se fait / se laisse voir à travers la figure du Christ - Logos. Elle-même "phantasme"\* , cette figure est à la fois un signifiant du monde et de la semiôsis, *une forme qui organise, tout en manifestant, une substance, un signe qui en appelle d'autres, à l'infini*. D'abord, logos qui se tisse et s'enfile dans le signifiant textuel, lui encore, à la fois, objet et "phantasme", elle est aussi le Christ - Logos; transfiguré et multiplié à l'infini dans une entité, disons un acteur - symbole, qu'il s'appelle Tête d'Or (le Roi), Pierre de Craon (l'architecte), ou Coeuvre (le poète créateur de mondes) chez Claudel, ou encore, plus proches du méta-texte et de l'intertexte, l'Un, Monos, le Juste, chez Caranica. Figures emblématiques, recouvrant/ manifestant la réalité du Christ-Logos, elles ont toutes la vocation de créer, d'instaurer des mondes, on dirait, la vocation de la semiôsis.

### ***Double dimension/ double distance***

*La réalité divine, pure spiritualité, ne nous parle donc que de façon médiée, à travers un miroir, dans le cas de la littérature, le texte*. C'est de cette façon qu'il nous faut interpréter la notion de distance, comme étant la manière même dont le Logos surdétermine le discours clos. Car, notamment, il s'y inscrit comme le sens toujours déjà dit, mais toujours encore décalé, toujours à dire et à re-dire, toujours à signifier. Car, n'oublions pas, ce "dit" est "l'impensable", et il s'est donné à penser en éternel recommencement.

---

\* "phantasme", entre guillemets, puisque le Christ-Logos est *l'"étant"* au sens de Heidegger, pure réalité spirituelle, toujours là, depuis l'origine du monde, impensable et indicible, et qui, pourtant, s'est donnée à penser et à dire toujours et toujours, sans jamais l'atteindre, ni l'épuiser.

En s'écrivant et s'inscrivant dans le discours, le Christ-Logos y instaure aussi une double distance, qui reproduit le jeu de l'aboli-rétabli.

Une première distance résulte de la cohabitation dans le discours d'un réseau de signifiants-signifiés et de l'insignifiable, qui s'y dévide, paradoxalement, dans une espèce d'épuisement "kénotique" (gr. kenos= vide) du Logos. On peut repérer cette distance à ses abolitions:

a) soit l'abolition du hiatus entre parole et vérité ("Et *je dis* en effet que ..."; "...comment *dire* ... )

b) soit l'abolition du hiatus entre le locuteur et son annonce ("Moi, je suis...").

De telles modalités de l'abolition instaurent le Christ-Logos à la fois comme signe - symbole et le référent absolu.

La seconde distance est instituée par la cohabitation, à l'intérieur du discours, du Logos qui s'y dit et du Christ que l'on signifie. Car, si, dans le signe, on reconnaît la présence même du référent absolu, d'emblée, on se donne la mesure du Discours en le discours lui - même.

Ce qui revient à dire que, dans le discours sur Dieu, le Christ-Logos est présent comme signe, comme référent, mais aussi, comme interprétant des signifiés qu'on lui assigne.

Autrement dit, dans le discours théo-logique, la production de sens est régie par cette reconnaissance du Christ - Logos dans sa double dimension de signe livré à l'interprétation circulaire et de référent, interprète des interprétations qu'on lui attribue.

D'autre part, le discours sur Dieu trouve dans son objet manifesté, le texte, une double distance qui configure ce lieu de non-sens, de silence, où se donne à penser, toujours et toujours, le Logos, la Parole de Dieu qui est Dieu lui-même, Destinateur, Objet et Destinataire de son "dire", de son Discours.

### ***Une dualité: visible/ invisible dans le discours claudélien***

La double dimension et la double distance instaurées par le Christ-Logos se manifestent dans le discours claudélien à travers *une dualité: visible/invisible*. Claudel la proclame soit directement , en méta-texte, soit indirectement, par le biais du figuratif, comme existant et opérant au niveau de:

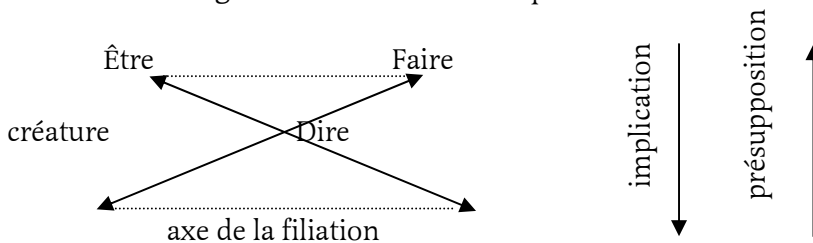
- a) la réalité
- b) l'être humain
- c) le texte

a) Dans une lignée platonicienne, Claudel affirme la primauté de l'invisible, qui a engendré le monde visible, ce dernier n'étant qu'une copie du premier. Soient, à l'appui, les mots de Claudel: "...comment *dire*...sans absurdité que *le monde* qui est à *sa ressemblance* (celle de Dieu) et à *son émulation*" (Le Soulier de Satin, I, 6):

Plus encore, le visible sert de "support", de référent, à l'invisible: "...*le monde* laisse la plus grande part de notre imagination\* sans *support* ?".

b) Claudel proclame cette même dualité au niveau de l'être humain; elle nous vient de la genèse, de par notre appartenance à l'axe de la filiation divine. C'est Claudel qui le dit: "Grâce à toi, *filis de la Colombe*, mon *Royaume*\*\* est devenu semblable au *coeur de l'homme*, Alors *qu'une part ici* accompagne sa *présence corporelle*, *l'autre* a trouvé sa demeure *outré la mer*"\*\*\*.

En témoigne aussi le carré sémiotique:



Sur l' horizontale , nous appartenons à l' axe de la filiation, au même titre que le Dire divin, alors que, sur la verticale, la deixis indique un double rapport, d'implication de la créature par l'Être absolu, et de présupposition de cet Être par la créature . Ce qui veut dire que, tout comme le Fils divin, Parole et Lumière de l'Être divin, descendu ici -bas, fait chair, pour nous apporter, à la dimension humaine, la vérité et la lumière du Verbe de Dieu, mais aussi la vérité de notre essence divine, nous sommes, nous aussi, fils, créations du même Être , lumière de la lumière éternelle. Plus concrètement, nous sommes d'essence divine, en ce sens que Dieu est à la fois le Destinateur et l'Objet de cet investissement sur-naturel: "Prouhèze, ...! Ah cessez d'être une femme et laissez - moi *voir sur votre visage enfin ce Dieu que vous êtes impuissante à contenir*.

\* nous prenons le terme au sens de imaginaire, de phantasme, opposé au réel

\*\* la majuscule et le contexte nous renforcent dans l'idée d'une citation intertextuelle évoquant les Evangiles,tout comme le syntagme "Fils de la Colombe".

\*\*\* la mer, l'océan, servent, chez Claudel, d'écran, de miroir reflétant une réalité, deux mondes .

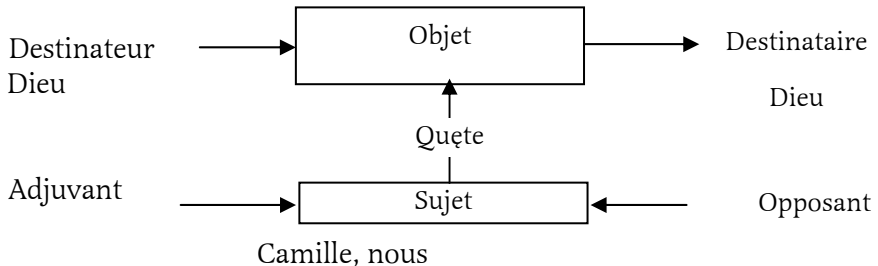
Et atteindre *au fond de votre coeur cette eau dont Dieu vous a faite le vase!*  
 "(Le Soulier de Satin, III)

Remarques:

- d'abord, Camille en appelle aux sens ("laissez-moi *voir* ...et *atteindre*") pour connaître le divin, ce qui est une voie erronée;
- Camille exige de voir l'invisible; "ce Dieu "que Prouhèze est "impuissante à contenir "et qu'il exige de voir sur son visage c'est un Dieu-Lumière;
- l'eau qu'il veut atteindre au fond du coeur n'est pas, bien sûr, une eau matérielle et visible; le détective "cette "et la détermination "dont Dieu vous a faite le vase "précisent bien l'espèce d'eau qu'il veut atteindre: une eau invisible, immatérielle, ayant la couleur et l'effet de la lumière, cette étincelle d'esprit et de vie dont Dieu nous a faits "le vase";
- Dieu, Source et Destinataire de l'eau-vie, de l'eau-esprit, de l'eau-lumière, est aussi l'Objet de la quête de Camille; et, du fait que Prouhèze, et nous avec, est impuissante à le contenir, Il en est aussi le Destinataire.

Soit le modèle actantiel mythique de Greimas, axé sur l'objet du désir visé par le sujet, et situé, comme objet de communication, entre le destinataire et le destinataire, le désir du sujet étant modulé selon l'axe adjuvant-opposant:

Eau - Lumière- Dieu:



- la matière et l'esprit, les deux modes d'être, occupent le même espace corporel, se partagent le même "vase", ils sont donc co-existants, co-extensifs, se soutenant réciproquement, comme un diptyque qui ne forme qu'Un.

c) Le texte claudélien constitue une expression parfaite de la dualité visible/invisible. Nous osons même affirmer que l'auteur a consciemment et volontairement conçu ses textes dans ce dessein. Il l'a d'ailleurs dit bien clair: "O mon âme! *le poème n'est point fait de ces lettres que je plante comme des clous, mais du blanc qui reste sur le papier*" (Cinq Grandes Odes, I). Quelle est la nature de ce blanc, c'est encore le poète qui nous le dit: "Ainsi,

subitement du milieu de la nuit que mon poème de tous côtés frappe comme l'éclat de la foudre trifourchue!

Et nul ne peut prévoir où soudain elle fera fumer le soleil, liquéfiant le pot comme un astre! " (Cinq Grandes Odes, I).

Les "lettres" plantées comme des "clous" composent le texte-objet, bien "défini", concret, visible, alors que le "blanc" du papier renferme/présuppose l'infini et l'inépuisable de la signifiante, à chercher, à découvrir, à dire, à "désigner" (à révéler), à re-dire, à re-découvrir, en éternel recommencement, le texte-phantasme à faire, toujours et toujours.

À écouter les "dits" de Claudel, on croirait entendre, énoncée poétiquement, la théorie de Julia Kristeva sur le texte structuré en phéno-texte et géno-texte, espace de la signifiante, déposé quelque part, "par là- dessous", "au fond" de cette "mer" textuelle, d'où il faut le faire sortir en "Amérique", en terre nouvelle:

"- Mais n'êtes-vous pas vous-même plus que *cette Amérique à faire sortir de la mer?*

- Je suis plus.

- Et qu'est-ce qu'une *Amérique à créer auprès d'une âme qui s'engloutit ?* "(Le soulier de satin, I,3)

Voilà, bien claire, la théorie kristévienne "mise en pratique "et enrichie par les performances du langage figuré.

Pour "dire "cette finalité, cette hypostase lumineuse du texte à faire, Claudel construit de belles métaphores textuelles, signifiant la naissance du sens, de la signification, du phantasme spirituel "abrité "par/dans l'objet-texte: "Et l'on ne voit rien qu'un éclatant tourbillon d'ailes et l'éclaboussement de l'écume ! "(Cinq Grandes Odes, I).

Par ailleurs, Claudel suggère le mécanisme même de l'engendrement et de la conversion objet/texte ⇌ phantasme spirituel:

"Moi, ce n'est pas un monde nouveau qu'on m'a donné pour le pétrir à ma fantaisie. C'est un livre vivant que j'ai à étudier ... "(Le Soulier de satin, I, 3). Ou encore: "Comme la voix a besoin de mots, ainsi les mots ont besoin de voix".

Autrement dit, espace vécu, espace textuel, réel ou imaginaire, à créer, se mélangeant, se partagent le même "vase", par le truchement du même outil: le logos. Deux mondes, l'un objectif, l'autre virtuel, phantasme, sont créés par le même pouvoir, la même force, qui les fait ressusciter de leur latence et sortir à la lumière de la manifestation: le Christ-Logos ("ce Christ en vous étouffé qui m'appelle avec un cri terrible"). La réciprocité des deux mondes est parfaite et totale. Ce sont des grandeurs analogues, dit Claudel. Ce qui revient à dire qu'un

texte, un livre, n'est qu'un monde créé, auquel l'auteur(le lecteur?) prête sa "voix", pour le faire vivre, pour le tirer au jour, au "blanc du papier", et, pour ce faire, il y investit de son moi, de son savoir, de son être, et du moi des autres. Ainsi naît ce palimpseste vivant qu'est le texte-phantasme, variable à/pour chaque époque et espace.

Inversement, mais pareillement, le monde concret, sensible, n'est qu'un "livre vivant", offert en "support", en référent, à la "lecture" de celui qui s'y adonne dans une visée particulière. Ainsi, tout créateur de "mondes", nouveau Christ-Logos, ne fait-il que changer la réalité, cette "eau insipide et fuyante en un vin éternel et généreux", celui de la "Parole qui ne passera pas".

La force créatrice du "dire" est confirmée chez/par Claudel, à la manière de Jésus dans les Evangiles; en témoigne la fréquence des occurrences du type: "Et *je dis* en effet que"...;

Le "dire" du poète\*, tout comme celui de Dieu, instaure donc, crée des mondes, car il a le pouvoir de nommer (le même, par lequel le monde originaire a été engendré), et, en cela, il continue l'oeuvre commencée par Dieu.

Ecoutons Tête d'Or, figure emblématique du Roi poète, s'exclamer dans une séquence de la pièce homonyme, où son "dire" fait éclater le texte, aboli dans/par le méta-texte:

"Hommes, qui êtes ici, entendez!

Ecoutez l'ordre, écoutez la *parole qui dispose!* entends, intelligence!

*Je suis la force de la voix et l'énergie de la parole qui fait!*

*Que rien dans le monde ne m'échappe, prononçant la parole sacrée!*".

L'abondance des "locutions substantielles" "typiques du discours théologique (le nom divin "Je suis", "la parole qui fait", "l'énergie de la parole" etc.) nous autorise à voir dans ces quelques lignes plutôt une citation intertextuelle évoquant les Evangiles, celui de Jean notamment.

Le poète est donc co-auteur à la création du /de monde(s), car, il crée ses mondes de la même manière que Dieu, ou, plutôt, à sa manière, par la vertu créatrice de la parole. D'ailleurs, dans la pièce "La Ville", la poète-créateur de mondes s'appelle, ce n'est pas par hasard, Coeuvre, entendons, co-auteur à l'oeuvre de création du/de monde(s).

Cette participation "au festin commun" de la création constitue même une tâche pour le poète:

---

\* l'orthographe employée par Claudel, avec le tréma sur "ë", indique, à notre avis, celui qui pratique "le poiein"



"Est-ce que toute cette beauté sera inutile ? Venue de Dieu, est-ce qu'elle n'est pas faite pour y revenir ? Il faut le poète et le peintre pour l'offrir à Dieu, pour réunir un mot à l'autre mot "(La ville).

Le poète doit donc "réunir" ce qui a été séparé: "un mot", celui de Dieu qui a fait la beauté du monde, à "l'autre mot", celui du poète qui re-crée le monde "à sa ressemblance". Il doit refaire le tout, y prendre part. C'est aussi le message de ces lignes, dans "La ville "toujours": ...O *Coeuvre, plante-nous* plutôt sur la table *ce vin; apporte au festin commun ta part*".

On a là, de nouveau, une citation au parfum intertextuel: *Coeuvre*, le poète-créateur de mondes, un autre Christ-Logos apportant sa part aux noces de Cana.

Cette idée de la co-création énonce/dénonce du même coup l'équivalence parfaite( ?) que le poète Claudel pose entre, d'une part, les deux créateurs, le Créateur suprême et ses successeurs "à sa manière", et les deux mondes, visible et invisible, d'autre part. Deux mondes, mais, une seule réalité. C'est pourquoi, dans sa démarche scripturale, Claudel se propose notamment de rapprocher ces deux côtés de la réalité, et de refaire le tout par le biais d'un miroir, celui du figuratif, des images, pour qu'un côté éclaire l'autre, tout en les ré-unissant dans le tout qu'ils constituent au fait. L'image claudélienne, son texte, dans leurs conception et structure, résumant parfaitement ce caractère diptyque de la création: à la fois, présence et absence, être et non-être (J. Derrida), marque et manque (Ducrot & Todorov).

Nous aimerions donner en exemple rien qu'une configuration discursive, structurée autour d'une figure emblématique, puisqu'elle connote l'origine: le "grain". Emblématique aussi, puisque, dans les Evangiles, Jésus notamment emploie cette figure pour comparer le royaume de Dieu au "grain "de moutarde, qui, en poussant, deviendra un grand arbre (autre figure emblématique chez Claudel), où les oiseaux du ciel feront leur nid.

Les différentes occurrences du mot "grain" actualisent et structurent les deux mondes: le concret, le sensible ("grain de tabac", "grain de blé", "grain de froment", "grain de maïs" etc.) et l'abstrait, le spirituel ("grain essentiel", "grain perdu").

Le passage entre les deux mondes s'opère par l'intermédiaire d'un miroir figuratif, à travers notamment les "grain de cristal" (connotant la transparence, la pureté, mais aussi le reflet, le miroir qui fait passer outre, dans l'au - delà méta-physique), "grain de chapelet "et" grain d'encens", (qui, outre un objet, connotent/présupposent la foi, la prière, la Sainte-Vierge, donc, toujours, le spirituel pur, l'ailleurs méta-physique).

Poussant plus loin les rapports connotatifs à l'intérieur de la configuration discursive, on reconnaît dans le "grain de blé", "grain de froment", "grain de maïs", l'image du "pain" consacré pour commémorer l'offrande du "grain essentiel", du "grain perdu", et cela, en passant par les "grain de cristal" (reflets, mais aussi l'eau, le vin), "grain d'encens" et "grain de chapelet".

Quel est ce "grain essentiel", ce "grain perdu" qu'il nous faut retrouver à travers tant de "grains", c'est Claudel lui-même qui le dit: "Quelqu'un l'a mise dans ma main, *cette perle unique, ce grain essentiel, sans quoi tout le chapelet des cieux serait défait!*" (Le Soulier de satin, III, 8).

Lisons autrement dans le registre du méta-texte: à travers les "grains" textuels que sont les mots semés par l'auteur, il nous faut chercher et retrouver le "grain perdu", le "grain essentiel", la "perle unique" de sens, de lumière signifiante. Et, ajoutons que ce grain n'est pas tout à fait perdu, mais, qu'il est déposé quelque part, dans les structures profondes, dissimulé par l'écran textuel. Les déterminations "d'encens", "de chapelet" indiquent la nature de la parole semée: elle est rituelle, elle nous parle du divin.

Autrement dit: les "grains" textuels, mots, séquences, phrases, enfilés syntagmatiquement, composent le texte immédiat, l'écran textuel et l'objet "livre" dans sa totalité, fait de "lettres" plantées sur du papier blanc.

Pour avoir le "grain essentiel", la "perle unique", il nous faut passer outre, dans l'au-delà du texte, au niveau second, ou même tiers, dans sa structure profonde, à l'origine même, à la genèse du sens, et d'y faire revivre, d'actualiser la "fragile merveille", le phantasme de sens, de lumière signifiante, qui gît, déposé là, "au fond", depuis le moment de son écriture.

### **III. Peut-on connaître et révéler l'invisible ? Comment ?**

Avant de répondre, faisons le point sur une distinction:

*Le visible*, c'est ce qu'on possède par les sens, par la connaissance; il pré-existe dans l'invisible. Tout ce qu'on voit, ce ne sont que des copies, des "jumelles" visibles d'une réalité unique, la même, qui existe là, "dans l'obscurité", depuis l'origine, et qui attend à être vue et "désignée" (entendons, révélée).

*L'invisible*, c'est ce qui existe, mais dont on est privé, qu'on ne peut pas approcher par les sens, ni par la connaissance, ni d'aucune manière d'ailleurs, car, de par notre condition même, on est incapable, ordinairement, d'y avoir accès. C'est l'impensable même (Paul Ricoeur).

Chez Claudel, il est figuré par l'Amérique que le Roi compare à "cette *esclave sombre... qu'on enchaîne ... là-bas dans les régions de la nuit*".

Mais, l'Amérique c'est quoi ? Qu'est-ce qu'elle figure ? Des terres nouvelles, inconnues, un monde nouveau, *un monde autre*, séparé du monde connu par l'écran liquide de l'océan.

Cette figure du miroir liquide séparant/reflétant les deux côtés, invisible et visible, d'une même et unique réalité, revient obstinément chez Claudel pour souligner:

- la nature double de la réalité, à la fois visible et invisible; le caractère jumeau des deux mondes, le fait qu'ils sont consubstantiels et co-existants, qu'ils ne forment qu'un tout;
- l'"accès" à l'invisible s'opère de façon médiée, indirecte, par le biais d'un miroir; la connaissance directe est impossible.

Le miroir de l'image fonctionne donc, dans le cas du texte claudélien, tout comme le miroir métaphysique pour les philosophes, pour "désigner" l'invisible comme un "ailleurs" du monde visible, comme *un autre du même*.

Si cette connaissance, même indirecte, même médiée, même reflet, est pourtant possible, ne fût-ce que sous forme d'approche, comment peut-on la réaliser ?

Deux dons sont nécessaires:

- *pouvoir* et *savoir voir*;
- *pouvoir* et *savoir "désigner"*; Claudel le suggère poétiquement:

"Ainsi cette *mer* (le texte) où le *soleil* (l'esprit) se couche, *la miroitante étendue*.

*L'oe il audacieux* de mes prédécesseurs par-dessus elle, *leur doigt*,  
*Désignait* impérieusement *l'autre bord, un autre monde*.( Le soulier de satin, I, 6).

Camille aussi, il insiste sur la nécessité du "voir": "Prouhèze.... laissez-moi *voir cette lumière...*".

Jésus, lui-même, interrogé par ses disciples pourquoi il parle en paraboles, nous dirions *par analogie*, répond: car, *il n'est pas donné* à tous les hommes *de voir*: ainsi, certains peuvent regarder sans voir, et ouïr, sans entendre.

Outre la *vue*, le regard, il nous faut avoir le "*doigt*" qui "*désigne*", à même de *montrer*, de *faire voir*, de *nommer* ce qui pré-existe, mais qu'on ne voit pas ordinairement, "*l'autre bord, un autre monde*".

Pour tout créateur de mondes, un autre Christ-Logos, le "*doigt*" qui "*désigne*" c'est l'outil même qu'il fait travailler, afin de signifier, de faire sortir

à/dans la lumière de notre connaissance cet "ailleurs" invisible et, cependant, co-existant et co-extensif de notre monde visible.

### **BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE**

1. Austin, J., (1970), *Quand dire, c'est faire*, Editions du Seuil, Paris.
2. Barthes, R., (1968), *L'effet de réel*, in Communications, no. 11.
3. Barthes, R., (1970), *Eléments de sémiologie*, Edition Genthier, Paris.
4. Ducrot, O.& Todorov, Tz. (1972), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris.
5. Greimas, A. J. (1966), *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.
6. Greimas, A. J. (1970):*Du Sens: Essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris.
7. Kristeva, Julia (1969), *Séméiotique. Recherches pour une sémanalyse*, Editions du Seuil, coll."Tel Quel", Paris.
8. Jakobson, R., (1963), *Essais de linguistique générale*, Editions de Minuit, Paris.
9. Ricoeur, P., (1975), *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris.
10. De Saussure, F., (1961), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

### ***Oeuvres de Paul Claudel***

1. Claudel, P., (1957): *Oeuvre poétique*, Gallimard, coll: "Bibliothèque de la Pléiade", Paris.
2. Claudel, P., (1965): *Oeuvres en prose*, Gallimard, coll: "Bibliothèque de la Pléiade", Paris.
3. Claudel, P., (1965): *Théâtre I*, Gallimard, coll:"Bibliothèque de la Pléiade", Paris.
4. Claudel, P., (1967): *Théâtre II*, Gallimard, coll: "Bibliothèque de la Pléiade", Paris.

## OPERELE AUGUSTINIENE DIN PERIOADA «FILOSOFICĂ» (386-391):

ALIN TAT

**REZUMAT.** *Les oeuvres augustiniennes de la période «philosophique».* L'oeuvre augustinienne est d'abord théologique et spirituelle, mais elle comporte aussi une dimension philosophique, surtout dans sa première période. En parcourant très rapidement ces textes, nous avons une esquisse des thèmes et des questions philosophiques abordées par S. Augustin au début de sa vie chrétienne.

Corpusul augustinian se cere citit, în primul rând, în cheie teologică, însă îngăduie și o lectură filosofică secundă, după o necesară selecție a textelor<sup>1</sup>. Astfel, cea dintâi sarcină a cercetătorului care vrea să sondeze opera augustiniană pentru a-i evalua ponderea filosofică este operația de triere a unui corpus propriu-zis filosofic. Este ceea ce ne propunem în cele ce urmează, și anume să facem o introducere la dialogurile augustiniene din perioada de tinerețe, pe care H. I. Marrou o identifică cu «perioada filosofică» prin excelență în biografia lui Augustin. Nu întâlnim – cu o excepție<sup>3</sup> – în opera sa autoatribuirea titlului de filosof, probabil din cauza nuanței peiorative pe care i-o conferă Scriptura<sup>4</sup>. Folosește, însă, termenul de *philosophia* în *Dialogurile de la Cassiacum*<sup>5</sup>, ulterior înlocuit de parafraze precum *amor sapientiae*, «dragostea pentru înțelepciune»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Expresia provine de la H. I. Marrou, cf. Marrou 1997, p. 145.

<sup>2</sup> Pentru legitimitatea unui atare demers au pledat, printre alții, E. Gilson și H. I. Marrou.

<sup>3</sup> Cf. *De Trinitate* 14, 1, 2, *P. L.* vol. XLII, c. 1037.

<sup>4</sup> Cf. *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 21, 38, *P. L.* vol. XXXII, c. 1327, precum și Festugièrè 1932, p. 99, n. 4.

<sup>5</sup> Cf. *De beata vita* 1, 4, *P. L.* vol. XXXII, c. 961 ; *De ordine* 1, 2, 5, *ibid.*, c. 980; 1, 6, 15, c. 985 ; 1, 8, 24, c. 989; 1, 11, 31, c. 992 etc.

<sup>6</sup> Cf. *Confesiuni* 3, 4, 8 și deja *De ordine* 1, 11, 32, *P. L.* vol. XXXII, c. 993 ; *De vera religione* 5, 8, *P. L.* vol. XXXIV, c. 126.

Cercetarea trebuie să țină seamă de contextul mai larg a ceea ce s-a numit «convertirea la filosofie» în antichitate. Știm că Augustin și-a început «viața filosofică» citind *Hortensius*, dialog ciceronian astăzi pierdut. De asemenea, nici prima sa scriere, *De pulchro et apto* – redactată, probabil, către 380 – nu ni s-a păstrat<sup>7</sup>. Doar câteva informații, insuficiente, se găsesc în alte locuri din opera sa<sup>8</sup>. Perioadei scrierilor de la Cassiciacum îi premerge încă un panegiric rostit în 385<sup>9</sup>, după care urmează *Dialogurile: Contra academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De immortalitate animae, De musica, De moribus ecclesiae catholicae, De moribus manichaeorum, De quantitate animae, De libero arbitrio, De genesi contra manichaeos, De magistro, De vera religione*<sup>10</sup>. Dintre acestea, fără un deosebit interes filosofic sunt *De moribus ecclesiae catholicae, De moribus manichaeorum, De genesi contra manichaeos*. În ianuarie 391 va fi hirotonit preot, ceea ce în plan intelectual înseamnă preluarea unor responsabilități diferite și mutarea centrului de interes pe problemele, adesea polemice, din domeniul strict al teologiei.

Punctul de plecare al cercetării augustiniene este întâlnirea cu înțelepciunea greacă, prin intermediul dialogului *Hortensius*, conjugat cu descoperirea creștinismului<sup>11</sup>. Putem sintetiza acest început în două teze<sup>12</sup>: I. Din punct de vedere cultural, convertirea lui Augustin a fost o convertire la filosofie. II. Problema centrală a filosofiei augustiniene este cea a înțelepciunii. Căutarea înțelepciunii (*studium sapientiae*) prezintă trei aspecte: aspectul religios, aspectul moral și cel intelectual – cercetarea metafizică și meditația. Ancheta noastră se va opri asupra celui de-al treilea punct, lăsând la o parte contingentele – pentru noi – ale biografiei sale. Pentru a fi riguroși, din punct de vedere al terminologiei filosofice, trebuie să recunoaștem că raportul unui gânditor ca Augustin cu filosofia pune un tip special de probleme: asumându-și un angajament religios pe care îl tematizează constant în opera sa, Augustin transgresează în permanență limitele unui discurs pur filosofic – care nici nu îl preocupă în primă instanță –, ceea ce cauzează o oarecare fluiditate în folosirea conceptelor, care sunt, rând pe rând, trecute prin registrul filosofic, teologic și prin cel al meditației spirituale.

<sup>7</sup> Cf. Marrou 1997, p. 142.

<sup>8</sup> Rezumatul în *Confesiuni* 4, 13, 20 – 15, 27 ; aluzii în *Ep.* 138, 5, *P. L.* vol. XXXIII, c. 527 ; *Cetea lui Dumnezeu* 22, 24, 4, *P. L.* vol. XLI, c. 791.

<sup>9</sup> Cf. Marrou 1997, p. 84.

<sup>10</sup> Cf. Brown 1971, p. 85.

<sup>11</sup> "cercetarea filosofică nu pare să fi ocupat înainte de convertire un loc preponderent în cultura lui (Augustin)." (Marrou 1997, p. 142) sau "Până în vara anului 386, cultura lui Augustin a rămas în esență literară" (*ibid.*, p. 143).

<sup>12</sup> Cf. Marrou 1997, p. 141.

Obiectul filosofiei, pentru Augustin, îl constituie înțelepciunea, iar idealul unei vieți «filosofice», astfel orientate, întâlnește și tema etică a fericirii. S-a subliniat importanța filosofiei morale în ansamblul operei augustiniene, precum și *a priori*-ul religios al demersului său metafizic. Filosofia este, în acest fel, o *ancilla theologiae*, iar raționalitatea filosofică se desfășoară în interiorul credinței<sup>13</sup>. Gilson a propus sintagma – mult dezbătută – de «filosofie creștină»<sup>14</sup>. Totuși, raportul dintre filosofie și morală sau – altfel spus – cel dintre filosofia ca întreg și partea sa care este morală, trebuie reevaluat, întrucât problemele propriu-zis metafizice, precum existența lui Dumnezeu sau natura sufletului, ocupă un loc preponderent în cercetarea augustiniană spre deosebire de celelalte curente filosofice ale epocii, care privilegiau căutarea fericirii<sup>15</sup>.

Filosofia se cere plasată în ansamblul culturii creștine preconizate, ca ideal, de Augustin. Arhitectura acesteia are filosofia ca ax central, iar cunoașterea lui Dumnezeu respectă criteriile cunoașterii raționale, chiar depășindu-le: inteligibilitatea, certitudinea<sup>16</sup>. Două sunt obiectele demersului metafizic: Dumnezeu (*de Deo*) și sufletul (*de anima*), de unde reiese cu claritate, în primul rând, caracterul teocentric al filosofiei augustiniene, observație valabilă în general pentru «filosofia» patristică, precum și punctul de plecare antropologic al meditației sale filosofice<sup>17</sup>. Experiența sufletului, ca act primordial, este mijlocul prin care omul are acces – prin credință – la Dumnezeu, care nu poate fi obiect al experienței în sensul obișnuit al acestui termen. Contemplația este *terminus*-ul cercetării intelectuale, care – înaintea lui Descartes – se dorește să fie «metodică», să urmeze necesara *disciplina*<sup>18</sup>.

### ***Contra Academicos***

Itinerariul spiritual al lui Augustin l-a condus prin maniheism și semi-scepticismul Noii Academii până la regăsirea credinței creștine a copilăriei. Primirea botezului i-a fost precedată de renunțarea la cariera de retor și de retragerea la Cassiciacum, o perioadă de studiu și rugăciune clarificatoare. Probabil că Augustin scrie acest dialog dintr-o nevoie de distanțare intelectuală netă față de tentația sceptică: «ca să îndepartez de la sufletul meu, în chip cât

<sup>13</sup> Cf. *Soliloquii* 1, 4, 9, P. L. vol. XXXII, c. 847 ; *De vera religione* 8, 14, P. L. vol. XXXIV, c. 129 ; 24, 45, c. 141 și Gilson 1932, pp. 31-43.

<sup>14</sup> Cf. Gilson 1932 I, p. 39 și Gouhier 1933-34p. 231.

<sup>15</sup> Cf. Marrou 1997, pp. 157-158.

<sup>16</sup> Cf. *Soliloquii* 1, 4, 10, P. L. vol. XXXII, c. 874-875.

<sup>17</sup> Cf. *De ordine* 2, 18, 47, P. L. vol. XXXII, c. 1017 ; *Soliloquii* 1, 2, 7, *ibid.*, c. 872.

<sup>18</sup> Cf. *De ordine* 2, 7, 24, P. L. vol. XXXII, c. 1006.

mai întemeiat, argumentele lor [ale academicilor], care sugerează multora deznădejdea de a putea afla adevărul»<sup>19</sup>.

Structura lucrării (în trei cărți) este următoarea: în Cartea I (*De veritate et beatitudine*) se pune întrebarea dacă fericirea constă în cunoașterea adevărului sau în căutarea lui doar. Acestei chestiuni principale i se adaugă dezbaterile asupra naturii erorii și a înțelepciunii. În Cartea a II-a Augustin expune doctrina noilor academicieni, pe care o compară cu cea a Vechii Academii. Argumentele sunt expuse sub forma demult consacrată a dialogului filosofic. Astfel, Augustin se face apărătorul poziției conform căreia adevărul rămâne inaccesibil din punct de vedere uman, din aceasta decurgând necesitatea de a urma opiniile doar probabile și nu certe, pe care le-ar putea oferi o epistemologie realistă. Cartea a III-a prezintă o refutație filosofică a argumentelor sceptice, precum și o conversie a atitudinii lui Augustin în favoarea Vechii Academii, de unde și opțiunea inițială a autorului de a intitula acest dialog mai degrabă *De Academicis* (*Despre academicieni*) decât varianta reținută, *Contra academicos* (*Împotriva academicienilor*)<sup>20</sup>.

Lucrarea are mai ales un interes negativ, întrucât expune o doctrină la care Augustin nu (mai) subscrie și nu gândirea sa personală într-o formă afirmativă. Totuși, opțiunile sale filosofice sunt decelabile în dialog, iar problema adevărului va mai fi tratată în pasaje din operele ulterioare<sup>21</sup>.

Cartea I se deschide cu o pledoarie pentru dialog, pentru dezbateră în care se schimbă argumente și care la o relectură teologică vădește caracterul providențial al adversității intelectuale pentru autenticitatea căutării adevărului<sup>22</sup>. Sunt expuse apoi condițiile morale care fac posibilă această căutare a adevăratei filosofii<sup>23</sup>.

Secțiunea a II-a (*De beatitudine*) leagă tema fundamentală a adevărului de condițiile «vieții fericite»: ce înseamnă această *beata vita*<sup>24</sup>? Fericirea semnifică posesia sau căutarea înțelepciunii<sup>25</sup>? Augustin răspunde: fericirea este sinonimă cu înțelepciunea<sup>26</sup>, așadar cu descoperirea adevărului, spre deosebire de Cicero care susține contrariul, întrucât omul nu poate cunoaște

<sup>19</sup> *Revizuire* 1, 1, 1.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*

<sup>21</sup> Cf. *De Trinitate* 15, 12 sau *Enchiridion* 20.

<sup>22</sup> Cf. *CA* 1, 1, 1-2.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.* 1, 1, 3.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.* 1, 2, 5.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.* 1, 2, 6.

<sup>26</sup> "nimic altceva nu este partea cea mai bună a omului decât acea parte a sufletului căreia se cade să i se supună toate celelalte care se află în om... nimic nu este mai bun în el decât mintea sau rațiunea" (*Revizuire* 1, 1, 2).



cu certitudine adevărul, ci poate doar să avanseze în căutarea unui adevăr de negăsit<sup>27</sup>. Pe de altă parte însă, starea de continuă cercetare se opune ideii de perfecțiune cu care este asociată înțelepciunea<sup>28</sup>.

Ce este eroarea<sup>29</sup> ? Cel care caută fără să găsească adevărul se împărtășește în mod necesar din ea ? După respingerea unei definiții aparente, eroarea este recunoscută drept a crede adevărat ceea ce este fals: *error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio*<sup>30</sup>.

În secțiunea a III-a (*De sapientia*) se stabilește că înțelepciunea înseamnă un drum drept în viață: *Dasne, inquit, sapientiam rectam viam vitae esse ?*<sup>31</sup> și o căutare diligentă a adevărului: *Sapientia est via recta, quae ad veritatem ducat... diligens inquisitio veritas*<sup>32</sup>. Se amintește și definiția înțelepciunii dată de Cicero: *Non enim nunc primum auditis, Sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam*<sup>33</sup>. Relația știință - înțelepciune se distribuie binomului umano-divin în felul următor: *sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio. Quam descriptionem si partiri velis, prima pars quae scientiam tenet, Dei est; haec autem quae inquisitione contenta est, hominis*<sup>34</sup>. În concluzia primei Cărți, Augustin îl invocă pe Cicero, folosind argumentul autorității, procedeu pe care îl putem atribui într-un mod mai general filosofilor antici și medievali<sup>35</sup>.

O paralelă pertinentă s-ar putea face între dialogurile platoniciene și cele augustiniene la nivel formal și material: în ambele cazuri, adevărul se problematizează într-o dezbatere argumentativă, o maieutică subsecventă este prezentă, însă, în timp ce Platon - care nu apare în *Dialoguri* - își disimulează de cele mai multe ori opțiunea în spatele personajului Socrate, Augustin își dezvăluie propriile idei, combătând deschis alternativele filosofice<sup>36</sup>. El se implică nu doar ca arbitru în dialog, ci ia parte la exercițiul dialectic, care solicită, deopotrivă, pe maestru și discipoli.

Cartea a II-a se deschide printr-un apel la ajutorul divin, element stilistic adesea folosit de Augustin în opera sa. După care se continuă discuția

<sup>27</sup> Cf. CA 1, 3, 7.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* 1, 3, 8.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.* 1, 4, 10.

<sup>30</sup> *ibid.* 1, 4, 11.

<sup>31</sup> *ibid.* 1, 5, 13.

<sup>32</sup> *ibid.* 1, 5, 14.

<sup>33</sup> *ibid.* 1, 6, 16, citat din Cicero, *De Officiis* 2, 5.

<sup>34</sup> *ibid.* 1, 8, 23.

<sup>35</sup> Cf. Hadot 1998, p. 38.

<sup>36</sup> Pentru contextul interogațional al dialogului, cf. și Cornea 1994.

filosofică în jurul temei înțelepciunii. În *De beata vita*<sup>37</sup>, înțelepciunea va fi definită de asemenea ca o dreaptă măsură (*modus*) a sufletului<sup>38</sup>. Din nou, înțelept este cel care caută adevărul<sup>39</sup>.

În secțiunile a II-a (*Academicorum doctrina exponitur*) și a III-a (*Academicorum doctrina in disquisitione ponitur*), Augustin face și oficiul de istoric al filosofiei: conform informațiilor și interpretării sale, Noua Academie a apărut prin scindarea celei Vechi la impactul cu stoicismul lui Zenon, fiind ramura continuatoare a tradiției platoniciene<sup>40</sup>.

Secțiunea a IV-a (*De verosimili*) tratează chestiunea adevărului verosimil sau probabil: ce este probabilul ?<sup>41</sup> Consecința răspunsului augustinian este clară: probabilul nu merită deplinul asentiment<sup>42</sup>.

Cartea a III-a (*De sapientia et beatitudine*) debutează cu o întrebare privitoare la condițiile exterioare ale căutării filosofice: care este raportul dintre înțelepciune și destin, întâmplare (*fortuna*) ?<sup>43</sup> Poate fi elaborată o teorie, eventual teologică, a Providenței ?<sup>44</sup> Este Providența un obiect de studiu al filosofiei ?<sup>45</sup>

Secțiunea a II-a (*Quid sapiens certum habet ?*) tratează despre diferența dintre înțelept și filosof<sup>46</sup>, dintre cel care posedă *habitus*-ul științei și cel care se inițiază în știință, mișcat de dorința sau *eros*-ul platonician: a ști și a crede că știi<sup>47</sup>. Academicienii susțin că nici o cunoaștere umană nu poate pretinde asentimentul necondiționat<sup>48</sup>.

În secțiunea a III-a (*Elucidationes*), sunt expuse și respinse argumentele scepticilor. Tezele sceptice se pot reduce în esență la două: 1. Nu putem ști nimic și 2. Nu trebuie să ne dăm asentimentul la nimic<sup>49</sup>. Chiar și existența lumii se bazează doar pe iluzia simțurilor<sup>50</sup>. Pentru Augustin problema adevăratului bine nu aparține domeniului cunoașterii senzoriale, ci

---

<sup>37</sup> 4, 32.

<sup>38</sup> Cf. CA 2, 2, 4.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.* 2, 5, 11.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.* 2, 6, 14.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.* 2, 9, 25.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.* 2, 9, 26.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.* 3, 1, 1.

<sup>44</sup> Cf. *Revizuirii* 1, 1, 2.

<sup>45</sup> Cf. CA 3, 1, 2.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.* 3, 3, 5.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.* 3, 3, 6.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.* 3, 5, 11-12.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.* 3, 10, 22.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.* 3, 11, 24.

sufletului<sup>51</sup>. Contra academicienilor, înțeleptul trebuie să-și dea consimțământul înțelepciunii<sup>52</sup>. Mai mult decât atât, în practică probabilitatea nu garantează adevărul cunoștințelor<sup>53</sup>.

Augustin tratează și chestiunea perenă a probabilismului moral și a consecințelor sale<sup>54</sup>, iar în secțiunea a IV-a (*Quid senserint academici ?*) îl elogiază pe Platon, cu doctrina sa despre cele două lumi, sensibilă și inteligibilă<sup>55</sup>. Considerația față de Platon ia forma următoarei argumentații istorice speculative: atunci când scolarhii Academiei s-au îndepărtat de învățăturile maestrului – o dată cu Zenon – Noua Academie a apărut ca o opoziție la această deviere doctrinară. Augustin valorizează trecutul îndepărtat al vârstei lui Platon<sup>56</sup>, a cărui concepție este «cea mai pură și mai luminoasă dintre filosofi»<sup>57</sup> și face, de asemenea, elogiul lui Plotin, fidel învățăturii magistrului. Neoplatonismul lui Augustin reiese clar din aprecierea pe care o face aici cu privire la «perfectul acord» existent între Platon și Aristotel<sup>58</sup>.

În secțiunea a V-a, concluzivă (*Via ad Christum divus Plato*), Augustin schițează pentru prima oară raportul dintre filosofie și teologie. Doctrina creștină are două surse, autoritatea și rațiunea, iar privitor la tradiția platoniciană, el o consideră în perfectă armonie cu Înțelepciunea revelată, pe care o pregătește (*praeparatio evangelica*)<sup>59</sup>. Augustin termină acest dialog subliniind rolul formator al dialecticii<sup>60</sup>.

### ***De beata vita***

Lucrările *Despre fericire* sunt cele mai răspândite în antichitatea târzie<sup>61</sup>. Augustin tratează această temă din perspectiva teologiei creștine incipiente la care aderase, nu fără să se refere însă și la tradiția filosofiei grecești. Avem aici un prim exemplu asupra relației concrete – în interiorul

---

<sup>51</sup> Cf. *ibid.* 3, 12, 27, opinie corectată în *Revizuirii* 1, 1, 4 : "Mai adevărat aș fi spus : "în Dumnezeu", căci de Dumnezeu se bucură mintea, spre a fi fericită, ca de binele său suprem".

<sup>52</sup> Cf. *ibid.* 3, 14, 30.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.* 3, 15, 33.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.* 3, 16, 35.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.* 3, 17, 37.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.* 3, 18, 41.

<sup>57</sup> Aprecieri, din nou, corectată în *Revizuirii* 1, 1, 4.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.* 3, 19, 42.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.* 3, 20, 43.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.* 3, 20, 45.

<sup>61</sup> Cf. Cicero, *De finibus bonorum et malorum* ; Seneca, *De vita beata*.

însuși al gândirii lui Augustin – dintre filosofie și teologie, una din cheile de acces la ansamblul sistemului.

Autorul recunoaște în prefață<sup>62</sup> că acesta este dialogul cu cel mai pronunțat caracter religios al perioadei de la Cassiacum. În *Revizuirii* scrie – *à propos* de această lucrare – că «viața fericită nu există fără desăvârșita cunoaștere a lui Dumnezeu»<sup>63</sup>, ca un rezumat al cercetării întreprinse. Augustin împrumută teme stoice (atitudinea înțeleptului față de bunurile materiale, importanța ideii de măsură, *ne quid nimis*), pe care însă le trece în registru creștin: fericirea constă în înțelepciune, care este măsură și echilibru, excluzând excesul sau lipsa<sup>64</sup>.

Lucrarea debutează cu metafora călătoriei către portul înțelepciunii<sup>65</sup> și pune în lucru o maieutică asemănătoare celei socratice, întrucât la discuție iau parte și oameni fără o pregătire specială (Lastidianus, Rusticus), dar înzestrați cu un solid bun simț. Augustin chiar subliniază rolul pe care îl joacă simțul comun ca punct de plecare al cercetării filosofice<sup>66</sup>.

În secțiunea a II-a se expune teza antropologică fundamentală – compoziția trup-suflet<sup>67</sup> –, ceea ce arată preeminența dihotomiei grecești (platoniciene) față de posibila diviziune trihotomică paulină (trup-suflet-spirit), neexploatăată însă. Antropologia biblică tripartită se găsește în majoritatea dezvoltărilor patristice, mai ales răsăritene. Sufletul are nevoie de hrană, ca și trupul<sup>68</sup>, iar aniversarea – ocazie a acestui dialog – poate fi prilej de *symposion* sufletesc<sup>69</sup>.

Care sunt condițiile care fac posibilă fericirea ?<sup>70</sup> Augustin răspunde: doar existența unui neschimbător, Dumnezeu, poate fi condiție suficientă pentru starea căutată<sup>71</sup>, temă recurentă în *corpus*-ul augustinian. Cine se bucură de posesia acestuia ? (*quis hominum habeat Deus ?*)<sup>72</sup> Academicienii caută înțelepciunea fără să o găsească, deci nu pot fi fericiți<sup>73</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. *BV* 1, 5.

<sup>63</sup> 1, 2.

<sup>64</sup> Cf. *BV* 4, 32.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.* 1, 1.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.* 2, 6.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.* 2, 7.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.* 2, 8.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.* 2, 9.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.* 2, 10.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.* 2, 11.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.* 2, 12.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.* 2, 14.

În secțiunea a III-a sunt deduse consecințele acestei concluzii intermediare, și anume că posesia lui Dumnezeu este condiție a fericirii: cel care trăiește bine (*qui bene viveret*)<sup>74</sup> se bucură de posesia lui Dumnezeu. Doar acela poate fi fericit căruia Dumnezeu îi este prezent și binevoitor<sup>75</sup>. Dar care este situația celui care-l caută pe acest Dumnezeu?<sup>76</sup>

În secțiunea a IV-a Augustin se întreabă dacă nefericirea este sinonimă cu nevoia<sup>77</sup>, dezvoltând tema stoică a atitudinii față de bunurile materiale<sup>78</sup>. Poate soarta (*fortuna*) să ne facă fericiți prin posesia acestora?<sup>79</sup> Pe de altă parte, cel care a dobândit înțelepciunea nu duce lipsă de nimic<sup>80</sup>, pentru că lipsa este un rău, iar răul se definește ca lipsă<sup>81</sup>. De unde rezultă că fericirea, înțelepciunea înseamnă plenitudine, contrariul nevoii sau lipsei din punct de vedere moral<sup>82</sup>. Înțelepciunea este o măsură (*modus*) a sufletului<sup>83</sup>.

Secțiunea a V-a stabilește concluziile dialogului: adevărata fericire constă în posesia înțelepciunii divine, care este și măsură a vieții sufletului și adevărul însuși<sup>84</sup>, înțelepciune identificată astfel cu persoana Fiului<sup>85</sup>. Lucrarea se termină în cheie teologică.

### ***De ordine***

Acest dialog tratează problemele filosofico-teologice ale ordinii, existenței răului și Providenței divine, chestiuni de care Augustin era preocupat în prima sa perioadă creatoare, cea a retragerii la Cassiciacum. Cum se poate armoniza credința în Providență cu evidența dezordinii din lume? Loc clasic al oricărei apologetici. Punerea în acuzare a lui Dumnezeu este o probă de ignoranță și de impietate din punct de vedere religios. Lipsa viziunii de ansamblu conduce la astfel de concluzii parțiale și amendabile din perspectiva întregului: răul însuși, pare să susțină Augustin, contribuie la splendoarea totalității, invizibilă ochiului nevizat. Nici chiar răul nu poate fi în

---

<sup>74</sup> Cf. *ibid.* 3, 17.

<sup>75</sup> Cf. *ibid.* 3, 19.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.* 3, 20.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.* 4, 23-24.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.* 4, 25.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.* 4, 26.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.* 4, 27.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.* 4, 29.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.* 4, 30.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.* 4, 32, nu fără rezonanțe aristotelice, cf. *Etica nicomahică*.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.* 5, 33.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.* 5, 34.

afara unei ordini. Totuși, există o latură a prezenței maleficului în lume care rămâne intratabilă cu mijloacele stricte ale rațiunii, și anume misterul răului, la care Augustin face doar aluzie în acest dialog<sup>86</sup>. Chestiunea va fi aprofundată în *De libero arbitrio*, unde autorul își va rafina instrumentarul terminologic. Punctul său de vedere la data scrierii acestei lucrări reflectă întâlnirea lui cu neoplatonismul, prin intermediul operei lui Plotin în traducerea lui Marius Victorinus<sup>87</sup>. Liberul arbitru, nucleul răspunsului său ulterior la această dificultate, nu a fost încă teoretizat. Principiul de la care pornește soluționarea chestiunii centrale a acestui dialog este următorul: Dumnezeu nu poate fi originea răului, dar permite existența acestuia pentru a-l ordona unui bine superior. Binele întregului trimite la tema unității, un alt vestigiu al concepției plotiniene de care Augustin se apropiase. Unitatea este cheia problemei ordinii.

Tratând primele opere augustiniene suntem conștienți de faptul că, în general, începutul creației unui gânditor oferă și aspecte încă neprecizate sau chiar mediocre. Totuși, aceste prime lucrări ne pun la dispoziție însăși geneza unei concepții filosofico-teologice originale, hrănită de polemicile de circumstanță, dar urmându-și - dincolo de accidentele biografice - propria traiectorie, decelabilă retrospectiv. Se poate vorbi despre o *Kehre* în gândirea augustiniană, însă operată înaintea acestei perioade «filosofice» de la Cassiacum și sinonimă cu aderarea la creștinism.

Cartea I (*De ordinis praestantia et notione*) debutează cu punerea problemei Providenței divine<sup>88</sup>, imposibil de soluționat în afara unei perspective totalizatoare asupra lumii<sup>89</sup>. Acest exercițiu mental necesită o metodă (*methodus*): o «introspecție metafizică» echivalentă cu o experiență interioară de regăsire a unității, pentru a putea cuprinde întregul lumii exterioare<sup>90</sup>.

Secțiunea a II-a (*Ordo complectitur omnia*) abordează chestiunea universalității ordinii<sup>91</sup>, ocazionată de mirarea cotidiană a existenței regularităților din natură<sup>92</sup>. Acest gen de experiențe prime dă naștere adevăratelor «convertiri» la filosofie (Licentius), despre care Augustin dă mărturie<sup>93</sup>. În continuare se discută problema cauzei<sup>94</sup> și a finalității lucrurilor<sup>95</sup>, ordinea definindu-se prin chiar înlănțuirea dintre cauze și efecte<sup>96</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. *DO* 2, 7, 23.

<sup>87</sup> Cf. *Confesiuni* 7, 12-17.

<sup>88</sup> Cf. *DO* 1, 1, 1.

<sup>89</sup> Cf. *DO* 1, 1, 2.

<sup>90</sup> Cf. *DO* 1, 1, 3.

<sup>91</sup> Cf. *DO* 1, 3, 6.

<sup>92</sup> Cf. *DO* 1, 3, 8.

<sup>93</sup> Cf. *DO* 1, 3, 9.

Secțiunea a III-a (*De malo*) ridică dificultatea existenței răului în lume, care contrazice, la prima vedere, această ordine atotcuprinzătoare<sup>97</sup>. Dacă răul poate fi integrat în totalitatea cosmică armonioasă, nu rezultă de aici că Dumnezeu ar aproba răul ?<sup>98</sup> Ordinea presupune tocmai faptul că Dumnezeu iubește binele și respinge răul<sup>99</sup>.

Secțiunea a IV-a (*Quid sit ordo ?*) continuă dezbaterea asupra naturii ordinii<sup>100</sup>. Aceasta se dovedește a fi o cale privilegiată de acces la Dumnezeu: *Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad Deum*<sup>101</sup>. Augustin face o paranteză curioasă: filosofia poate fi practică și de femei<sup>102</sup>, și chiar el se declară discipolul mamei sale, Monica<sup>103</sup>. Se vede aici subversiunea teologică a termenului «filosofie», care exprimă - mai mult decât o doctrină speculativă despre chestiunile abstracte - un mod de viață.

Cartea a II-a (*De gubernatione mundi*) deplasează accentul dezbaterii de la întrebarea propriu-zisă despre ordine asupra figurii înțeleptului, deja problematizată în *Dialogurile* anterioare. În secțiunea I (*Quamodo cum Deo sapiens maneat*) Augustin dă o definiție a ordinii din perspectiva primului principiu: ordinea este cea prin care Dumnezeu conduce toate lucrurile, *Ex quo fit ut omnia simul, quae Deus administrat, ordine administrentur*<sup>104</sup>. Ordinea cuprinde binele și răul deopotrivă ?<sup>105</sup> Dumnezeu pare a fi singur imuabil, iar cel în relație directă cu el participă la aceeași calitate<sup>106</sup>. Pe de altă parte, Dumnezeu este prezent în mod intim (immanent) în toate lucrurile<sup>107</sup>.

Acest dialog furnizează și informații privitoare la concepția psihologică a lui Augustin. Autorul concepe relația trup-suflet într-o manieră platoniciană, sufletul fiind în trup asemeni cârmaciului pe un vas. De unde și o oarecare depreciere - din nou, platoniciană - a simțurilor, reflectată și în opinia sa

<sup>94</sup> Cf. *DO* 1, 4, 11.

<sup>95</sup> Cf. *DO* 1, 5, 12.

<sup>96</sup> Cf. *DO* 1, 5, 14.

<sup>97</sup> Cf. *DO* 1, 6, 15.

<sup>98</sup> Cf. *DO* 1, 7, 17.

<sup>99</sup> Cf. *DO* 1, 7, 18.

<sup>100</sup> Cf. *DO* 1, 9, 27.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Cf. *DO* 1, 11, 31.

<sup>103</sup> Cf. *DO* 1, 11, 32.

<sup>104</sup> *Ibid.* 2, 1, 2.

<sup>105</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.* 2, 1, 3.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.* 2, 2, 4.

despre memorie, pe care o consideră o facultate inferioară, pur sensibilă<sup>108</sup>. Înțeleptul, fiind unit cu Dumnezeu, nu poate, în același timp, să participe la eroare<sup>109</sup>. Pe de altă parte, însă, spiritul nu poate cunoaște eroarea, după cum nici ochiul nu este capabil să vadă întunericul<sup>110</sup>.

În secțiunea a II-a (*Cuncta Deus administrat*) Augustin pune problema modului în care operează Providența pentru a reduce și readuce totul la ordine<sup>111</sup>. Răul însuși conlucrează la crearea armoniei întregului<sup>112</sup>, iar filosofia demonstrează realitatea ordinii universale<sup>113</sup>. Augustin expune concepția sa privitoare la raportul dintre rațiune și autoritate<sup>114</sup>, cele două căi ale științei<sup>115</sup>: autoritatea are precedență cronologică, dar nu și în ordinea întemeierii, unde primează rațiunea. Problema fusese ridicată din nevoia de clarificare intelectuală față de maniheism: «Din această cauză, totuși, eu simțeam de mai înainte că mi se dă poruncă de către învățătura catolică, în mod mai modest și fără nici un fel de înșelăciune, ca să se creadă ceea ce nu se demonstra – fie că exista ceva, chiar dacă era cineva pentru care nu exista, fie că nu exista –, să se creadă mai degrabă decât ca, prin acea făgăduință a științei, să fie luată în răs credința, și după aceea să se impună credința în lucrurile cele mai lipsite de adevăr și mai absurde, fiindcă nu puteau fi demonstrate.»<sup>116</sup>

Oficiul filosofiei este acela de a învăța pornind de la principiul lucrurilor, Dumnezeu. Astfel, i se poate atribui concepției lui Augustin titlul de filosofie teocentrică<sup>117</sup>.

Pericolul filosofiei constă în nerespectarea distincției dintre *curiositas* și *studiositas*, dintre care legitimă este doar a doua atitudine<sup>118</sup>. Care este explicația consemnării în scris a *Dialogurilor*? Nu vanitatea de a fi admirat de posteritate, ci posibilitatea de a deschide un spațiu pentru împreună căutare a adevărului<sup>119</sup>.

Cum poate înțeleptul să rămână neafectat de dezordinea lumii omenești cu a sa multiplicitate de scopuri?<sup>120</sup> Tocmai datorită prezenței divine

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.* 2, 2, 6.

<sup>109</sup> Cf. *Ibid.* 2, 3, 8.

<sup>110</sup> Cf. *Ibid.* 2, 3, 10.

<sup>111</sup> Cf. *Ibid.* 2, 4, 11.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.* 2, 4, 12.

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.* 2, 5, 14.

<sup>114</sup> Reluat în *De utilitate credendi*.

<sup>115</sup> Cf. *DO* 2, 5, 16.

<sup>116</sup> *Confesiuni* 6, 5, 7.

<sup>117</sup> Cf. *DO* 2, 5, 16.

<sup>118</sup> Cf. *DO* 2, 5, 17.

<sup>119</sup> Cf. Șora 1990 sau ceea ce am putea numi un principiu patristic al dialogului.

<sup>120</sup> Cf. *DO* 2, 6, 18.



în imanența sufletului<sup>121</sup>. Dar poate fi Dumnezeu în același timp unit și separat de sufletul omenesc ?<sup>122</sup> Problema prezenței răului în lume trimite la investigarea dreptății divine<sup>123</sup>. Dumnezeu nu produce răul, ci îl subordonează ordinii totale<sup>124</sup>. Acest demers nu poate ignora – în perspectiva augustiniană – soluția teologiei creștine<sup>125</sup>.

Secțiunea a III-a (*Ad discendum auctoritate ducimur et ratione*) tratează explicit relația dintre autoritate și rațiune, cele două surse ale epistemologiei lui Augustin<sup>126</sup>. Autoritatea, la rândul ei, este de două feluri: divină și umană, doar prima constituindu-se într-o sursă de cunoaștere necesară și complementară rațiunii<sup>127</sup>.

Secțiunea a IV-a (*Mentis ascensiones*) trasează «itinerariul minții în Dumnezeu», parcurgând scara – platoniciană – a genurilor binelui<sup>128</sup>. Augustin definește rațiunea dinamic: *Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens*<sup>129</sup>. Gnoseologia augustiniană distinge trei facultăți ale sufletului: *sensus*, *spiritus*, *mens*. *Sensus* este facultatea de aprehendare a impresiilor corporale, *spiritus* facultatea care combină și disociază similitudinile corporale, iar *mens* este interioritatea cea mai profundă, care, la rândul ei, comportă 1. rațiunea discursivă, al cărei exercițiu produce știința lucrurilor sensibile și 2. inteligența, funcția cea mai înaltă, facultatea inteligibilului pur, prin exercițiul căreia se atinge înțelepciunea (*sapientia*).

Augustin distinge ceea ce este rațional de ceea ce este rezonabil: *Ergo procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea quae vel fiunt rationabilia vel dicuntur*<sup>130</sup>. Urme ale raționalității se găsesc chiar la nivel sensibil<sup>131</sup>. Rațiunea se manifestă întreit<sup>132</sup>: 1. în acțiunile cu referire la scop, 2. în cuvinte (enunțuri) și 3. în plăcerea contemplației.

Urmează o trecere în revistă a diferitelor arte în care spiritul uman trebuie să se inițieze pentru a putea ajunge la înțelepciune<sup>133</sup>, care este apanajul

<sup>121</sup> Cf. *ibid.* 2, 6, 19.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.* 2, 7, 20.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.* 2, 7, 22.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.* 2, 7, 23.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.* 2, 8, 25.

<sup>126</sup> Cf. *ibid.* 2, 9, 26.

<sup>127</sup> Cf. *ibid.* 2, 9, 27.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.* 2, 10, 28.

<sup>129</sup> *ibid.* 2, 11, 30.

<sup>130</sup> *ibid.* 2, 11, 31.

<sup>131</sup> Cf. *ibid.* 2, 11, 32.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.* 2, 12, 35.

<sup>133</sup> Cf. *ibid.* 2, 12-16.

celui unit cu primul principiu<sup>134</sup>. Spre sfârșitul dialogului, Augustin consacră un întreg paragraf întrebărilor (*difficultates*)<sup>135</sup>:

1. Cine este autorul răului dacă nu Dumnezeu ?
2. Dacă Dumnezeu este omnipotent, de ce se produce în lume atât de mult rău ?
3. De ce a creat Dumnezeu lumea, nefiind lipsit de nimic ?
4. De când există răul ?
5. Lumea are un început ?
6. Dacă lumea are un început, cum s-a manifestat răul înainte de facerea lumii ?
7. De ce există răul ?
8. A fost vreodată răul în afara puterii divine ?
9. Cum poate răul să-l afecteze pe Dumnezeu ?

Secțiunea a V-a (*Omnia in unum tendunt*), concludivă, tratează despre obiectele filosofiei<sup>136</sup>, care sunt cunoașterea sufletului și a lui Dumnezeu, precum și despre metoda ce trebuie urmată: *ordo studiorum* pentru regăsirea unității<sup>137</sup>. Rațiunea este nemuritoare<sup>138</sup> pentru că își are fundamentul în Dumnezeu, iar cercetarea problemei ordinii se impune celui înțelept<sup>139</sup>.

Dialogul se încheie (secțiunea a VI-a) cu un elogiu adus rugăciunii și eficacității ei în cercetarea metafizică<sup>140</sup>.

### ***Soliloquia***

Acest dialog (*Vorbiri însingurate*) este tributar, încă o dată, stilului platonician, dar și lucrării *Către sine însuși* a lui Marcus Aurelius<sup>141</sup>. *Soliloquia* este o convorbire între Augustin și propria-i rațiune, în contextul religios al apelului constant la rugăciune: «rugăciunea devine la Augustin o introducere în metoda cunoașterii raționale»<sup>142</sup>.

Lucrarea nu este terminată în intenția autorului<sup>143</sup>, deși Augustin își mărturisește atașamentul față de acest dialog – scris «după dragostea și

<sup>134</sup> Cf. *ibid.* 2, 17, 45.

<sup>135</sup> Cf. *ibid.* 2, 17, 46.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.* 2, 18, 47.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.* 2, 18, 48.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.* 2, 19, 50.

<sup>139</sup> Cf. *ibid.* 2, 19, 51.

<sup>140</sup> Cf. *ibid.* 2, 20, 52.

<sup>141</sup> Cf. Negrescu 1992, p. 21.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> Cf. *Revizuire* 1, 4, 1.

dorința mea, cu gândul de a cerceta adevărul despre lucrurile pe care doream în cel mai înalt grad să le știu»<sup>144</sup>.

Cartea I se deschide cu o amplă rugăciune cu rezonanță metafizică: «Dumnezeule, întemeietor al universului... prin care toate cele ce prin sine nu sunt se străduiesc să fie... care din nimic ai făurit lumea... care răul nu-l faci... care pușinilor ce se strâng la ceea ce este în adevăr le arăți că răul e nimic... pe care-l iubește tot ceea ce poate iubi, fie știutor, fie neștiutor, Dumnezeule în care sunt toate... care cunoști în adevăr lumile... tată al adevărului, tată al înțelepciunii, tată al adevăratei și supremei vieți, tată al fericirii, tată al binelui și frumosului... Dumnezeule, prin care mai binele nostru nu este supus niciodată mai răului...»<sup>145</sup>.

Ce trebuie să iubesc, se întrebă Augustin ?<sup>146</sup> «Căci îmi este îngăduit să iubesc rațiunea, în orice»<sup>147</sup>. Ce trebuie să cunosc ? Două sunt obiectele predilecte ale acestei meditații: sufletul și Dumnezeu<sup>148</sup>. Care este adevărata știință ? «Dacă cele spuse de Platon și Plotin despre Dumnezeu sunt adevărate, nu-ți este oare de ajuns să-l cunoști pe Dumnezeu după cum l-au cunoscut ei ?»<sup>149</sup> Se observă din răspunsul lui Augustin la această întrebare pe care i-o pune Rațiunea modul în care va trata platonismul și neoplatonismul – de care era, totuși, foarte apropiat – în raportul lor cu creștinismul: «Dacă spusele lor sunt adevărate nu înseamnă în mod necesar că întotdeauna ei au și cunoscut cele ce le-au spus»<sup>150</sup>.

Știința despre Dumnezeu și cunoașterea lucrurilor sunt de specie diferită<sup>151</sup>. Experiența divinității are loc prin «simțurile sufletului... căci rațiunea care vorbește cu tine îți promite ca astfel să i-l dovedească minții tale pe Dumnezeu... Privirea sufletului este rațiunea»<sup>152</sup>. Din perspectivă creștină, nu pot fi ignorate virtuțile numite «teologale»: credința, speranța, dragostea<sup>153</sup> în această întreprindere. Iar din punct de vedere filosofic, informațiile care provin din sursa epistemică a credinței nu pot fi tratate decât ca simple opinii, neîntemeiate (doar) în rațiune<sup>154</sup>.

---

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> 1, 1, 2-3.

<sup>146</sup> Cf. S 1, 2, 7.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Cf. S 1, 3, 8.

<sup>149</sup> Cf. S 1, 4, 9.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> Cf. S 1, 5, 11.

<sup>152</sup> Cf. S 1, 6, 12.

<sup>153</sup> Cf. S 1, 7, 14.

<sup>154</sup> Cf. S 1, 8, 15.

Căutarea existențială a principiului prim necesită respectarea unor condiții morale: iubirea semenilor și depășirea plăcerii sensibile («lucrurile trupului») <sup>155</sup>. Stadiile inferioare ale cunoașterii (sensibile) trebuie depășite și purificate într-un alt principiu epistemologic, și anume cel al «luminii». Bunurile de jos se reorientează în funcție de palierele mai înalte ale dorinței <sup>156</sup>.

Poziția atinsă este apropiată – cel puțin în aparență dacă nu și în detaliu – de atitudinea socratico-platonice în ceea ce privește relația trup-suflet: «deoarece suntem alcătuiți din două părți, adică din spirit și trup, dintre acestea spiritul este partea primă, mai bună, iar trupul este partea a doua, mai de dispreț; supremul și cel mai bun bine aparține părții mai bune, pe când supremul rău aparține părții de disprețuit» <sup>157</sup>. Capătul ascensiunii întru înțelepciune – asemeni urcușului platonician al iubirii – este «acea lumină strălucitoare a minților, inexprimabilă în cuvinte și de necuprins» <sup>158</sup>. Metoda de urmat este indicată din perspectiva supremei înțelepciuni. Augustin folosește aici metafora vederii: înțelepciunea însăși vindecă ochii spre a putea fi văzută <sup>159</sup>.

Cartea I se încheie cu repunerea problemei centrale: obiectul filosofiei, care este sufletul, poate fi studiat întrucât «adevărul nu este în lucrurile muritoare... și doar cele nemuritoare sunt adevărate» <sup>160</sup>.

Cartea a II-a aprofundează această chestiune a nemuririi spirituale <sup>161</sup>. Sufletul poate participa (în limbaj platonician) la adevăr doar dacă îi împărtășește condiția veșniciei <sup>162</sup>. «Starea de fals nu poate exista fără simț... așadar simțul există veșnic. Dar nici un simț nu există fără suflet: așadar sufletul este veșnic» <sup>163</sup>. S-ar părea că nemurirea sufletului poate fi dedusă din veșnicia stării de adevăr și fals <sup>164</sup>. Pe de altă parte, însă, «tot ceea ce există este adevărat» <sup>165</sup>, ideea care prefigurează conversia reciprocă a transcendentalelor medievale.

Dialogul continuă cu cercetarea asupra falsului și asupra condițiilor lui de posibilitate <sup>166</sup>, precum și cu respingerea aporiei după care un lucru este cu

---

<sup>155</sup> Cf. S 1, 9-10.

<sup>156</sup> Cf. S 1, 11, 18-19.

<sup>157</sup> 1, 12, 21.

<sup>158</sup> Cf. S 1, 13, 22-23.

<sup>159</sup> Cf. S 1, 14, 24.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.* 1, 15, 29.

<sup>161</sup> Cf. *ibid.* 2, 1, 1.

<sup>162</sup> Cf. *ibid.* 2, 2, 2.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.* 2, 3, 4.

<sup>164</sup> Cf. *ibid.* 2, 4, 5-6.

<sup>165</sup> Cf. *ibid.* 2, 5, 8.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.* 2, 6-9.

atât mai adevărat cu cât este mai fals<sup>167</sup>. Pentru a avansa în cunoașterea adevărului trebuie să se studieze gramatica, știința enunțurilor corecte<sup>168</sup>. Iar pentru a se stabili rațional nemurirea sufletului se analizează silogismul următor: «Dacă tot ceea ce este în subiect dăinuie veșnic, în mod necesar și subiectul dăinuie veșnic, iar în subiect întreaga învățătură aparține spiritului. Așadar e necesar ca spiritul să dăinuie veșnic, dacă învățătura dăinuie veșnic»<sup>169</sup>.

În continuare, Augustin se întreabă dacă ceva poate fi parțial fals sau adevărat<sup>170</sup>. Dar corpul are realitate ?<sup>171</sup> «Eu consider că în general corpul este conținut într-o formă sau înfățișare pe care dacă n-ar avea-o el nu ar exista; spiritul ar exista dacă ar avea o adevărată formă sau o înfățișare»<sup>172</sup>.

Starea veșniciei adevărului dezvăluie nemurirea sufletului<sup>173</sup>. Cartea a II-a se încheie cu un capitol despre sursele cunoașterii și facultățile corespondente în suflet: simțurile, memoria, imaginația, rațiunea<sup>174</sup>.

### ***De immortalitate animae***

Această scurtă lucrare nu era destinată unei cariere publice, cel puțin așa mărturisește autorul ei în *Retractationes*: «Dar nu știu cum, fără voia mea, a ajuns [cartea] în mâinile oamenilor și este numită printre opusculile mele»<sup>175</sup>.

Augustin reține un număr de teze expuse în *Despre nemurirea sufletului*, pe care le corectează în *Revizuirii*, plasându-le într-un context mai larg de înțelegere: «Știința nu îmbrățișează vreun lucru, decât întrucât ține de o ramură a științei»<sup>176</sup>, excepție făcând cunoașterea proprie lui Dumnezeu. «Ceea ce se înțelege este mereu de același fel»<sup>177</sup>, cu excepția sufletului, care devine, intențional, toate lucrurile. «Nu este viață cu rațiune folositoare decât a sufletului»<sup>178</sup>. «Sufletul nu poate fi despărțit de veșnica rațiune, fiindcă nu

---

<sup>167</sup> Cf. *ibid.* 2, 10, 18.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.* 2, 11, 19-21.

<sup>169</sup> 2, 13, 24.

<sup>170</sup> Cf. S 2, 17, 31.

<sup>171</sup> Cf. S 2, 18, 32.

<sup>172</sup> 2, 18, 32.

<sup>173</sup> Cf. S 2, 19, 33.

<sup>174</sup> Cf. S 2, 20, 34-36.

<sup>175</sup> 1, 5, 1.

<sup>176</sup> Cf. IA 1, 1.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*

<sup>178</sup> Cf. *ibid.* 4, 5.

este unit spațial cu ea»<sup>179</sup>, afirmație corectată printr-o referință biblică<sup>180</sup>. «Sufletul, dacă este lipsit de trup, nu este în această lume»<sup>181</sup>, pasaj a cărui interpretare rămâne obscură chiar pentru autor<sup>182</sup>. În sfârșit, «De către Esența supremă îi este dată trupului privirea prin suflet, prin care este atât cât este. Așadar, trupul subzistă prin suflet și prin suflete este însufletit, fie în mod universal, fie în mod particular, ca orice viețuitor din lume»<sup>183</sup> – «cuvinte spuse la întâmplare»<sup>184</sup>.

### ***De quantitate animae***

Această lucrare aprofundează cercetarea despre suflet, «adică de unde este, ce fel este, cât de mare este, de ce a fost dat trupului, în ce fel devine când a venit în trup, în ce fel devine când a ieșit din trup»<sup>185</sup>. Accentul cade pe o chestiune specioasă, și anume mărimea sufletului și demonstrarea faptului că acesta este lipsit de greutate materială. Se reia tema memoriei, conectată cu ideea platoniciană a reamintirii: «mi se pare că toate artele le-a adus sufletul cu sine și nu este altceva ceea ce se numește a învăța decât a-și aminti și a rechema în memorie»<sup>186</sup>. Augustin încearcă să integreze ideea de *anamnesis*, pe care o interpretează într-un sens acceptabil din perspectivă creștină<sup>187</sup>.

### ***De libero arbitrio***

Această importantă lucrare are ca obiect problema originii răului. Augustin părăsise maniheismul și din cauză că acesta nu-i oferise o soluție acceptabilă în problematica răului. Plotin aduce o lumină suplimentară în această dezbateră, însă ideea sa conform căreia răul ar sta în materie, ca formă de îndepărtare extremă de prima Ipostază prin procesul creației (emanație), nu-l poate satisface pe creștinul Augustin. Doctrina plotiniană a Providenței reușea să nege existența răului<sup>188</sup> prin prisma ideii că lumea este o emanație a primei Ipostaze.

---

<sup>179</sup> Cf. *ibid.* 6, 11.

<sup>180</sup> Cf. *Isaia* 59, 2.

<sup>181</sup> Cf. *IA* 13, 22.

<sup>182</sup> Cf. *Revizuirii* 1, 5, 3.

<sup>183</sup> Cf. *IA* 15, 24.

<sup>184</sup> Cf. *Revizuirii* 1, 5, 3.

<sup>185</sup> *Revizuirii* 1, 8, 1.

<sup>186</sup> *QA* 20, 34.

<sup>187</sup> Cf. *Revizuirii* 1, 8, 2.

<sup>188</sup> Cf. *Eneade* 2 și 3.

Structura lucrării este următoarea: pornind de la datele credinței, Dumnezeu se descoperă drept autor al lumii, pe care a creat-o prin Verbul său. Tot ceea ce există participă, așadar, la bunătatea Creatorului. Pe de altă parte, păcatul – greșeala morală raportată la voința divină – nu poate fi atribuit lui Dumnezeu, dar nici nu rămâne în afara Providenței sale. Demonstrația rațională pe care Augustin o întreprinde trebuie înțeleasă în contextul credinței<sup>189</sup>: *fides quaerrens intellectum*. Pentru a descoperi originea păcatului se cercetează esența acestuia: a face răul înseamnă a-ți supune voința pasiunilor sau, altfel spus, a prefera satisfacția personală legii divine. Aceasta presupune o alegere a voinței libere (Cartea I). Totuși, Dumnezeu este sursa oricărui bine, iar voința – chiar failibilă – ocupă un loc eminent printre aceste bunuri create (Cartea a II-a). Voința contribuie la ordinea universală, iar păcatul nu-i este inerent, ci ține de accidente ale liberei funcționări a voinței. Dar chiar și în acest caz, Dumnezeu integrează eroarea morală în planul său providențial (Cartea a III-a).

Cartea I (*Probatum, ex natura peccati, ipsum ex libero arbitrio procedere*) debutează cu definiția păcatului (*Peccatum est, cum libidini subditur ratio*): supunerea rațiunii față de pasiuni<sup>190</sup>, care nu i se poate imputa lui Dumnezeu<sup>191</sup> și nici nu poate proveni din cunoaștere<sup>192</sup>. Există, însă, și pasiuni care nu sunt culpabile, întrucât legea divină le garantează<sup>193</sup>. Legea divină nu se suprapune cu dreptul uman, care poate scuza greșeala față de primul principiu<sup>194</sup>.

Astfel, apare cu necesitate distincția între legea temporală și cea eternă<sup>195</sup>: *Appellamus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quam justa sit, commutari tamen per tempora juste potest*.

Partea a II-a (*Liberum arbitrium causa est peccati*) prezintă condițiile de posibilitate ale supunerii rațiunii, care ar trebui să fie mereu suverană<sup>196</sup>, și anume liberul arbitru, funcționarea voinței libere. Răul este specific uman pentru că doar omul cunoaște sfera morală. Rațiunea domină discontinuu ansamblul persoanei<sup>197</sup>. Tripartiția facultăților umane – intelect, voință, afectivitate –, recunoscută deja de Platon, va fi preluată fără dificultate în perioada patristică. Iraționalitatea dominării pasiunilor răstoarnă armonia

---

<sup>189</sup> Cf. LA 1, 4 și 2, 6.

<sup>190</sup> Cf. *ibid.* 1, 3, 6-8.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.* 1, 1, 1.

<sup>192</sup> Cf. *ibid.* 1, 1, 2.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.* 1, 5, 11.

<sup>194</sup> Cf. *ibid.* 1, 5, 13.

<sup>195</sup> Cf. *ibid.* 1, 6, 14.

<sup>196</sup> Cf. *ibid.* 1, 7, 16.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.* 1, 9, 19.

dorită a persoanei umane, de unde caracterul culpabil al acestei stări de fapt<sup>198</sup>. Sursa păcatului constă în liberul arbitru<sup>199</sup>, iar pedeapsa – predeterminată – este inclusă în comiterea păcatului<sup>200</sup>.

Partea a III-a (*Ex bonae voluntatis officio probatur peccatum oriri ex libero arbitrio*) subliniază această concluzie intermediară<sup>201</sup>. Augustin lasă netranșată problema originii sufletului<sup>202</sup>, deja problematizată în platonism și neoplatonism. Funcționarea naturală a voinței presupune exercițiul celor patru virtuți cardinale<sup>203</sup>, iar liberul arbitru face posibilă responsabilitatea personală, cauză a fericirii sau a ratării existențiale<sup>204</sup>. Nu toți oamenii ating fericirea, deși stă în puterea lor<sup>205</sup>. Legea temporală guvernează fără să schimbe atitudinea interioară a celui care-i este supus, fără să afecteze în vreun fel voința sa liberă<sup>206</sup>. Cartea I se încheie cu două concluzii: 1. A acționa rău înseamnă a neglija lucrurile eterne, preferându-le pe cele temporare<sup>207</sup> și 2. Liberul arbitru face posibil păcatul<sup>208</sup>.

Cartea a II-a (*Existentiae Dei demonstratio probat, ab ipso omne munus oriri, et quidem liberum arbitrium, non vero peccatum*) răstoarnă perspectiva: Dumnezeu este originea binelui, deci și a liberului arbitru, nu însă a păcatului<sup>209</sup>. Din punct de vedere religios, liberul arbitru este un dar (*donum*), aspectul disfuncției sale fiind problematizat în al doilea rând doar. Pentru a avansa în cercetarea acestei chestiuni, se cer două condiții: 1. plasarea în perspectiva lui Dumnezeu, poziție teocentrică<sup>210</sup> și 2. căutarea înțelegerii rațiunilor credinței<sup>211</sup>, idee implicită a oricărei filosofii creștine – investigarea inteligibilității datelor pe care filosoful-teolog le deține prin credință.

Prima parte (*Demonstratur Dei existentia*) a acestei cărți se deschide cu secțiunea (*Ascensio ad Deum*) privitoare la descoperirea ființei prime. Mai mult decât o încercare de fondare rațională a existenței lui Dumnezeu, Augustin

---

<sup>198</sup> Cf. *ibid.* 1, 10, 20.

<sup>199</sup> Cf. *ibid.* 1, 11, 21.

<sup>200</sup> Cf. *ibid.* 1, 11, 22.

<sup>201</sup> Cf. *ibid.* 1, 11, 23.

<sup>202</sup> Cf. *ibid.* 1, 12, 24.

<sup>203</sup> Cf. *ibid.* 1, 13, 27.

<sup>204</sup> Cf. *ibid.* 1, 13, 28.

<sup>205</sup> Cf. *ibid.* 1, 14, 30.

<sup>206</sup> Cf. *ibid.* 1, 15, 32.

<sup>207</sup> Cf. *ibid.* 1, 16, 34.

<sup>208</sup> Cf. *ibid.* 1, 16, 35.

<sup>209</sup> Cf. *ibid.* 2, 1, 1.

<sup>210</sup> Cf. *ibid.* 2, 2, 4.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.* 2, 2, 5.



caută un parcurs concret (*via*), o cale a ascensiunii spirituale, asemănătoare celei platoniciene sau plotiniene. Punctul de plecare în metafizica augustiniană îl constituie autosesizarea interiorității sau primele intuiții ale propriului spirit, ceea ce am putea numi o experiență internă<sup>212</sup>. Epistemologia sa urcă de la treapta simțurilor<sup>213</sup>, la cea a sensibilității interioare<sup>214</sup>, pentru a se ridica până la rațiune<sup>215</sup>. Aceste grade sunt clar distinse în procesul cunoașterii, deasupra rațiunii fiind principiul prim, Dumnezeu<sup>216</sup>.

Secțiunea a II-a (*Dei intuitio*) tratează despre acea întâlnire inefabilă a spiritului cu sursa oricărei percepții sensibile sau intelectuale, intuiția lui Dumnezeu<sup>217</sup>. Numerele și legile acestora constituie un fel de limbă a lui Dumnezeu, situată deasupra rațiunii în funcționarea sa obișnuită<sup>218</sup>. Rațiunea participă la această înțelepciune superioară<sup>219</sup>, care alături de legile numerice constituie adevărul imuabil<sup>220</sup>. Urmează un lung elogiul al înțelepciunii, exemplar pentru stilul meditativ augustinian, care îmbină cercetarea metafizică cu rugăciunea doxologică<sup>221</sup>: Dumnezeu este Adevărul, care se identifică cu fericirea<sup>222</sup> (*beatitudo*), izvor de libertate și siguranță<sup>223</sup>.

Partea a II-a (*Omne bonum ex Deo oritur*) expune condițiile de posibilitate ale căutării înțelepciunii, adică ale filosofiei<sup>224</sup>. Înțelepciunea se arată prin medierea numerelor<sup>225</sup>, concepție care amintește de una din variantele târzii ale gândirii lui Platon. Cel care caută înțelepciunea vede în toate lucrurile reflectarea ei<sup>226</sup>, întrucât înțelepciunea se manifestă ca măsură a perfecțiunii acestora<sup>227</sup>. Partea a II-a se încheie cu o concluzie intermediară<sup>228</sup>: tot ceea ce este bun vine de la Dumnezeu, *Quamobrem quantacumque bone, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt*.

---

<sup>212</sup> Cf. *ibid.* 2, 3, 7.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.* 2, 3, 8.

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*

<sup>215</sup> Cf. *ibid.* 2, 3, 9.

<sup>216</sup> Cf. *ibid.* 2, 6, 14.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.* 2, 7, 15.

<sup>218</sup> Cf. *ibid.* 2, 8, 20.

<sup>219</sup> Cf. *ibid.* 2, 9, 25-27.

<sup>220</sup> Cf. *ibid.* 2, 11, 30.

<sup>221</sup> Cf. *ibid.* 2, 12, 33-34.

<sup>222</sup> Cf. *ibid.* 2, 13, 35.

<sup>223</sup> Cf. *ibid.* 2, 14, 37-38.

<sup>224</sup> Cf. *ibid.* 2, 15, 40.

<sup>225</sup> Cf. *ibid.* 2, 16, 41-42.

<sup>226</sup> Cf. *ibid.* 2, 16, 43.

<sup>227</sup> Cf. *ibid.* 2, 16, 44.

<sup>228</sup> Cf. *ibid.* 2, 17, 46.

Partea a III-a (*Ipsum liberum arbitrium bonum est*) demonstrează că liberul arbitru este superior bunurilor corporale<sup>229</sup>, iar din punctul de vedere al celor trei grade ale binelui, libertatea ocupă poziția intermediară<sup>230</sup>. Voința care uzează de orice lucru se autolimitează<sup>231</sup>, întrucât liberul arbitru se află, în sfera alegerilor posibile, între binele suprem și păcat<sup>232</sup>. În concluzie, originea răului se găsește într-o deficiență a liberului arbitru<sup>233</sup>.

Cartea a III-a (*Daudetur Deus de universorum ordine ad quem liberum arbitrium, etiam peccati capax, concurrat*) debutează cu repunerea problemei centrale: mișcarea vinovată a voinței aparține în exclusivitate liberului arbitru<sup>234</sup>. Prima parte (*De peccato et Dei prescientia*) expune paradoxul teologic al coexistenței liberului arbitru, sursă a actelor spontane, cu preștiința divină<sup>235</sup>. Acest raport rămâne obscur, insuficient precizabil<sup>236</sup>.

În partea a II-a (*De peccato et Dei providentia*) Augustin discută în continuare despre răul moral, pe care Dumnezeu îl integrează în providența sa universală<sup>237</sup>. Dorința de anihilare este absurdă, întrucât tot ceea ce este tinde către continuarea ființării, iar nu spre autodestrucție<sup>238</sup>.

Secțiunea a III-a (*De peccato et ordine*) dezbate problema voinței failibile<sup>239</sup>, care nu afectează perfecțiunea ansamblului creației<sup>240</sup>. Augustin introduce aici argumentul de conveniență, element specific în argumentarea teologică<sup>241</sup>.

Secțiunea a IV-a (*De peccato et naturis contra manichaeorum errorem*) discută argumentele pentru respingerea maniheismului, rezumate în principiul fundamental conform căruia orice natură este bună întrucât este creată cu acest scop<sup>242</sup>. Blamarea viciului constituie implicit o laudă adusă naturii<sup>243</sup> și Creatorului acesteia<sup>244</sup>.

---

<sup>229</sup> Cf. *ibid.* 2, 18, 47.

<sup>230</sup> Cf. *ibid.* 2, 18, 49.

<sup>231</sup> Cf. *ibid.* 2, 19, 51.

<sup>232</sup> Cf. *ibid.* 2, 19, 52.

<sup>233</sup> Cf. *ibid.* 2, 20, 54.

<sup>234</sup> Cf. *ibid.* 3, 1, 1.

<sup>235</sup> Cf. *ibid.* 3, 3, 6.

<sup>236</sup> Cf. *ibid.* 3, 4, 9.

<sup>237</sup> Cf. *ibid.* 3, 5, 14-17.

<sup>238</sup> Cf. *ibid.* 3, 8, 22.

<sup>239</sup> Cf. *ibid.* 3, 9, 24.

<sup>240</sup> Cf. *ibid.* 3, 9, 26.

<sup>241</sup> Cf. *ibid.* 3, 9, 28.

<sup>242</sup> Cf. *ibid.* 3, 12, 36.

<sup>243</sup> Cf. *ibid.* 3, 13, 37-38.

<sup>244</sup> Cf. *ibid.* 3, 14, 41.

În secțiunea a V-a (*De peccato et justitia*) Augustin introduce, prin intermediul argumentului teologic al convenienței, chestiunea dreptății în problematizarea răului<sup>245</sup>.

Partea a III-a (*Questiones diversae*) tratează aspecte conexe ale analizei răului: *questio de prima peccati causa*<sup>246</sup>, *questio de praesenti nostra miseria*<sup>247</sup>, în care se disting păcatele propriu-zise de efectele transmise ale acestora<sup>248</sup>. Urmează aporia originii sufletelor<sup>249</sup>.

Secțiunea a IV-a (*Questio de primo Adami et daemonis peccato*) termină acest dialog în cheie teologică: problematizarea primului păcat îl duce pe Augustin la formularea situației premorale, ca mijloc (medietate) între înțelepciune și viciu, care singură poate da sens alegerii etice<sup>250</sup>. Lucrarea se încheie cu încă un elogiu al filosofiei<sup>251</sup>.

### ***De magistro***

Dialogul abordează tema centrală a învățătorului (*magister*) și, rezultând din aceasta, pe cea a învățării, constituindu-se într-un ghid paideic creștin și, în același timp, într-un mic tratat de semiotică<sup>252</sup>. Demersul este pus, mai general, în serviciul scopului ultim al eticii, și anume atingerea fericirii (*vita beata*).

Analiza limbajului se conjugă cu tema centrală a epistemologiei augustiniene, cea a iluminării: prin limbaj, noi doar ne amintim cunoștințele deja dobândite prin directă inspirație noțională. Traseul cunoașterii comportă mai multe etape: de la *nescire*, *ignorare* la *credere*, iar apoi la *intelligere* și *scire*.

Cuvântul se definește drept ceea ce este proferat și are o semnificație<sup>253</sup>, fiind diferit de simplul nume. Semnele sunt de diferite grade, în funcție de generalitatea conceptelor pe care le semnifică<sup>254</sup>. Augustin se întreabă dacă există cunoaștere fără medierea semnelor<sup>255</sup>. Cunoașterea semnelor își are *terminus*-ul în cunoașterea lucrurilor.

---

<sup>245</sup> Cf. *ibid.* 3, 15, 42.

<sup>246</sup> Cf. *ibid.* 3, 17, 47.

<sup>247</sup> Cf. *ibid.* 3, 18, 51.

<sup>248</sup> Cf. *ibid.* 3, 19, 54.

<sup>249</sup> Cf. *ibid.* 3, 21, 59.

<sup>250</sup> Cf. *ibid.* 3, 24, 72.

<sup>251</sup> Cf. *ibid.* 3, 25, 77.

<sup>252</sup> Cf. L. Wald 1994, p. 6.

<sup>253</sup> Cf. *DM* 4, 9.

<sup>254</sup> Cf. *ibid.* 4, 10.

<sup>255</sup> Cf. *ibid.* 10, 31.

Concluzia dialogului poartă asupra unicității Învățătorului, care vorbește sufletului iluminat de maestrul interior<sup>256</sup>.

### **Concluzii**

Perioada filosofică a lui Augustin înseamnă un număr de *Dialoguri* în care sunt expuse teme metafizice (Dumnezeu, sufletul), etice (fericirea, răul moral), epistemologice (iluminarea), semiotice, teologice diverse. Pentru cercetătorul modern apare dificultatea suplimentară a lipsei de delimitare a domeniului sau a disciplinei abordate. Astfel, avem de a face cu o tratare pluri sau trans-disciplinară, însă - încă o dată -, nu în sensul modern al adăugării unor metode aplicate în diferite științe particulare, ci într-un demers pe care l-am putea numi sapiențial, sintetic în raport cu diviziunile cunoașterii.

Analiza literală a primelor dialoguri trebuie completată cu o cercetare a locurilor filosofice ulterioare din *opus*-ul augustinian, pentru a se putea aprecia rolul filosofiei în ansamblul gândirii sale, precum și relațiile ei cu celelalte discipline ale spiritului, și în primul rând cu teologia.

### **BIBLIOGRAFIE**

1. Brown, P., *La vie de saint Augustin*, Paris 1971.
2. Cornea, A., *Platon. Filosofie și cenzură*, București 1994.
3. Festugière, A.-J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932.
4. Gilson, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932.
5. Gouhler, H., 1933-1934, *Digression sur la philosophie à propos de la philosophie chrétienne*, ap. *Recherches phil.* Vol. III, pp. 211-236.
6. Hadot, P., *Plotin sau simplitatea privirii*, Iași 1988.
7. Marrou, H.I., *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, București 1997.
8. Negrescu, D., *Studiu introductiv la Augustin, Soliloquia*, Timișoara 1992, pp. 19-23.
9. Șora, M., *Dialogul generalizat*, București 1990.
10. Wald, L., *Introducere la Augustin, De magistro*, București 1994, pp. 5-11.

---

<sup>256</sup> Cf. *ibid.* 14, 46.

## **STUDIA PHILOLOGICA**

### **MANUSCRISELE ROMÂNEȘTI 29 ȘI 30**

**ANTON GOȚIA**

**ZUSAMMENFASSUNG. Die rumänische handschriften 29 und 30.** Der Aufsatz analysiert eine Handschriftenserie aus dem 18. Jhdt., die aus der Bibliothek der Rumänischen Akademie in Cluj stammt und Übersetzungen einiger Skripturaltexten enthalten. Diese Handschriftengruppe, die bis jetzt kaum bekannt und bewertet wurde, hebt sich sowohl durch die Qualität der Sprache als auch durch die für die Übersetzung verwendete Quelle – und zwar die Vulgata hervor. Dies bedeutet die Hinwendung der rumänischen Kultur und des rumänischen geistigen Lebens zur lateinischen Kultur.

Der Aufsatz macht besonders auf die Handschriften 29 und 30 aufmerksam und gibt große Teile aus dem ersten (Genesis) wieder, in einem Versuch, diese hochwertigen Texte in den kulturellen und wissenschaftlichen Umlauf einzuführen.

Între monumentalele lucrări: *Biblia de la București* (1688), adusă în cultura română din inițiativa voievodului Șerban Cantacuzino, și *Biblia de la Blaj* (1795), a lui Samuil Micu, fondul Blaj al Bibliotecii Academiei Române, filiala Cluj, evidențiază existența altor preocupări de transpunere în românește a *Sfintei Scripturi*. Ele sunt concretizate în manuscrisele românești scrise în chirilice cu numerele: 18, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 60, dateate între 1760 și 1780, cuprinzând traduceri atât din *Vechiul Testament*, cât și din *Noul Testament*.

Ne vom referi în cele de mai jos la manuscrisele 29 și 30.

**Manuscrisul 30** are 231 de file și este datat în Bibliotecă 1760 sub numele lui Petru Pavel Aron. Într-adevăr, la finele *Cărții Facerii* se află mențiunea *"/Balas/falva 25 martis 760"* scrisă cu litere latine, ceea ce pare a indica faptul că traducerea Genezei a fost încheiată la 25 martie 1760. În josul primei pagini se află mențiunea, scrisă în chirilice, *"Monaster(io) Balasfv.*

*S(anctis)S(i)mae Triados"* , ceea ce arată că manuscrisul a fost redactat în Mănăstirea Sf. Treime din Blaj.

Volumul manuscris conține traducerea după:

- Cartea Facerii
- Cartea Ieșirii
- Cartea Preoții.

Este scris de mai multe mâini.

Primele două pagini sunt scrise pe două coloane, pentru ca următoarele să fie scrise pe o singură coloană pe pagină.

Primul scris (prima mână) a tradus de la prima pagină, capitolul 1 al *Cărții Facerii*, până la capitolul 7, versetul 4, inclusiv, care ocupă și primul rând de pe pagina de dreapta.

Al doilea scris începe cu versetul 5, capitolul 7, și se întinde până la capitolul 12, versetul 1, exclusiv.

Al treilea scris începe cu versetul 1, capitolul 12, și duce până la capitolul 14, alternând cu scrisul doi.

Mai pot fi depistate și alte mâini, manuscrisul fiind o mixtură de scrisuri.

Acest fapt arată că nu mai poate fi atribuit unei singure persoane.

La fila 231 este menționat din nou, cu chirilice: "*Mona(sterio) Balas S(anctis)S(i)mae Triados"*.

**Manuscrisul 29** numără 421 de file. Este scris de aceeași mână, un scris caligrafic, evident în chirilică. Datarea Bibliotecii este pentru anii 1760 - 1764. Manuscrisul, după catalogarea Bibliotecii, este atribuit și el lui Petru Pavel Aron. Problema paternității manuscrisului vom încerca să o dezbatem într-un alt studiu.

Manuscrisul, scris cu o singură coloană pe pagină, cuprinde:

- Cartea Facerii
- Cartea Ieșirii
- Cartea Preoții
- Cartea Numerilor
- Cartea (a) 2 - a Legei
- Cartea lui Iosie
- Cartea Judecătorilor
- Cartea (lui) Rut.

Ceea ce frapează la cele două lucrări este că au același conținut, respectiv traducerea *Cărții Facerii*, *Cărții Ieșirii* și *Cărții Preoții* .

Din examinarea manuscriselor reiese că nu sunt copii unul după altul, ci traduceri independente după aceeași sursă.

*Manuscrisul 30*, mai vechi, este scris la Blaj. Celălalt e scris tot la Blaj? Dacă datarea Bibliotecii este corectă (1760 - 1764), este puțin probabil.

E mai probabil ca *Manuscrisul 29* să se fi redactat în altă localitate (Alba Iulia?), autorul acestuia neștiind de existența primului.

Indubitabil, textul după care au tradus ambele manuscrise de care ne ocupăm aici este *Vulgata*.

Faptul rezultă cu claritate din compararea textului scriptural, a trimiterilor marginale, precum și a introducerilor la capitole.

Vom reda în continuare primul capitol din *Geneză* după *Vulgata* și după fiecare din cele două manuscrise.

### ***Vulgata***

## LIBER GENESIS, HEBRAICE BERESITH.

### CAPUT PRIMUM.

*De Mundi creatione, rerum creatarum distinctione, et ornatu, deque hominis formatione, cui subiecit Deus omnia, quae creaverat.*

1. In principio creavit Deus coelum, et terram.
2. Terra autem erat inanis, et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi: et Spiritus Dei ferebatur super aquas.
3. Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux.
4. Et vidit Deus lucem quod esset bona: Et divisit lucem a tenebris.
5. Appellavitque lucem diem, et tenebras noctem: factumque est vespere, et mane, dies unus.
6. Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis:
7. Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quae erant sub firmamento, ab his, quae erant super firmamentum. Et factum est ita.
8. Vocavitque Deus firmamentum, Coelum: et factum est vespere, et mane, dies secundus.
9. Dixit vero Deus: Congregentur aquae, quae sub coelo sunt in locum unum: et appareat arida. Et factum est ita.

---

<sup>1</sup> Vezi Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Veneția, 1740.

10. Et vocavit Deus aridam, Terram, congregationesque aquarum appellavit maria. Et vidit Deus quod esset bonum.

11. Et ait: Germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita.

12. Et protulit terra herbam virentem, et facientem semen iuxta genus suum, lignumque faciens, et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum.

13. Et factum est vespere, et mane, dies tertius.

14. Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento coeli, et dividant diem, ac noctem, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.

15. Ut luceant in firmamento coeli, et illuminent terram. Et factum est ita.

16. Fecitque Deus duo luminaria magna: luminare maius, ut praeset diei: et luminare minus, ut praeset nocti: et stellas.

17. Et posuit eas in firmamento coeli, ut lucerent super terram.

18. Et praesent diei, ac nocti, et dividerent lucem, ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum.

19. Et factum est vespere, et mane, dies quartus.

20. Dixit etiam Deus: Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram sub firmamento coeli.

21. Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerunt aquae in species suas, et omne volatile secundum genus suum, et vidit Deus, quod esset bonum.

22. Benedixitque eis, dicens: Crescite, et multiplicamini, et replete aquas maris: avesque multiplicentur super terram.

23. Et factum est vespere, et mane, dies quintus.

24. Dixit quoque Deus: Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta, et reptila, et bestias terrae secundum species suas. Factumque est ita.

25. Et fecit Deus bestias terrae iuxta species suas, et iumenta, et omne reptile terrae in genere suo. Et vidit Deus quod esset bonum.

26. Et ait: Faciamus hominem ad imaginem nostram: et praesit piscibus maris, et volatilibus coeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra.

27. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum: et masculum et foeminam creavit eos.

28. Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subiicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus coeli, et universis animantibus, quae moventur super terram.



29. Dixitque Deus: Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna, quae habent in semetipsis sementem generis suis, ut sint vobis in escam:

30. Et cunctis animantibus terrae, omnique volucris coeli, et universis, quae moventur in terra, et in quibus est anima vivens, ut habeant ad vescendum. Et factum est ita.

31. Veditque Deus cuncta, quae fecerat: et erant valde bona. Et factum est vespere, et mane, dies sextus.

### ***Manuscrisul 30*<sup>2</sup>**

Cartea Facerii

Cap întâi

*Pintru* zidirea lumii, osebirea și podoaba făpturilor și de *facerea* omului, căruia i-au supus Dumnezeu toate cele zidite.

1. Întru început au făcut Dumnezeu ceriul și pământul.
2. Iară pământul era în zădarnic și deșert și întuneric era preste fața adâncului; și Duhul lui Dumnezeu să purta preste ape.
3. Și au zis Dumnezeu: Să să facă lumină, și s-au făcut lumină.
4. Și au văzut Dumnezeu lumina că este bună și au despărțit lumina de întunec.
5. Și au numit lumina zio și întunerecul noapte. Și s-au făcut sară și dimineață, zi una.
6. Și au zis Dumnezeu: Să să facă tărie în mijlocul apelor și să despartă ape de ape.
7. Și au făcut Dumnezeu tăria și au despărțit apele carele era supt tărie de cele ce era deasupra tării și s-au făcut așa.
8. Și au numit Dumnezeu tăria ceriu și s-au făcut sară și dimineață, ziua a dooa.
9. Și au zis Dumnezeu: Să să adune apele cele de supt ceriu într-un loc și să să *arete* uscatul. Și s-au făcut așa.
10. Și au numit Dumnezeu uscatul pământ și *adunarea* apelor le-au numit mări. Și au văzut Dumnezeu că este bine.
11. Și au zis: Să răsară pământul iarbă verde și care face sămânță și lemn roditoriu care face rod după feliul său, a căruia sămânță să fie într-însul *pe* pământ și s-au făcut așa.

---

<sup>2</sup> *Vezi Manuscrisul românesc 30*

12. Și au scos pământul iarbă verde și care face sămânță după feliul său și lemn care face rod și are fieștecarele sămânță după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

13. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a triia.

14. Și au zis Dumnezeu: Să să facă luminători întru tăria ceriului și să despartă zioa *din noapte* și să fie spre semne și spre vremi și spre zile și spre ani.

15. Ca să strălucească întru tăria ceriului și să lumineze pământul. Și s-au făcut așa.

16. Și au făcut Dumnezeu doi luminători mari: luminătoriul mai mare spre stăpânirea *zilei și luminătoriul* mai mic spre stăpânirea noptii și stelele.

17. Și le-au pus întru tăria ceriului să lumineze pre pământ.

18. Și să stăpânească peste zi și peste noapte și să despartă lumina și *întunerecul*. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

19. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a patra.

20. Și au zis Dumnezeu: Să scoată apele jivină ce să târăiește pre pământ și *pasere* zburătoare supt tăria ceriului.

21. Și au făcut Dumnezeu *chitoși* mari și tot sufletul viu și ce să mișcă, carele au scos apele după feliurile sale, și tot ce zboară după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

22. Și le-au blagoslovit, zicând: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți apele mării; și *pasările* să să înmulțască deasupra pământului.

23. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a cincea.

24. Și au zis Dumnezău: Să scoată pământul suflet viu după feliul său, dobitoace și cele ce să târăiesc și *fiarăle* pământului după feliurile sale. Și s-au făcut așa.

25. Și au făcut Dumnezeu fierăle pământului după *feliul său* și dobitoacele și tot ce să târăiește *pe* pământ după feliul său. Și au văzut Dumnezău că este bine.

26. Și au zis: Să facem om după chipul și după asămănarea Noastră: și să stăpânească peștii mării și *pasările* ceriului și fierăle și tot pământul și tot ce să *târăiește* mișcându-să pre pământ.

27. Și au făcut Dumnezeu pre om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-au făcut pre el, bărbat și fămeie i-au făcut pre ei.

28. Și i-au blagoslovit Dumnezeu și au zis: Creșteți și vă înmulțiți și *împleți* pământul și-l supuneți și stăpâniți *peste* peștii mării și *peste pasările* ceriului și *peste* toate jivinile ce să mișcă pre pământ.

29. Și au zis Dumnezeu: Iată, v-am dat voao toată iarba care aduce sămânță pre pământ și toate lemnele carele au în *sâneși* sămânță după feliul său să vă fie voao spre mâncare.

30. Și tuturor jivinilor pământului și tuturor *pasărilor* ceriului și tuturor care să mișcă pre pământ și în care este suflet viu ca să aibă de mâncat. Și s-au făcut așa.

31. Și au văzut Dumnezeu toate care făcuse; și era foarte bine. Și s-au făcut sară și s-au făcut dimineață, zioa a șasa.

### ***Manuscrisul 29<sup>a</sup>***

Cartea Facerii

Cap întâi

*Despre* zidirea lumii, osebirea și podoaba făpturilor și de *închipuirea* omului, căruia au supus Dumnezeu toate care zidise.

1. Întru început au făcut Dumnezeu ceriul și pământul.
2. Iară pământul era în zădarnic și deșert și întunerec era preste fața adâncului; și Duhul lui Dumnezeu să purta preste ape.
3. Și au zis Dumnezeu: Să să facă lumină. Și s-au făcut lumină.
4. Și au văzut Dumnezeu lumina că este bună; și au despărțit lumina de întunerec.
5. Și au numit lumina zio și întunerecul noapte și s-au făcut sară și dimineață, zi una.
6. Și au zis Dumnezeu: Să să facă tăria în mijlocul apelor și să despartă ape de ape.
7. Și au făcut Dumnezeu tăria și au despărțit apele carele era supt tăria de cele ce era deasupra tării și s-au făcut așa.
8. Și au numit Dumnezeu tăria ceriu și s-au făcut sară și dimineață, zioa a doa.
9. Și au zis Dumnezeu: Să să adune apele cele de supt ceriu într-un loc și să să *arăte* uscatul. Și s-au făcut așa.
10. Și au numit Dumnezeu uscatul pământ și *adunările* apelor le-au numit mări. Și au văzut Dumnezeu că este bine.
11. Și au zis: Să răsară pământul iară verde și carea face sămânță și lemn roditoriu care face rod după feliul său, a căruia sămânță să fie într-însul *pre* pământ și s-au făcut așa.
12. Și au scos pământul iară verde și care face sămânță după feliul său și lemn care face rod și are fieștecarele sămânță după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.
13. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a triia.

---

<sup>a</sup> Vezi *Manuscrisul românesc 29*.

14. Și au zis Dumnezeu: Să să facă luminători întru tăria ceriului și să despartă zioa și noaptea și să fie spre semne și spre vremi și spre zile și spre ani.

15. Ca să strălucească întru tăria ceriului și să lumineze pământul. Și s-au făcut așa.

16. Și au făcut Dumnezeu doi luminători mari: luminătoriu mai mare spre stăpânirea ziii și luminătoriu mai mic spre stăpânirea nopții și stelele.

17. Și le-au pus întru tăria ceriului ca să lumineze pre pământ

18. Și să stăpânească peste zi și peste noapte și să despartă lumina și întunerecu. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

19. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a patra.

20. Și au zis Dumnezeu: Să scoață apele jivină ce să târăiește pre pământ și pasire zburătoare supt tăria ceriului.

21. Și au făcut Dumnezeu chituși mari și tot sufletul viu și ce să mișcă, carele au scos apele după feliurile sale și tot ce zboară după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

22. Și le-au blagoslovit, zicând: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți apele mării și pasirile să să înmulțască deasupra pământului.

23. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a cincea.

24. Și au zis Dumnezeu: Să scoață pământul suflet viu după feliul său, dobitoace și cele ce să târăiesc și fierile pământului după feliurile sale. Și s-au făcut așa.

25. Și au făcut Dumnezeu fierăle pământului după feliurile sale și dobitoacele și tot ce să târăiește pre pământ după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

26. Și au zis: să facem om după chipul și după asămănarea Noastră și să stăpânească peștii mării și pasirile ceriului și fierăle și tot pământul și tot ce să târăia mișcându-să pre pământ.

27. Și au făcut Dumnezeu pre om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-au făcut pre el, bărbat și fămeie i-au făcut pre ei.

28. Și i-au blagoslovit Dumnezeu și au zis: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți și stăpâniți preste peștii mării și preste pasirile ceriului și preste toate jiviniile ce să mișcă pre pământ.

29. Și au zis Dumnezeu: Iată, v-am dat voao toată iarba care aduce sămânță pre pământ și toate lemnele carele au în sineși sămânță după feliul său să vă fie voao spre mâncare.

30. Și tuturor jiviniilor pământului și tuturor pas<i>rilor ceriului și tuturor care să mișcă pre pământ și în care este suflet viu, ca să aibă de mâncat. Și s-au făcut așa.

31. Și au văzut Dumnezeu toate care făcuse și era foarte bine. Și s-au făcut sară și s-au făcut dimineață, zioa a șasa.

Exemplificările ample pe care le-am prezentat credem că sunt suficient de grăitoare pentru sursa manuscriselor noastre.

Cel mai probabil, ediția pe care au folosit-o este una de tipul *Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Venetia 1740*, fapt pe care îl deducem din compararea trimerilor maginale la textele scripturale, asemănătoare până la identitate cu această ediție și diferite de o ediție anterioară a *Vulgatei*, cum ar fi cea din 1720, tipărită tot la Veneția:

<u>Vulgata 1740</u>	Cartea Facerii	Geneza
Geneza Capitolul 1, vers. 1 A Psal. 32. b. 6. 135. a. 5. Eccl. 18. a. 1. Act. 14. c. 14. 17. c. 24 Heb. 11. a. 3	Capitolul 1, vers. 1  Psal. 32. 6. și 135. 5. Eccl. 18. 1. Fap. 14. 15. și 17. 24. Ov. 11. 3.	Capitolul 1, vers. 1  Nu are trimeri
Capitolul 3, vers. 6  Eccl. 25, d. 33. 1 Tim. 2. d. 14.	Capitolul 3, vers. 6  Eccl. 25 33. 1. Tim. 2. 14.	Capitolul 3, vers. 6  Eccl. <b>15</b> . 33. (s. n.) 1 Tim. 2. 14.
Capitolul 5, vers. 1  Sap. 1. a. 2. d. 23. Inf. 9. b. 6. Sup. 1. d. 27. Eccl. 17. a: 1.	Capitolul 5, vers. 1  Sus. 1. 26. Jos. 9. 6. Înțel. 2. 23. Eccl. 17. 1	Capitolul 5, vers. 1  Sap. 2. 24 Eccl. 17. 1. Sap. 1. 18. Infra 9. 6.
<u>Ms 29, 30</u>	<u>Vulgata 1720</u>	

Este de remarcat consonanța între ediția din 1740 a *Vulgatei* și manuscrise față de ediția din 1720.

De asemenea, se poate observa atât asemănarea dintre cele două manuscrise datorată sursei comune, cât și faptul că nu sunt copii una după cealaltă, ci traduceri independente după același izvor.

În textele ilustrative am marcat diferențele între manuscrise prin caractere distincte.

Data fiind importanța de excepție a acestor manuscrise, marcând revenirea în cultura, spiritualitatea și sensibilitatea românească la sursa firească, spiritualitatea și cultura latină, precum și calitatea expresiei lingvistice a acestor traduceri, vom reda acum și, sperăm, în alte contribuții, fragmente cât mai ample din seria de manuscrise amintite la începutul studiului.

Reluăm primul capitol din *Cartea Facerii* după Manuscrisul 29, redând după original și referințele scripturale marginale, continuând apoi cu capitolele următoare.

## ***Cartea Facerii***

### *Cap întâi*

*Despre zidirea lumii, osebirea și podoaba făpturilor și de închipuirea omului, căruia au supus Dumnezeu toate care zidise.*

1. Întru început au făcut Dumnezeu ceriul și pământul.

2. Iară pământul era în zădarnic și deșert și întunec era preste fața adâncului; și Duhul lui Dumnezeu să purta preste ape.

3. Și au zis Dumnezeu: Să să facă lumină. Și s-au făcut lumină.

4. Și au văzut Dumnezeu lumina că este bună; și au despărțit lumina de întunec.

5. Și au numit lumina zio și întunecul noapte și s-au făcut sară și dimineață, zi una.

6. Și au zis Dumnezeu: Să să facă tăria în mijlocul apelor și să despartă ape de ape.

7. Și au făcut Dumnezeu tăria și au despărțit apele carele era supt tăria de cele + ce era deasupra tării și s-au făcut așa.

8. Și au numit Dumnezeu tăria ceriu și s-au făcut sară și dimineață, zioa a doa.

9. Și au zis Dumnezeu: Să să adune apele cele de supt ceriu într-un loc și să să arăte uscatul. Și s-au făcut așa.

*Psal. 32. 6.*

*și 135. 5.*

*Eclis. 18. 1*

*Fap. 14. 15*

*și 17. 24.*

*Ov. 11. 3.*

*+Psal. 135. 6.*

*și 148. 4.*

*Eri: 10. 12. și*

*51. 15*

*+Iov. 38.*

*4.Ps 32. 7*

*și 88. 12*

*și 135*

10. Și au numit Dumnezeu uscatul + pământ și adunările apelor le-au numit mări. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

11. Și au zis: Să răsară pământul iarbă verde și carea face sămânță și lemn roditoriu care face rod după feliul său, a căruia sămânță să fie într-însul pre pământ și s-au făcut așa. //

+Ps. 135. 7.

12. Și au scos pământul iarbă verde și care face sămânță după feliul său și lemn care face rod și are fieștecarele sămânță după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

13. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a triia.

14. Și au zis Dumnezeu: + Să să facă luminători întru tăria ceriului și să despartă zioa și noaptea și să fie spre semne și spre vremi și spre zile și spre ani.

15. Ca să strălucească întru tăria ceriului și să lumineze pământul. Și s-au făcut așa.

16. Și au făcut Dumnezeu doi luminători mari: luminătoriu mai mare spre stăpânirea zilei și luminătoriu mai mic spre stăpânirea nopții și stelele.

17. Și le-au pus întru tăria ceriului ca să lumineze pre pământ

18. Și să stăpânească peste zi și peste noapte și să despartă lumina și întunerecu. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

19. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a patra.

20. Și au zis Dumnezeu: Să scoată apele jivină ce să târăiește pre pământ și pasire zburătoare supt tăria ceriului.

21. Și au făcut Dumnezeu chituși mari și tot sufletul viu și ce să mișcă, carele au scos apele după feliurile sale și tot ce zboară după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

+Jos. 5. 1. și

9. 6. 1 Cor.

+1 Cor. 11. 7.

Colos. 3. 10.

22. Și le-au blagoslovit, zicând: Creșteți și vă // înmulțiți și umpleți apele mării și pasirile să să înmulțască deasupra pământului.

23. Și s-au făcut sară și dimineață, zioa a cincea.

+Înțăl. 2. 23.

Ecli. 17. 1.

+Mat. 19. 4

24. Și au zis Dumnezeu: Să scoată pământul suflet viu după feliul său, dobitoace și cele ce să târăiesc și fierile pământului după feliurile sale. Și s-au făcut așa.

+Jos. 8.

17. și 9.

25. Și au făcut Dumnezeu fierăle pământului după

1.

feliurile sale și dobitoacele și tot ce să târăiește pre pământ după feliul său. Și au văzut Dumnezeu că este bine.

26. Și au zis: Să facem om + după chipul și după asămănarea Noastră și să stăpânească peștii mării și pasirile ceriului și fierăle și tot pământul și tot ce să târăia mișcându-să pre pământ.

+Jos. 9. 3.

27. Și au făcut Dumnezeu pre om după chipul Său; + după chipul lui Dumnezeu l-au făcut pre el, + bărbat și fămeie i-au făcut pre ei.

+Ecli . 39.  
21.

Marc. 7. 37.

28. Și i-au blagoslovit Dumnezeu și au zis: + Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți și stăpâniți preste peștii mării și preste pasirile ceriului și preste toate jiviniile ce să mișcă pre pământ.

29. Și au zis Dumnezeu: Iată, v-am dat voao toată iarba care aduce sămânță pre pământ și toate lemnele carele au în sineși sămânță după feliul său + să vă fie voao spre mâncare.

30. Și tuturor jiviniilor pământului și tuturor pas<i>rilor ceriului și tuturor carele să mișcă pre pământ și în care este suflet viu, ca să aibă de mâncat. Și s-au făcut așa.

+Ieșir. 20. 11.  
și 31. 17.

2 Leg. 5. 14.  
Ov. 4. 4.

31. + Și au văzut Dumnezeu toate care făcuse și // era foarte bine. Și s-au făcut sară și s-au făcut dimineață, zioa a șasa.

## Cap. 2

Dumnezeu, plinind în șasă zile lucrarea, a șaptea să odihnește, carea o și blagoslovește; pre om în raiul cel înfrâmsătat cu multe feliuri de pomi roditori și cu râuri l-au pus, căruia pre Eva din coasta lui ajutoriu i-au făcut și căsătoria au rânduit.

+Întâie Cor.  
3/5. 45.

1. Și s-au săvârșit ceriurile și pământul și toată podoaba lor.

2. Și au plinit Dumnezeu a șaptea zi lucrul Său carele făcusă; + și S-au odihnit a șaptea zi de tot lucrul ce făcusă.

3. Și au blagoslovit zioa a șaptea și o au sfințit, că într-înșa au încetat de tot lucrul Său, care au zidit Dumnezeu, a face.

+ Ecli. 24. 35



4. Acestea sânt facerile ceriului și a pământului, când s-au zidit în ziua în care au făcut Domnul Dumnezeu ceriul și pământul

5. Și toată verdeța pământului, mai înainte de ce ar răsări pre pământ și toată iarba câmpului, mai înainte de ce ar încolți, că nu ploase Domnul Dumnezeu pre pământ și om nu era carele să lucre pământul.

6. Ci izvor ieșia din pământ, adăpând toată fața pământului.

7. Și au zidit Domnul Dumnezeu pre om din țărâna pământului și au suflat în fața lui suflare de viață și + s-au făcut omul on suflet viu.

8. Și răsădise Domnul Dumnezeu raiul desfătării din ceput în carele au pus pre omul carele făcuse.

9. Și au scos Domnul Dumnezeu din pământ tot lemnul frumos la vedere și bun la mâncare; și lemnul // vieții în mijlocul raiului și lemnul cunoștinții binelui și al răului.

10. Și râu ieșiè din locul desfătării, adăpând raiul, carele de acolo să împarte în patru capete.

11. Numele + unuia, Fison; acesta este carele încungiură tot pământul Evilat, unde să naște aurul.

12. Și aurul pământului aceluia foarte bun este; acolo să găsește rubinul și piatra onixului.

13. Și numle râului al doile, Gheon; acesta este carele încungiură tot pământul Etiopiei.

14. Și numele râului al triilea, Tigri; acesta merge în preajma asirianilor. Iară râul al patrul, acesta este Efrat.

15. Și au luat Domnul Dumnezeu pre om și l-au pus în raiul desfătării ca să-l lucre și să-l păzască.

16. Și i-au poruncit, zicând: din tot lemnul raiului să mănânci.

17. Iară din lemnul cunoștinții binelui și al răului să nu mănânci, că, ori în ce zi vei mânca dintr-însul, cu moarte vei muri.

18. Și au zis Domnul Dumnezeu: Nu este bine a fi omului singur; să-i facem ajutoriu asemenea lui.

19. Și după ce au zidit Domnul Dumnezeu din pământ toate jiviniile pământului și toate paserile ceriului, le-au adus la Adam să vază ce le va numi, că

+ 1. Cor. 11.  
9.

+ Mat. 19.5.  
Marc. 10. 7

+Efes. 5. 31.  
+ Cor. 5. 16.

*tot ce au numit Adam suflet viu, acela este numele lui.*

*20. Și au numit Adam cu numele lor toate jiviniile și toate pasirile ceriului și toate fierile pământului; iară lui Adam nu i să afla agiutoriu asemenea. //*

*21. Și au slobozit Domnul Dumnezeu somn preste Adam; și, după ce au adormit, au luat una din coastele lui și au umplut cu carne locul ei.*

*22. Și au zidit Domnul Dumnezeu din coasta carea luase din Adam muiere și o au adus la Adam.*

*23. Și au zis Adam: + Acesta acum, os din oasele mele și trup din trupul meu; aceasta să va chema muiere, că din bărbat s-au luat.*

+ 2 Cor. 11.  
3.

*24. + Pentru aceea va lăsa omul pre tată - său și pre mumă - sa și să va lipi de muierea sa + și vor fi doi întru un trup.*

*25. Și era amândoi goli, Adam, adecă, și muiare lui și nu să rușina.*

+Ecli: 25  
33. 1. Tim.  
2. 14

### Cap. 3

*Prin viclenia șarpelui strămoșii calcă porunca Domnului, iar Mesia Lumii să fâgăduiește și, spuindu-să fieștecăruia pedepsa, din raiu să gonesc.*

*1. Iarăși șerpele era mai viclean decât toate jiviniile pământului carele făcuse Domnul Dumnezeu. Carele au zis cătră muiere: Pentru ce v-au poruncit Dumnezeu să nu mâncați din pomul raiului?*

*2. Căruia i-au răspuns muiare: Din rodu pomilor care sânt în raiu mâncăm; 3. Iară din rodul pomului carele este în mijlocul raiului ne-au poruncit Dumnezeu să nu mâncăm și să nu ne atingem de el, ca nu cumva să murim.*

*4. Și au zis șearpele cătră muiere: + Nicidecum cu moarte veți muri. //*

*5. Că ști Dumnezeu că ori în ce zi veți mânca dintr-însul să vor deschide ochii voștri și veți fi ca Dumnezeii știind binele și răul.*

*6. Și au văzut muiare că este bun pomul la mâncare și frumos ochilor și plăcut la vedere și au luat din rodul lui și + au mâncat și au dat bărbatului său care au mâncat.*

7. Și s-au deschis ochii amânduror și, cunoscându-să a fi goli, au cusut frunze de zmochin și s-au făcut șieși acoperăminte.

8. Și auzind glasul Domnului Dumnezeu umblând în raiu prin văzduh după amiază zi, s-au ascuns Adam și muiare lui de la fața Domnului Dumnezeu între pomii raiului.

9. Și au chemat Domnul Dumnezeu pre Adam și au zis lui: Unde ești?

10. Care au zis: Glasul Tău l-am auzit în raiu și m-am temut, pentru că-s gol și m-am ascuns.

11. Căruie i-au zis: Cine ți-au spus că ești gol? Fără că ai mâncat din pom, din carele poruncisăm ție să nu mănânci?

12. Și au zis Adam: Muiarea carea mi-ai dat soție mi-au dat din pom și am mâncat.

13. Și au zis Domnul Dumnezeu cătră muiare: Pentru ce ai făcut aceasta? Carea au răspuns: Șerpe//le m-au înșelat și am mâncat.

14. Și au zis Domnul Dumnezeu cătră șarpe: Pentru că ai făcut aceasta, blăstămat ești între toate jiviniile și fierăle pământului; pre pieptul tău te vei târâi și pământ vei mânca în toate zilele vieții tale.

15. Vrajbă voi pune între tine și între muiare și între sămânța ta și între seminția ei; și ea va zdrobi capul tău și tu vei pândi călcâiul ei.

16. Și muierii i-au zis: Înmulți-voi năcazurile tale și cujețele tale; cu durere vei naște fii și supt biruința bărbatului vei fi + și acela te va stăpâni.

17. Iară lu Adam i-au zis: Pentru că ai ascultat glasul muierii tale și ai mâncat din pom, din carele poruncisăm ție să nu mănânci, blăstămat va fi pământul în lucrul tău; lucrând vei mânca dintr-însul în toate zilele vieții tale.

18. Spini și polomidă îți va crește ție și vei mânca iarba pământului.

19. În sudoarea feții tale vei mânca pânea, până când te vei întoarce în pământ din carele te-ai luat: că țărână ești și în țărână te vei întoarce.

20. Și au chemat Adam numele muierii sale , Eva, pentru că era să fie mumă tuturor celor vii.

+ Ov. 11, 14

21. Și au făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și muierii lui îmbrăcăminte de piei și i-au îmbrăcat.

22. Și au zis: Iată, Adam ca unul din noi s-au// făcut, știind binele și răul. Acum dară, ca nu cumva să întinză mâna sa și să ia și din pomul vieții și să mânânce și să fie viu în veci.

23. Și l-au scos pre el Domnul Dumnezeu din raiul desfătării ca să lucre pământul din carele s-au luat.

24. Și au scos pre Adam și au așezat înaintea raiului desfătării Hieruwim și sabie de foc învârtitoare ca să păzască calea pomului vieții.

+Înțel 1o. 3  
Mat.. 23. 35  
1. Ioan. 3. 12.  
Iud. stih 11

#### Cap 4

Adam din Eva naște pre Cain și pre Avel; necredinciosul Cain pre credinciosul Avel, fratele, ucide și, de la Dumnezeu pedepsit și pribegit fiind, au născut pre Enoh; ci și Adam pre Sit au născut, căruia s-au născut Enos.

1. Iară Adam au cunoscut pre Eva, muiare sa, carea au zămislit și au născut pre Cain, zicând: Moștenit-am om prin Dumnezeu.

2. Și iară au născut pre fratele lui, Avel, și au fost Avel păstoriu și Cain lucrătoriu de pământ.

3. Și au fost după multe zile de au adus Cain din rodurile pământului jirtfe Domnului.

4. + Și au adus și Avel din cele întâi născute ale turmii sale și din grăsimea lor. Și au căutat Domnul spre Avel și spre darurile lui.

5. Iară spre Cain și spre darurile lui nu s-au uitat. Și s-au mâniat Cain foarte și au căzut fața lui.//

6. Și au zis Domnul cătră el: Pentru ce te-ai mâniat și că ci au căzut fața ta?

7. Au nu de vei face bine vei lua, iară de faci rău, îndată în ușe va fi păcatul; ce supt tine va fi pofta lui și tu îl vei birui.

8. Și au zis Cain cătră Avel, fratele său: Să ieșim afară. Și fiind ei în câmp s-au sculat Cain asupra fratelui său Avel + și l-au omorât.

9. Și au zis Dumnezeu cătră Cain: Unde-i Avel, fratele tău? Carele au răspuns: Nu știu. Au dară

/Cetate

păzitoriu fratelui meu sânt eu?

10. Și au zis cătră el: Ce ai făcut? Glasul sângelui fratei tău strâgă cătră Mine de pre pământ.

11. Și acum blăstămat vei fi pre pământ, carele au deschis gura sa și au primit sângele fratelui tău din mâna ta.

12. Când îl vei lucra, nu va da ție rodurile sale; rătăcit și pribeag vei fi pre pământ.

13. Și au zis Cain cătră Domnul: Mai mare este nedreptatea mea decât să dobândesc ierate.

14. Iată, mă scoți astăzi de la fața pământului și de la fața Ta mă voi ascunde și voi fi rătăcind și pribeag pre pământ și tot cine mă va afla, mă va ucide.//

15. Și au zis lui Domnul: Nicidecum va fi așa, ce tot cine va ucide pre Cain, de șapte ori va lua răsplătire. Și au pus Domnul lui Cain sămn, ca să nu-l ucigă, oricine l-ar afla.

16. Și ieșind Cain de la fața Domnului au lăcuit pribeag pre pământ despre răsărit, în prejma Edenului.

17. Și au cunoscut Cain pre muiare sa, carea au zămislit ș-au născut pre Enoh. Și au zidit/ și au chemat numele ei din numele fiiului său, Enoh.

18. Iară Enoh au născut pre Irad; și Irad au născut pre Maviai și Maviai au născut pre Matusal și Matusal au născut pre Lameh.

19. Carele ș-au luat doao muieri, numele unuia, Ada și numele ceialalte, Sella.

20. Și au născut Adam (sic!) pre Iavel, carele au fost tată celor ce lăcuia în șetri și păstorilor.

21. Și numele fratelui său, Iuval; acesta au fost tată celor ce cânta cu alăută și cu organ.

22. Iară Sella au născut pre Tuvalcain, carele au fost bătătoriu cu ciocan și faur în tot feliul de lucru de aramă și de fier. Iară Sora lui Tuvalcain, Noema.

23. Și au zis Lameh muierilor sale, Adii și Selii: Auziți glasul meu, muierile lui Lameh; ascultați cuvântul meu că am ucis bărbat spre rana mea și pre tinerel spre vânătare mea.//

24. De șapte ori răsplătire să va da pentru Cain. Iară pentru Lameh, de șaptezeci de ori câte șapte.

25. Și au mai cunoscut Adam pre muieria sa /

/și au născut fiiu și a chemat numele său Sit

+Sus. 1. 26

Jos. 9. 6.

Înțel 2. 23.

Ecli. 17. 1.

+1 Paral. 1. 1.

/ani

zicând: *pusu-mi-au mie Dumnezeu altă săminție pentru Avel pre carele l-au ucis Cain.*

26. *Și lui Sit s-au născut fii pre carele l-au chiebat Enos. Acesta au început a chiema numele Domnului.*

### Cap 5

*Să urzește numărarea neamurilor lui Adam și a celor după el prin Sit și anii vieții lor până la Noe.*

1. *Aceasta este cartea neamului lui Adam. În zioa în care au zidit Dumnezeu pre om, + după asămănarea lui Dumnezeu l-au făcut pre el.*

2. *Bărbat și fămeie i-au făcut și i-au blagoslovit și au chiebat numele lor: Adam, în zioa în care s-au zidit.*

3. *Și au trăit Adam o sută și treizeci de ani și au născut după chipul și după asămănarea sa și au chiebat numele lui Sit.*

4. *Și au fost zilele lui Adam, + după ce au născut pre Sit, opt sute de ani și au născut feciori și fete.*

5. *Și au fost vremea în care au trăit Adam ani noao sute treizeci și au murit.*

6. *Și au trăit Sit/ o sută cinci și au născut pre Enos.*

7. *Și au trăit Sit după ce au născut pre Enos ani opt sute șapte și au născut feciori și fete.*

8. *Și au fost toate zilele lui Sit ani noao sute doisprăzece și au murit.//*

9. *Și au trăit Enos ani noaozeci și au născut pre Cainan.*

10. *După a căruia naștere au trăit ani opt sute cincisprezece și au născut feciori și fete.*

11. *Și au fost toate zilele lui Enos ani noao sute cinci și au murit.*

12. *Și au trăit Cainan, ani șaptezeci și au născut pre Malaleil.*

13. *Și au trăit Cainan după ce au născut pre Malaleil ani opt sute patruzeci și au născut feciori și fete.*

14. *Și au fost toate zilele lui Cainan, ani noao sute zece și au murit.*

15. *Și au trăit Malaleil, ani șasăzeci și cinci și au născut pre Iared.*

+ Ecli. 44.

16. Ov. 11. 5

/ani

16. *Și au trăit Maleleil după ce au născut pre Iared ani opt sute treizeci și au născut feciori și fete.*

17. *Și au fost toate zilele lui Malaleil, ani opt sute noaozeci și cinci și au murit.*

18. *Și au trăit Iared, ani o sută șasăzeci și doi și au născut pre Enoh.*

19. *Și au trăit Iared după ce au născut pre Enoh, ani opt sute și au născut feciori și fete.*

20. *Și au fost toate zilele lui Iared, ani noao sute șasăzeci și doi și au murit.*

21. *Iară Enoh au trăit ani șasăzeci și cinci și au născut pre Matusalem.*

22. *Și au umblat Enoh cu Dumnezeu și au trăit + după ce au născut pre Matusalem, ani trei sute și au născut feciori și fete.//*

+Jos. 8. 2.  
Mat. 15. 19.

23. *Și au fost toate zilele lui lui (sic!) Enoh trii sute șasăzeci și cinci.*

24. *+ Și au umblat cu Dumnezeu și nu s-au arătat, că l-au luat Dumnezeu.*

25. *Și au trăit Matusala, ani o sută optzeci și șapte și au născut pre Lameh.*

26. *Și au trăit Matusal după ce au născut pre Lameh, ani șapte sute optzeci și doi și au născut feciori și fete.*

+Ecli. 44.  
17.

27. *Și au fost toate zilele lui Matusal, ani noao sute șasăzeci și noao și au murit.*

28. *Și au trăit Lameh ani o sută optzeci și doi și au născut fiu.*

29. *Și au chemat numele lui, Noe, zicând: acesta ne va mângâia pre noi în lucrurile și faptele mânilor noastre, în pământul carele l-au blăstămat Dumnezeu.*

30. *Și au trăit Lameh după ce au născut pre Noe, ani cinci sute noaozeci și cinci și au născut feciori și fete.*

/15

31. *Și au fost toate zilele lui Lameh, / șapte sute șeptezeci și șapte și au murit. Iară Noe, fiind de ani cinci sute, au născut pre Sit, Ham și Iafet.*

## Cap 6

*Păcatele omului au fost pricina potopului. Însă Noe drept s-au aflat, căruia să poruncește a face corabia întru carea însuși și a tuturor jiviniilor feliurile să să fie.*

1. Și după ce au început oamenii a să înmulți pre pământ și fete născuse, //

2. Văzând fii lui Dumnezeu pre fetele oamenilor că sânt frumoase, ș-au luat șieși muieri din toate carele alese.

3. Și au zis Dumnezeu: Nu va rămânea Duhul Mieiu în om în veci, că trup este. Și vor fi zilele lui ani o sută doaozeci.

4. Și era urieși pre pământ în zilele acele, că, după ce au intrat fiii lui Dumnezeu la fetele oamenilor și ele au născut, acește sânt puternici din veac, bărbați vestiți.

5. Și văzând Dumnezeu că multă răotatea oamenilor este pre pământ și + toată gândirea inimii este pornită spre rău în toată vremea,

6. Ș-au bănuit că făcuse om pre pământ și atingându-să cu durerea inimii din lăuntru,

7. Șterge-voi, au zis, omul, carele l-am zidit, de pre fața pământului, de la om până la jivinii, de la cel ce să târiește, până la paserile ceriului, că Îmi bănuiesc că i-am făcut pre ei.

8. Iară Noe au aflat dar înaintea lui Dumnezeu.

9. Aceste sânt neamurile lui Noe: + Noe, bărbat drept și desăvârșit au fost între neamurile sale, cu Dumnezeu au umblat.

10. Și au născut trei feciori: Sit, Ham și Iafet.

11. Și s-a stricat pământul înaintea lui Dumnezeu și s-au împlut de nedreptate.

12. Și văzând Dumnezeu că s-au stricat pământul, // /că tot trupul și-au fost stricat calea sa pre pământ, /

13. Au zis cătră Noe: sfârșitul a tot trupul au venit înaintea Mea; împlutu-s-au pământul de nedreptate de la fața lor și Eu voi pierde pre ei cu pământul.

14. Fă fie corabie de lemne netede. Sălășele în corabie vei face și cu clei o vei unge din lăuntru și din afară. / (15) . Și așa o vei face: de trei sute de coți va fi lungime corăbii, de cincizăci de coți lățimea și de treizăci de coți în lățimea ei.

16. Fereastă în corabie vei face și de un cot vei săvârși vârful ei, iară ușea corăbii o vei pune în coaste.

/  
și din tot ce să târăiește  
pre pământ după feliul  
său.

+Ov. 11. 7.  
2 Pet. 2. 5

/patruzeci

+Mat. 24.  
37. Luc 17.  
26. 1. Petr.  
3. 20.



*Dedesupt cămări și zidire cu trei rânduri vei face în ea.*

*/fiilor lui*

17. *Iată, Eu voi aduce apele potopului preste pământ ca să ucig tot trupul în carele este duhul vieții supt ceriu și toate care sânt pre pământ să vor sfârși.*

18. *Și oi pune legătura Mea de pace cu tine și vei intra în corabie tu și fiii tăi, muierea ta și muierele feciorilor tăi cu tine.*

19. *Și din toate jiviniile a tot trupul câte doao vei băga în corabie să trăiască cu tine, parte bărbătească și fămeiască.*

20. *Din paseri, după feliul său și din dobitoace după feliul său, / câte doao din toate or intra cu tine ca să poată trăi.//*

21. *Și vei lua cu tine din toate hranele care să pot mânca și le vei strânge la tine și vor fi și ție și lor spre mâncare.*

22. *Și au făcut Noe toate carele îi poruncisă Domnul.*

### Cap 7

*Întrând Noe cu ai săi în corabie, numaidecât apa în 150 de zile au trecut preste vârfurile tuturor munților și pre celealalte jigăanii le-au înnecat.*

1. *Și au zis Domnul cătră el: Întră tu și toată casa ta în corabie, că pre tine + te-am văzut drept înaintea Mea în neamul acesta.*

2. *Din toate jiviniile cele curate ia câte șapte, bărbat și femeie, iară din jiviniile cele necurate, câte doao, bărbat și fămeie.*

3. *Ia și din paserile ceriului câte șapte, bărbat și fămeie, ca să să ție sămânța preste fața a tot pământul.*

4. *Că încă și după șapte zile Eu oiu plua pre pământ patruzeci de zile și / de noți și voi șterge toată ființa carea am făcut pre fața pământului.*

5. *Și au făcut Noe toate care le-au poruncit lui Domnul.*

6. *Și era de ani șasă sute când s-au vărsat apele potopului preste pământ.*

7. *Și + au intrat Noe și fiii lui, muiare lui și muierele feciorilor lui cu el în corabie, pentru apele*

*+Înțăl. 10. 4.  
Ecli. 39. 28.  
1 Petr. 3. 20.*

potopului.//

8. Și din jiviniile cele curate și necurate și din paseri și din tot ce să mișcă pre pământ,

9. Câte doao au întrat la Noe în corabie, bărbat și fămeie, precum poruncisă Domnul lui Noe.

10. Și după ce trecusă șapte zile, apele potopului s-au vărsat pre pământ.

11. În anul al șasăsutele vieții lui Noe, în luna a doao, în zioa a șeptesprăzece a lunii s-au rupt toate izvoarele adâncului celui mare și șghiaburile ceriului s-au deșchis.

12. Și au fost ploaie pre pământ patruzeci de zile și patruzeci de nopți.

13. În partea zilei aceie au întrat Noe și Sit și Ham și Iafet, feciorii lui, muiarea lui și trii muierile / cu ei în corabie.

14. Ei și toată jivina, după feliul său, și toate dobitoacele, după feliul său, și tot ce să mișcă pre pământ, după feliul său, și tot ce zboară, după feliul său, toate paserile și toate cele zburătoare

15. Au întrat la Noe în corabie câte doao, câte doao, din tot trupul în carele era duhul vieții.

16. Și care au întrat, bărbat și fămeie, din tot trupul au întrat, precum i-au fost poruncit lui Dumnezeu. Și l-au închis pre el Dumnezeu din afară.

17. Și au fost potop patruzeci de zile pre pământ și s-au înmulțit apele și au rădicat corabie la înălțime de pre pământ.

18. Că foarte s-au vărsat și toate au împlut preste fața pământului, iară corabie să purta preste ape.//

+Sus. 1. 22.

28Jos.9.

1.7.

19. Și apele s-au împuțernicit foarte preste pământ și s-au acoperit toți munții cei înalți supt tot ceriul.

20. De cincisprăzece coți mai înaltă au fost apa preste munți pre carii acoperisă.

21. + Și s-au mistuit tot trupul carele să mișca pre pământ, al pasirilor, al jiviniilor, a fiarălor și a tot ce să târiește pre pământ, toți oamenii.

22. Și toate în carele este răsufulare de viață pre pământ.

23. Și au șters toată ființa care era pre pământ, de la om până la dobitoc și ce să târăiește și paserile

+Sus.6.5.

Mat.15.19

ceriului și s-au șters de pre pământ și au rămas singur Noe și carii era cu el în corabie.

24. Și au ținut apele pământul o sută și cincizeci de zile.

### Cap 8

Scăzând încet apele potopului, după slobozirea corbului și a porumbiții, Noe, cu toți cei ce era în corabie, iasă și, zidind oltari, aduce lui Dumnezeu pentru mulțămită jirtfe, cu carele, înblânzindu-să Dumnezeu, făgăduiește că nu va mai fi potop.

/între

1. Și, aducându-și aminte Dumnezeu de Noe și de toate jiviniile și de toate dobitoacele care era cu el în corabie, au adus duh preste pământ și au scăzut apele.

+Sus. 1.22.  
28. și 8. 17.

2. Și s-au închis izvoarele adâncului și zghiabu//rile ceriului și s-au oprit ploile din ceriu.

3. Și s-au întors apele de pre pământ ducându-să și înturnându-să și au început a scădea după o sută și cincizeci de zile.

+Sus. 1. 29.

4. Și s-au odihnit corabia în luna a șeptea, în doaozăci și șapte a lunii, pre munții Armeniei.

+Preoție  
17. 14.

5. Iară apele mergè și scādè până la luna a zece, că în luna a zece, în ziua dintâi a lunii s-au arătat vârfulurile munților.

6. Și după ce au trecut patruzeci de zile, deșchizând Noe fereastra corăbiii carea făcuse, au slobozit corbul.

+ Mat. 26.52.  
Apoc. 13.10.  
+Sus. 1.28.  
și 8.17.

7. Carele ieșiè și nu să întorcè, până când au săcat apele de pre pământ.

8. Și au slobozit porumbița după el, ca să vază de încetase apele de pre fața pământului.

9. Iară neaflând unde să-i odihnească piciorul, s-au întors la el în corabie, că apele era preste tot pământul, și ș-au întins mâna și luând, o au băgat în corabie.

+Isa  
54.9

10. Și mai așteptând alte șapte zile, iară au slobozit porumbița din corabie.

11. Iară ea au venit la el de cătră sară, purtând odraslă de maslin cu frunze verzi în gura sa. Și au

înțales Noe că încetase apele pre pământ.

12. Și au mai așteptat încă alte șapte zile și au slobozit porumbița, carea nu s-au mai întors la el.

13. Deci în anul șasă sute unu, în luna dintâi, în zioa dintâi a lunii au scăzut apele pre pământ; și deșchizând Noe acoperi//șul corăbii s-au uitat și au văzut că s-au uscat fața pământului.

14. În luna a doao, în doăzeci și șapte de zile a lunii, s-au uscat pământul. 15. Și au grăit Dumnezeu cătră Noe, zicând:

16. Ieși din corabie tu și muierea ta, feciorii tăi și muierile feciorilor tăi cu tine.

17. Toate jiviniile care sânt la tine din tot trupul, așea din cele zburătoare, precum din fieri și din tot ce să târăiește pre pământ scoate cu tine și întrați pre pământ; + creșteți și vă înmulțiți preste el.

18. Și au ieșit Noe și feciorii lui, muierea lui și muierile feciorilor lui cu dânsul.

19. Și toate jiviniile, dobitoacele și tot ce să târăiește pre pământ după feliul său au ieșit din corabie.

20. Și au zidit Noe olatariu Domnului și, luând din toate dobitoacele și din paserile cele curate, au adus jirtfă pre oltari.

21. Și au mirosit Domnul miros de bună mireasmă și au zis: mai mult nu voi blăstăma pământul pentru oameni, + că simțirile și tândirea inimii omenesti sânt pornite spre rău din tinerețele sale, deci n-oi mai bate pre tot sufletul viu precum am făcut.

22. În toate zilele pământului sămănătura și săcerișul, frigul și căldura, vara și iarna, noapte și zioa nu să vor odihni.//

+Ecli 43.  
12.

/Ham

## Cap 9.

Dumnezeu pre Noe și fiii lui blagoslovește și toate jigăniile împreună cu peștii spre hrană le dă, însă oprindu-i de sânge; legătura între Dumnezeu și /oameni că nu să vor mai aduce ape de potop, cu curcubeu să întărește. De Noe beat rāzind, fiul său Ham, întru Hanaan fiiu să blastămă, iară Sit și Iafet să blagoslovesc.

1. Și au blagoslovit Dumnezeu pre Noe și pre feciorii lui și au zis cătră ei: + creșteți și vă înmulțiți și u<m>pleți pământul.

1 Paral.

1. 5.

2. Și groaza voastră și cutremurul să fie preste toate jiviniile pământului și preste toate pasirile ceriului, cu toate care să mișcă pre pământ, toți peștii mării supt mâna voastră s-au dat.

3. Și tot ce să mișcă și e viu + va fi voao spre mâncare; ca niște legumi verzi le-am dat voao toate.

4. + Fără numai carne cu sânge să nu mâncați.

5. Că sângele sufletelor voastre l-oi cerca din mâna tuturor fierilor și din mâna omului și din mâna bărbatului și a fratelui său oi cerca sufletul omului.

‡<s-au născut> (?)

+1 Par. 1.17.

6. Oricine + va vărsa sânge omenesc, să va vărsa sângele lui, că după chipul lui Dumnezeu s-au făcut omul.

7. + Iară voi creșteți și vă înmulțiți și întrați pre pământ // și-l umpleți.

8. Și aceste au zis Dumnezeu cătră Noe și cătră feciorii lui cu dânsul.

9. Iată, Eu voi pune legătura Mea cu voi și cu săminția voastră după voi.

10. Și cătră tot sufletul viu carele este cu voi: precum în pasiri, așa în dobitoace și în jiviniile pământului, tuturor care au ieșit din corabie și tuturor fierilor pământului.

11. + Oi pune așezământul Mieu cu voi și nu să va mai ucide tot trupul cu apele potopului, nici va mai fi după aceasta potop răsipind pământul.

12. Și au zis Dumnezeu: acest sămn de pace, carele dau între Mine și între voi și între tot sufletul viu carele este cu voi în neamuri vecinice,

13. Arcul Mieu oi pune în nori și va fi sămn de pace între tine și între pământ.

14. + Și, când voi acoperi ceriul cu nori, să va arăta arcul Mieu în nuori

15. Și-Mi voi aduce aminte de pace Mea cu voi și cu tot sufletul viu, carele trup întărește și nu or mai fi apele potopului să șteargă tot trupul.

16. Și va fi arcul în nuori și-l voi vedè și-Mi voi aduce aminte de pacea vecinică carea s-au făcut între

*Dumnezeu și între tot sufletul viu a tot trupul carele este pre pământ.*

17. *Și au zis Dumnezeu cătră Noe: acesta va fi sămnu de pace carele am rânduit între Mine și între tot trupul pre pământ.//*

18. *Și era feciorii lui Noe carii au ieșit din corabie: Sim, Ham și Iafet. Iară / acesta este tatăl lui Hanaan.*

19. *Acești trei feciori sânt a lui Noe și dintr-acești trei s-au prăsit toată sămânța omenească preste tot pământul.*

20. *Și au început Noe bărbat de câmp a lucra pământul și au sădit vie.*

21. *Și bând vin, s-au îmbătat și s-au golit în cortul său.*

22. *Carea văzând Ham, tatăl lui Hanaan, adecă rușinea tătâne-său a fi golit, au vestit la doi frați ai săi afară.*

23. *Iară Sit și Iafet ș-au pus platoșea în umerile sale și, mergând îndărăpt, au acoperit rușinea tătâne-său și fețele lor era întoarse și partea bărbătească a tătâne-său nu o au văzu<t>.*

24. *Și deșteptându-să Noe din vin și înțelegând cele ce-i făcuse fiul său cel mai mic,*

25. *Au zis: Blăstămat să fie Hanaan, slugă slujilor va fi fraților săi.*

26. *Și au zis: Bine e cuvântat Domnul Dumnezeul lui Sit, să fie Hanaan slugă lui.*

27. *Să lășască Dumnezeu pre Iafet și să lăcuiască în sălașele lui Sit și să fie Hanaan slugă lui.*

28. *Și au trăit Noe după potop, ani trei sute cincizeci.*

29. *Și s-au plinit toate zilele lui, ani noao sute cinzeci și au murit.*

### Cap 10.

*Neamurile fiilor lui Noe carele s-au împărțit după potop, linbile și au răsărit toți cei muritori.//*

1. *Aceste sânt neamurile feciorilor Noe: Sit, Ham și Iafet și s-au născut lor fii după potop.*

2. Feciorii lui Iafet: Gomer și Magog și Madan și Iavan și Tuvâl și Masoh și Tiras.

3. Iară feciorii lui Gomer: Aschenez și Rifat și Togorma.

4. Iară feciorii lui Iavan: Elisa și Tarsis, Cheftim și Dodanim.

5. De la aceștia s-au despărțit ostroavele limbilor prin țările sale, fieștecarele după limba sa și după familiile sale în neamurile sale.

6. Iară feciorii lui Ham: Hus și Mesraim și <P>ut și Hanaan.

7. Feciorii lui Hus: Sava și Evila și Savata și Regma și Savataha. Feciorii lui Rigma: Sava și Dadan.

8. Iară Hus au născut pre Nemrod; acesta au început a fi puternic pre pământ.

9. Și era mare vânătoriu înaintea Domnului; pentru aceea au ieșit zicătoare: ca Nemrod tare vânătoriu înaintea Domnului.

10. Și au fost începutul împărăției lui Vavilonul și Arah și Ahad și Halanie în pământul Sinaar.

11. Din pământul acela au ieșit Assur și au zidit Ninivea și ulițele cetății și Hale

12. Și Resen între Ninive și Hale. Aceasta este cetate mare.

13. Iară Mesraim au născut pre Ludim și Anamin și Laavim, Netuim//

14. Și Fetruim și Hassuim, din carii au ieșit Filistei și Caftorim .

15. Iară Hanaan au născut pre Sidon, întâiul său născut, Eteul

16. Și Evuzelu și Amoreul, Ghergheseul,

17. Eveul și Aracheul, Sineul

18. Și Aradiul, Samareul și Amatiul. Și după acestea s-au înprăștiat neamurile hananeilor.

19. Și au fost hotarale lui Hanaan despre Sidon Gheraram, până la Gazat și până la Sodoma și Gomora și Adaman și Sivoim, până la Lessa.

20. Aceștia sânt fiii lui Ham în rudenii și în limbi și în neamuri și în țări și în sămințele sale.

21. Și din Sim, ̸ tatăl tuturor fiilor lui Ever și din Iafet, fratele cel mai mare s-au născut.

22. +Fiii lui Sim: Elam și Assur și Arfaxat și Lud și Aram.

23. Fiii lui Aram: Us și Ul și Ghefter și Mis.

24. Iară Arfaxad au născut pre Salli din carele au răsărit Ever.

25. Și s-au născut lui Ever doi fii: numele unuia, Falig, pentru că în zilele lui s-au împărțit pământul; și numele fratelui său, Ectan.

26. Carele Ectan au născut pre Elmodad și Salef și Asarmoft <și> Iare

27. Și Aduram și Uzal și Dicla

28 Și Eval și Avimail, Sava

29. Și Ofir și Evila și Iovav. Toți aceștia, fiii lui Ietan.

30. Și au fost lăcașul lor de la Misa până la // Sifar , muntele despre răsărit.

31. Aceștia fiii lui Sit după rudenii și limbi și țări, semințiile sale.

32. Aceste familiile lui Noe după neroadele și neamurile sale. De la acește s-au împărțit sămințiile pre pământ după potop.



## **ÎMPREJURĂRILE CIRCULAȚIEI LEGENDEI DESPRE LUPTA LUI LADISLAU CU TĂTARI (1343-1365)**

**OVIDIU PECICAN**

**ZUSAMMENFASSUNG. Die Umstände des Umlaufs der Legende über den Kampf Ladislaus mit den Tartaren (1343-1365).** Der Verfasser hebt die Schrift "Der Kampf Ladislaus mit den Tartaren" als Quelle für die kirchliche Geschichte der Siebenbürger Rumänen hervor. Auf dieser Grundlage versucht er, einige Aspekte der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Siebenbürgischen Fürstentum nachzuvollziehen.

### **1. Introducere**

*Lupta lui Ladislau cu tătarii* este o scriere legendară cu caracter hagiografic, care pretindea că evocă fapte istorice incontestabile, și care a circulat printre români pe la jumătatea secolului al XIV-lea. Că a ajuns să se bucure de credit o dovedește includerea ei în compilații ulterioare, cum ar fi așa-numitul *Hronic bulgăresc* (13-13); fiind folosită ca referință documentară în compilații legendar-istorice precum *Legenda originii maramureșenilor* (1343-1359) și *Gesta lui Roman și Vlahata* (1390-1410).

Spre deosebire de celelalte scrieri istorice românești de expresie slavonă pomenite mai sus, legenda despre *Lupta lui Ladislau cu tătarii* este unicul text unde protagonistul este un sfânt militar catolic și maghiar. Chiar dacă el este văzut ca învingător al tătarilor în numele creștinătății, această calitate nu era, în sine, suficientă pentru a convinge mediile românești, de "schismatici", așadar de credință răsăriteană (ortodoxă) să accepte cu inima deschisă celebrarea unui asemenea sfânt.

Se pune, de aceea, întrebarea: în ce împrejurări, unde și de ce a dobândit *Lupta lui Ladislau cu tătarii* rezonanță printre românii din regatul maghiar? Paginile de față vor încerca să răspundă, fie și numai în parte, acestei interogații.

## **2. Scrisoare a papei Clement al VI-lea către regele Ungariei Ludovic**

Pentru a înțelege contextul istoric dat voi invoca un document de epocă. Este vorba despre scrisoarea trimisă din Avignon, la 17 octombrie 1345, de papa Clement al VI-lea, regelui Ludovic d'Anjou al Ungariei. Iată textul:

"Clement, episcopul etc., preaiubitul întru Hristos fiu Ludovic, ilustrul rege al Ungariei, mântuire etc.

Cum de o bucată de vreme a ajuns la auzul nostru de păstor al scaunului apostolic prin dări de seamă îmbucurătoare întru Domnul vestea că Acela care luminează cu lumina sa pe tot omul ce vine în această lume a luminat prin revărsarea harului său într-atâta mintea românilor ce locuiesc în părțile Transilvaniei, ale Țării Românești și cele ale Sirmiiului (aici: Severinului – *n. ed.*) din Ungaria, încât unii din ei au ajuns să cunoască drumul adevărului, prin îmbrățișarea credinței catolice – prin care se deschide celor credincioși poarta împărăției cerești – scuturând și lepădând de la ei cu totul sămânța schismei și celelalte rătăcirii cu care dușmanul mântuirii omenești ținuse împresurate inimile lor, iar alții dintre dâștii, pătrunși de strălucirea luminii de sus, se pregăteau să facă același lucru, iar noi care – deși cu vrednicie neîndestulătoare ținem pe pământ locul Aceluia care caută ca toți să se mântuie și care vrea ca nimeni să nu piară, îngrijindu-ne de mântuirea românilor și bucuroși de lățirea credinței catolice, am luat măsuri să se îndrepte felurite scrisori de ale noastre potrivite acestui scop, fie deschise, atât către tine, fiule preaiubit, cât și către scumpa noastră fiică întru Hristos, Elisabeta, regina Ungariei, ilustra ta mamă, precum și vrednicului de cinstire frate ale nostru, episcopul de Oradea, precum și către nobilii bărbați: Alexandru al lui Basarab și către alți români, atât nobili cât și oameni de rând, și anume, către Nicolae mai marele de Remetea (Bihor), către Ladislau voievodul de Bivini (= Beiuș), către Stanislau de Syprach (neidentificat), către Aprozze (= Ambrozie) voievodul de Zopus (= Lăpuș) și Nicolae, voievod de Auginas (neidentificat), precum și către frații din ordinul minorităților așezați pe acele meleaguri, și să se trimită prin iubiții tăi fii Francisc de Castro Flebis și Bonifilius de Cesena din ordinul sus-pomenit scrisorile al căror cuprins se află în însemnarea alăturată.

Deoarece însă, după cum am înțeles, tu fiule preaiubit, prinzând bănuiala a sus-numitei scrisori, ai pus să fie luate de la acei frați și ai poruncit să

fie oprite, până ce te vei încredința că sunt adevărate, noi, voind ca să lămurim înălțimea regească în privința lor adevărim prin cuprinsul celor de față că aceste scrisori, al căror cuprins e trecut, după cum se spune mai sus, în însemnarea sau caietul de hârtie alăturat scrisorii de față, sunt adevărate și au fost date de noi cu buna noastră știință. De aceea te rugăm înălțimea ta regească și o îndemnăm stăruitor întru Domnul ca, poruncind să li se înapoieze acelor frați scrisorile amintite, tu, ca un principe cucernic și catolic, înflăcărat de râvna credinței, să mijlocești prin silința grijei tale, ca ele să ajungă și să-și poată avea fericita lor urmare.

Dat la Avignon, în a șaisprezecea zi înainte de calendele lui noiembrie, în anul al patrulea al păstoririi noastre<sup>1</sup>.

Din cuprinsul scrisorii papale rezultă mai multe lucruri importante pentru înțelegerea circumstanțelor istorice din acel moment. Întâi de toate, sunt menționați mulți români care au îmbrățișat religia catolică. Ei sunt identificabili atât în Transilvania, cât și în Țara Românească și Banat. Aflând despre acest rezultat notabil al prozelitismului catolic datorat, fără îndoială, activității franciscanilor (se pomenesc "frații din ordinul minoriților așezați pe acele meleaguri"), papa Clement al VI-lea a trimis doi emisari ai săi în regiune. Sunt doi franciscani italieni și misiunea lor este să ducă scrisorile papei atât nobililor, cât și unora dintre oamenii de rând convertiți de curând.

Printre destinatari se numărau voievodul Țării Românești Alexandru, fiul lui Basarab Întemeietorul (cel care, după adoptarea ortodoxiei, va fi cunoscut cu numele de Nicolae), apoi "mai marele de Remetea" și voievodul Ladislau de Bivini - ambii feudali bihoreni -, voievodul Ambrozie de Lăpuș, în Maramureș. Papa viza așadar, după cum rezultă din document, Țara Românească, Banatul, Bihorul și Maramureșul, adresându-se unor conducători români din aceste zone care trecuseră de curând la catolicism. Dintr-un alt unghi de vedere se cere ținut seama și de faptul că enumerarea destinatarilor ține cont și de importanța fiecăruia dintre cei cărora li se scria, ordinea fiind, după toate probabilitățile, una descrescătoare, în raport cu rangul nobiliar. Așadar, după menționarea în capul listei a lui Alexandru, domnitorul care stăpânea teritoriul cel mai întins ca un soi de "guvernator" al regelui maghiar înzestrat cu o largă autonomie (probabil mai largă decât îi convenea suveranului), sunt înșirați ceilalți nobili. Chiar dacă "mai marele" de Remetea va fi fost tot un voievod, la fel cu Ladislau de Bivini sau cu Ambrozie, este probabil

---

<sup>1</sup> *Documente privind istoria României*, veacul XIV, vol. IV (1341-1350), seria C: Transilvania, București 1955, p. 266, doc. 372.

că jurisdicția sa ori poziția ocupată de el în regat îl îndreptăteau să apară primul după Alexandru pe lista papei<sup>2</sup>.

### **3. Motivele interceptării corespondenței dintre papă și nobilii români de către Ludovic d'Anjou**

Scrisorile au ajuns însă doar la unii dintre adresanți. În Ungaria oamenii regelui i-au oprit pe Francisc de Castro Flebis (Francesco della Citté-di-Pieve) și pe Bonifilius de Cesena (Buonfiglio da Cesena), confiscând corespondența papală ca fiind suspectată – pretindeau ei – de fals. Printre epistole se aflau și trei adresate expres regelui însuși și mamei sale, regina Elisabeta, ca unora care guvernau regatul de care toate provinciile vizate în celelalte scrisori, dar și episcopul de Oradea. Acestea, la rândul lor, erau: unele, deschise, altele închise. Cuprinsul lor putea fi, prin urmare, accesibil oamenilor regelui din prima clipă. Și totuși ele au fost oprite, ca unele ce păreau suspecte. Ce conțineau ele? Știm tot din documentul papei Clement că erau "potrivite acestui scop", anume acela al răspândirii catolicismului printre români. Prin urmare misivele papale conțineau laude pentru cei deja convertiți și încurajări urmate de promisiuni de mântuire pentru cei care nu o făcuseră încă.

Totuși, regele a oprit corespondența papală din drumul ei către destinatar. Ce putea avea Ludovic d'Anjou la 1345 împotriva receptării unui asemenea mesaj de către românii din Țara Românească, Banat, Bihor și Maramureș? Din textul documentului emis de cancelaria papală rezultă că unii dintre adresanți au primit scrisorile (cel puțin regele însuși, dar probabil că și

---

<sup>2</sup> Nicolae Iorga, *Istoria românilor, III: Ctitorii*, București, 1993, p.158: "Se pomenește în documente pe lângă Alexandru și numele altor 'vlahi români', dintre cari unul, Nicolae, e intitulat 'prinț' și anume de 'Remecha' – poate fi Râmnicul Vâlçii, unde va fi stat un omonim după numele lui Nicolae Alexandru, acesta putând fi Nicolae voievod de 'Anginas', interpretat ca Argeș -, dar nu se poate desluși sigur așezarea lui Vladislav de *Bivinis*, a lui Seneslav de *Sypprach* și a lui 'Aprozia' (Oprișa) de *Zapus*, cel dintâi fiind, după un cercetător al vieții românilor din apusul Ardealului, un voievod de Beiuș".

Fie că se identifică 'Remecha' cu Remetea din Bihor, fie că s-ar identifica cu Râmnicul Vâlcea, cum propunea Iorga, personajul rămâne unul proeminent, pentru poziția căruia titlul voievodal nu pare potrivit. Prinț sau "mai mare", într-o lectură mult mai vagă, însă totuși sugestivă, el indică poziția lui Nicolae în ierarhia vremii: mai mic decât Alexandru al Țării Românești, însă peste voievozii ce stăpâneau Beiușul sau Lăpușul.

În ce mă privește, cred că identificarea cu Remetea este mai plauzibilă, prezența printre destinatarii scrisorilor a episcopului de Oradea pledând pentru ideea că toți românii pomeniți mai departe în text urmau să intre sub jurisdicția lui.

mama sa, poate chiar și episcopul de Oradea) iar alții nu (Alexandru și ceilalți români). Atitudinea lui Ludovic d'Anjou sa lasă deci explicată printr-o pretinsă adversitate îndreptată – deja - împotriva lui Alexandru al Țării Românești. Chiar dacă ar fi urmată identificarea localităților propusă de N. Iorga, nu toți românii pomeniți acolo s-ar subordona domnitorului de la Curtea de Argeș. Nemulțumirea regelui viza, prin urmare, însuși faptul adresării în mod direct de către papalitate a unor scrisori supușilor săi români convertiți la catolicism.

Contextul este cel al pregătirii și înfăptuirii unor expediții antitătărești la est și la sud de Carpați, în anii 1345-1346<sup>3</sup>. În cadrul acestora, regele Ungariei nu a întâmpinat nici o defecțiune din partea Țării Românești ori a supușilor săi români. Și totuși, scrisoarea papei Clement al VI-lea îl surprinde pe suveranul angevin cenzurându-i corespondența cu românii, asupra căreia, de altfel, îl informase direct chiar în momentul expedierii ei. Fără îndoială, regele maghiar nu voia ca Alexandru să stabilească cu curia papală raporturi pe care să nu le medieze curtea din Buda<sup>4</sup>. De ce? Pentru că se considera suveranul de drept al Țării Românești, văzând în Alexandru un vasal care îi datora ascultare. Concluzia care se impune este că reconcilierea dintre Alexandru și Ludovic d'Anjou s-a petrecut nu cu mult înaintea campaniilor antitătărești comune, în chiar anul 1345<sup>5</sup>, cenzurarea corespondenței papale

<sup>3</sup> Șerban Papacostea, *Geneza statului în evul mediu românesc*, ed. a II-a, București, 1999, p. 165-166: "Deschisă în 1340 în cnezatul Halici, prin acțiunea regelui Cazimir al Poloniei, sprijinit de oastea ungară, ofensiva antitătără a cuprins curând și spațiul românesc. După succesele înregistrate la începutul domniei lui Ludovic de Anjou, în 1345-1346 de expedițiile transilvane la răsărit și sud de Carpați, care au avut ca rezultat o nouă extindere a puterii regalității ungare în aceste teritorii, un al doilea val ofensiv, în anii 1352-1354, a redus dominația tătară în spațiul românesc la o zonă restrânsă a litoralului pontic..."; *Ibidem*, p. 256: "Reconcilierea dintre Ludovic de Anjou și Nicolae Alexandru, domnul Țării Românești, și cooperarea lor în lupta împotriva tătarilor au făcut posibilă respigerea dominației Hoardei de Aur din regiunea Dunării de Jos, în urma campaniilor din 1345 și 1346".

<sup>4</sup> Interpretarea îi aparține Mariei Holban, Contribuții la studiul raporturilor dintre Țara Românească și Ungaria angevină (Problema stăpânirii efective a Severinului și a suzeranității în legătură cu drumul Brăilei), în *Din cronica relațiilor româno-ungare în secolele XIII-XIV*, București, 1981, p. 141-142.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 46: "Interpretând, într-un moment de criză acută a raporturilor sale cu Țara Românească (ianuarie 1365), acordul realizat cu Nicolae Alexandru, Ludovic amintește în termeni generali convenția (*pacta*) încheiată cu 20 de ani în urmă". Înțelesă stricto sensu, această aserțiune trimite și ea la anul 1345. S-ar putea însă ca trimiterea să vizeze, mai larg, intervalul anilor '40 ai secolului al XIV-lea. Documentul în Hurmuzaki, I/2, p. 92-93; DRH, D, I, p. 78-80.

cu românii catolicizați având loc puțin mai înainte de consumarea actului împăcării<sup>6</sup>.

De curând, Daniel Barbu era de părere că anul împăcării lui Ludovic cu Alexandru trebuie să fi fost 1344<sup>7</sup>. Însă nu este de crezut, mi se pare, că urmarea imediată a reconcilierii putea fi un act de ostilitate regală cum este cenzurarea scrisorilor, mai cu seamă că regele avea nevoie de colaborarea lui Alexandru în campaniile antitătărești plănuite. Pe de altă parte, a presupune că papa putea reveni cu rugămintea de a se trimite scrisorile sale destinatarilor abia după un an și ceva de la inițierea corespondenței către românii convertiți este, de asemenea, puțin plauzibil. Iată de ce susțin posibilitatea ca reconcilierea să se fi petrecut în cursul anului 1345, cu relativ puțină vreme înainte de 17 octombrie 1345 (poate în vară ori chiar în toamna timpurie a aceluși an).

Șerban Papacostea consideră că "Apropierea Țării Românești și a lui Alexandru de papalitate, în condițiile date, a fost ... una dintre consecințele înțelegerii sale cu Ludovic"<sup>8</sup>. S-ar putea însă ca acest fapt să se fi petrecut până în 1345 fără intermedierea suveranului de la Buda, ba chiar și împotriva voinței lui. Pe de o parte, din scrisoarea papei se înregistrează printre rânduri muștrarea adresată de pontif lui Ludovic d'Anjou pentru lipsa de bunăvoință față de actul convertirii românilor la catolicism. Oricât de atent ar fi fost exprimată, nemulțumirea capului Bisericii romano-catolice este una reală. Pe de altă parte, istoriografia a consemnat suspiciunea tânărului rege al Ungariei față de papă personal și de alți ierarhi ai Bisericii catolice din regatul său, referindu-se exact la momentul istoric surprins în paginile de față<sup>9</sup>. Nu cumva această

<sup>6</sup> Pentru relatările împăcării vezi *ibidem*, p. 45-46, inclusiv n.29, unde se redau cele două versiuni păstrate până astăzi: cea din cronica lui Thuroczy și cea din *Letopisețul cantacuzinesc*. În versiunea maghiară, Alexandru s-a oferit de bună voie pentru împăcare, în timp ce letopisețul românesc notează că actul a fost o consecință a unei campanii militare inițiate de Ludovic împotriva domnului Țării Românești.

<sup>7</sup> D. Barbu, Sur le double nom du prince de Valachie Nicholas-Alexandre, în *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Age*, București, 1998, p. 104 și n. 7 trece în revistă propunerile anterioare și crede că împăcarea s-a produs în 1344.

<sup>8</sup> Șerban Papacostea, *op. cit.*, p.47.

<sup>9</sup> Maria Holban, *op. cit.*, p.142: "... Raporturile regelui cu papa nu erau lipsite de asperități și bănuieli. Tensiunea sporise cu prilejul numirii lui Galhard de Carceribus (strângătorul dijmelor papale din Ungaria) la episcopia din Veszprem împotriva voinței regelui. De aceea cad pe rând în bănuiala regelui toți cei însărcinați de el cu câte o misiune la curtea papală. În 1345 episcopul Vitus de Nitra, fostul episcop al Milcoviei între 1322 și 1334, se dezvinovățește că n-a lucrat contra regelui. În anul următor este bănuie episcopul Grigore al Cenadului (acest "om rău cu numele de Grigore") că l-ar fi vorbit de rău pe rege înaintea papei, care afirmă solemn că niciodată acesta nu i-a spus că acel rege ar fi prost (*stultum*), neputincios (*impotentem*), sărac (*pauperem*) și urât de ai săi (*et suis gentibus odiosum*). Misiunea lui la papă avusese loc în 1345".

atitudine bănuitoare se datora demersurilor papale în care regele nu fusese cointeresat și consultat? Dacă ar fi așa, atunci poate că ar trebui rectificată interpretarea lui Șerban Papacostea, observându-se că, tocmai dimpotrivă, convertirea la catolicism a lui Alexandru prin intermediul emisarilor direcți ai papalității (franciscanii) a creat premisele unei reconcilieri a acestuia. Nu poate fi întâmplător că, începând de la sfârșitul anului 1345, ambasadele lui Ludovic la curtea Țării Românești l-au avut drept actor principal pe Dumitru, episcopul de Oradea, o figură a Bisericii catolice și nu un curtean laic.

#### **4. Dumitru, episcopul catolic de Oradea și lumea catolică românească**

În orice caz, trecând la un alt aspect al problemei, trebuie spus că atmosfera momentului era încărcată de ideea războiului împotriva păgânilor tătari și este de presupus că în acest sens s-a făcut și necesara propagandă. În mediile ardelenesti ale românilor catolicizați, (după cum s-a putut constata anterior, destul de întinse – chiar dacă nu populate integral de o populație românească de credință catolică), s-a născut cu acest prilej legenda înfrângerii tătarilor de către regele Ladislau.

Așezați sub jurisdicția episcopului de Oradea<sup>10</sup>, după cum o sugerează documentul papal, românii catolici din Bihor și Maramureș, ca și cei din Țara Românească și Banat, se aflau într-un contact direct cu orașul de pe Criș care se pregătea să devină centrul propagandei religioase puse în slujba figurii regelui sanctificat.

---

<sup>10</sup> Conform Mariei Holban, *op. cit.*, p. 141-142, în anul 1345 a fost numit episcop de Oradea Dumitru. "Numirea episcopului s-a făcut la 15 iulie 1345. Sfințirea lui nu a putut să aibă loc mai înainte de 24 octombrie 1345, întrucât scrisoarea papei, autorizând sfințirea episcopului poartă data de 27 august, și mai e urmată după două luni de alta cu data de 24 octombrie".

Conform lui Daniel Barbu, *op. cit.*, p. 104 și n. 5 – atunci deja, sau ceva mai târziu – Țara Românească a fost plasată de Alexandru sub autoritatea spirituală a unui sufragane al episcopului Transilvaniei care, în consecință, o administra *jure dyocesano*. În sprijinul acestei afirmații este invocată mărturia lui Vladislav cuprinsă în *DRH*, D, 1, nr. 56, p. 98, actul din 25 noiembrie 1369. Cum, deci, textul care menționează situația respectivă emană dintr-o epocă posterioară și cum el nu este suficient de precis, nu se poate spune dacă realitatea istorică invocată acolo privește deja anul 1345 ori o perioadă ulterioară acestui moment. În orice caz, Țara Românească se va replia în afara bisericii catolice începând cu 1359 când Alexandru îi întemeiază mitropolia ortodoxă într-un complex care este cel al cruciadei lui Ludovic pornită contra "schismaticului" Ștefan Uroș (toamna lui 1358-1359).

La rândul său, noul episcop catolic al Oradei, Dumitru, va fi un cunoscător al mediilor românești nu doar din Ardeal, ci și de peste munți. El a fost ambasadorul regelui la curtea Țării Românești în repetate rânduri - imposibil de precizat câte -, vreme de zece ani (1345-1355)<sup>11</sup>. Persoanele pe care le cunoștea în mediile românești au fost deci, atât de rang aulic, cât și desprinse din rândul nobilimii bihorene, maramureșene și, probabil, bănățene. Acestea îl calificau pe episcopul Dumitru în tratarea unor chestiuni istorice precum campaniile "antitătărăști" ale regilor maghiari din trecut și îl făcea și exponentul prin excelență al cultului moaștelor lui Ladislau cel Sfânt, a căror depozitară era catedrala catolică orădeană.

Fără îndoială că legarea figurii lui Ladislau cel Sfânt de ideea cruciadei antitătărăști a găsit în episcopul Dumitru și anturajul său un emisar și un mediu favorabil.

În împrejurările catolicizării unui număr semnificativ de români cu puțină vreme înainte de 1345, legarea de această tematică propagandistică a noilor sosiți în rândurile catolicilor s-a făcut prin introducerea în ansamblul narativ deja conturat a temei contribuției esențiale a românilor la victoria maghiară asupra tătarilor. Tema va apărea, foarte probabil, pentru întâia oară, în *Legenda originii maramureșenilor*. Deocamdată însă, rolul capitlului orădean și al episcopului Dumitru a fost acela de a adapta legenda lui Ladislau cel Sfânt la nevoile politico-militare și ideologice ale momentului, transformându-i pe cumanii vremurilor apuse în tătari.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 142, n. 71.



## **TENDINȚE DE INSTITUȚIONALIZARE A ASISTENȚEI SOCIALE MODERNE ÎN ROMÂNIA**

**GHIZELA COSMA**

### **ZUSAMMENFASSUNG. Tendenzen der Institutionalisierung der modernen Sozialfürsorge im zwischenkriegszeitlichen Rumänien.**

Unsere Untersuchung bezieht sich auf ein Thema, das in den Arbeiten zum Modernisierungsvorgang des zwischenkriegszeitlichen Rumänien seltener behandelt wurde. Im Bereich der Sozialfürsorge bringt dies den Übergang von der Wohltätigkeit zur modernen Sozialfürsorge mit sich. Wir beabsichtigen, diesen Übergang aus der Sicht der Rolle des Staates in diesem Bereich zu verfolgen, so wie sie sich in der Gesetzgebung der Zeit widerspiegelt, aber auch in der Tendenz zur Professionalisierung dieser Tätigkeit. Nicht in letzter Reihe verfolgt unsere Untersuchung die Veranschaulichung der Art und Weise, in der die von der lokalen Verwaltung unternommene Fürsorge- und Pflgetätigkeit den Vorgang der Institutionalisierung der modernen Sozialfürsorge widerspiegelte. In diesem Sinne unternahmen wir Fallstudien, wobei wir uns auf die Tätigkeit des Fürsorgeamtes aus Cluj konzentrierten.

In Rumänien gab es bis zum ersten Weltkrieg keine einheitliche Organisation für die Regelung der Sozialfürsorge seitens des Staates. Mit der Gründung des Ministeriums für Arbeit und Sozialfürsorge werden in dessen Rahmen die Grundlagen für eine allgemeine Direktion der Sozialfürsorge gelegt. Ihr Zweck wurde durch das Gesetz vom 20. April 1920 und die Regelung für die Anwendung des Gesetzes aus dem Jahre 1922 festgelegt. Die Allgemeine Direktion der Sozialfürsorge organisierte, leitete und kontrollierte die gesamte Tätigkeit der Sozialfürsorge.

Im erwähnten gesetzlichen Rahmen wurden zwei Tätigkeitsrichtungen erarbeitet: eine durch die Anleitung und Kontrolle der Tätigkeit der privaten Fürsorge, die andere durch Schaffung eigener Organisationen und Stiftungen, dort, wo die private Fürsorge nicht in der Lage war, die bestehenden Erfordernisse auf den Handlungsrichtungen der Sozialfürsorge zu decken. Die erste Tätigkeitsrichtung setzte sich unter den Bedingungen durch, in denen im Bereich der Fürsorge die Tätigkeit aus privater Initiative in der gesamten Zwischenkriegszeit sehr wichtig blieb, sowohl durch die Anzahl der Gesellschaften als auch durch die finanziellen Mittel im

Vergleich zu den Budgetvorrichtungen des Staates. 1935 waren in Rumänien 951 Institutionen sozialer Fürsorge tätig, davon 830 private, deren Budget 65% der Summe darstellte, die das Gesamtbudget aller Institutionen sozialer Fürsorge bildete. Das Ministerium hatte das Recht zur Gründung, Überwachung und Auflösung aller Gründungen und Stiftungen, deren Zweck die Sozialfürsorge war. Keine Gesellschaft, Verein oder Stiftung konnte ohne die Zusage des Ministeriums funktionieren. Die Einführung von typisierten Statuten für Wohlfahrtsgesellschaften, die Einführung von typisierten Registern und Bilanzformularen auf dieser Ebene, die Verpflichtung der Gesellschaften, jährlich Berichte an die Direktion der Sozialfürsorge zu schicken, sind einige der Maßnahmen, durch die eine wirksame Kontrolle über die Verwaltung und Nutzung der Fonds der Gesellschaften unternommen wurde. Der Staat verpflichtete sich, die private Initiative zu fördern, indem er geldliche Unterstützung bot, jedoch die Art und Weise ihrer Nutzung genau kontrollierte. Hinzu kam die Kontrolle der Aufrufe an die öffentliche Fürsorge. Das Gesetz von 1923 und die 1927 veröffentlichte Regelung ihrer Anwendung setzten die Normen fest, nach denen man sich an die öffentliche Fürsorge wenden konnte.

Andererseits sollte der Staat Institutionen und Dienste sozialer Fürsorge allgemeinen Interesses fördern und unterstützen. Die Direktion der Sozialfürsorge hatte die Aufgabe, Maßnahmen in diesem Sinne zu ergreifen. Durch Gesetzgebung wurde auch der Beitrag der Kreise und Gemeinden zu diesem Zweck festgesetzt. In der Regelung von 1922 waren deutliche und detaillierte Angaben enthalten: die Kreise und Gemeinden waren verpflichtet, die Tätigkeit der Sozialfürsorge finanziell zu unterstützen, die Tätigkeit von spezialisierten Institutionen zu finanzieren. Sie hatten in ihren Budgets, mit der vorangehenden Zusage der Allgemeinen Direktion der Sozialfürsorge, die nötigen Summen für die Erfüllung dieser Aufgaben vorzusehen.

Die Tendenz des Staates, sich in der Fürsorgetätigkeit als Urheber und Koordinator der öffentlichen wie privaten Unternehmungen durchzusetzen, äußerte sich gleichzeitig mit einem Vorgang der Professionalisierung des Sozialdienstes. Wie auch andernorts entsteht dieser Vorgang einerseits in Verbindung mit der hygienistischen Strömung, in der er seine Rolle und Auffassung durchzusetzen versucht, andererseits im philanthropischen Schmelztiegel, wobei zwei Modelle entstehen: der Pflegeschwestern und der Sozialassistentinnen. In Rumänien wurde das erste Institut für Pflegeschwestern in Cluj 1919 gegründet, wobei auch hier das angelsächsische Modell der besuchenden Krankenschwestern übernommen wurde. Eine bedeutende Aufmunterung in diesem Sinne kam aus der Ärztwelt und manchen philanthropischen

Gesellschaften. Am Ende des vierten Jahrzehnts funktionierten zwei Schulen für Pflegeschwestern in Bukarest, je eine in Cluj und Iași. Hinzu kamen die Schule für Pflegeschwestern der Gesellschaft "Prinz Mircea", die Schule für Erzieherinnen "Pia Brătianu", beide in Bukarest. Bis 1937 boten diese 500 Absolventinnen. Sie waren für die Durchführung sanitärer und sozialer Maßnahmen ausgebildet worden, mit vorwiegend vorbeugender und erzieherischer Rolle, im Bereich der sozialen Pflege und Fürsorge.

Gegen Ende des dritten Jahrzehnts äußert sich die Tendenz der Trennung der beiden Tätigkeiten – der Pflege und Fürsorge – voneinander, der Definierung ihrer Identität, der besonderen Kompetenzen, der Professionalisierung der Sozialfürsorge deutlich. Diese erhält einen "reinen" sozialen Charakter, um sich von den ärztlichen und ärztlich-sozialen Aspekten loszutrennen. Auch im Falle dieses Berufes, wie auch andernorts übrigens, trugen mehrere Faktoren zu seiner Durchsetzung bei. Eine bedeutende Rolle kam der privaten Initiative, dem "Christlichen Verein der rumänischen Frauen", zu. Es fehlte auch die Rolle der weiblichen Persönlichkeiten nicht. Veturia Manuilă, die aus den Vereinigten Staaten zurückkehrte, wo sie sich in Sozialfürsorge spezialisiert hatte, beschäftigte sich mit der Organisierung dieser Schule. Die Initiative wurde von Persönlichkeiten der Zeit unterstützt, wie Dimitrie Gusti oder Iuliu Moldovan.

Bis 1936 stellte die Höhere Schule für Sozialfürsorge 26 Diplome und 24 Studienzeugnisse aus. Das vierte Jahrzehnt kann als die Anfangszeit dieses Berufes betrachtet werden, der ein Tätigfeld gemäß den gesetzlichen Bestimmungen über die Entwicklung der Sozialfürsorge und das Entwicklungsniveau deren institutionellen Rahmens ausschließlich im städtischen Milieu fand. Auf dem Lande verflochten die Pflegeschwestern weiterhin die Pflege- und Fürsorgetätigkeit miteinander.

Das Sanitäts- und Pflegegesetz vom 14. Juli 1930 setzte die Tätigkeit der Sozialpflege und -fürsorge auf neue Grundlagen, indem deren Deszentralisierung betont und neue Institutionen gegründet wurden; das Gesetz nahm sich vor, die Lösung der Probleme der Sozialpflege und -fürsorge in ihrer Gesamtheit zu lösen, die unter der alten Gesetzgebung fragmentarisch behandelt worden waren. Indem es das Pflegesystem der Fürsorge mit dem vorbeugenden vervollständigte, schuf das Gesetz auf dem Lande das Pflegehaus und die sanitäre Verwaltungsamt und in den Städten das Pflegeamt, drei neue Institutionen, die die Tätigkeit eines spezialisierten Personals erforderten: der Hygienearzt, die Pflegeschwester und die Sozialassistentin. Somit wurde die Institution des Pflegeamtes ein Teil des Lebens der Großstädte, Munizipien oder Kreishauptstädte. Dieses sollte alle Fragen der Sozialpflege und -fürsorge übernehmen, die den

Gemeinden zukamen. Der Gesetzgeber rechtfertigte die Gründung und Organisierung der Pflegeämter durch den Mangel eines Tätigkeitszentrums für verschiedene Fragen der Pflege und Fürsorge im städtischen Milieu. Das Gesetz sah die Funktionierung des Amtes mit vier Abteilungen vor: Verwaltung, nationale Pflege, Sozialfürsorge und Wohnungspflege, wobei die Pflege- und Fürsorgetätigkeit von spezialisiertem Personal wahrgenommen wurde. Das Amt benutzte das lokale Budget. Außer diesem konnte die lokale Verwaltung kein anderes Amt mit ähnlicher Zweckbestimmung unterhalten.

Obwohl die Ausarbeitung von Regelungen dieser Ämter zu erscheinen verspäteten, auch wegen der aufeinanderfolgenden Änderungen auf Ebene des Ministeriums, begannen diese Institutionen ihre Tätigkeit in manchen Städten. 1938 funktionierten 10 munizipale Pflegeämter. In Ermangelung eines Funktionierungsreglements der Ämter, das das Gesetz eingehender bearbeitete, fand dessen Anwendung nicht einheitlich statt. In diesem Zusammenhang wurden die Pflegeämter von Cluj und Braşov als Modelle hingestellt, da sie dem Buchstaben und dem Geiste des Gesetzes am nächsten standen.

Das Pflegeamt des Munizipiums Cluj wurde 1933 gegründet und erhielt 1937 ein Reglement. Im Rahmen des Amtes wurden drei Abteilungen gegründet: Verwaltung, nationale Pflege und Sozialfürsorge. Die gesamte Tätigkeit wurde von einem Hygienearzt geleitet, der zusammen mit den Abteilungsleitern den Tätigkeitsplan aufstellte und das Amt nach außen hin repräsentierte.

Aus dem Tätigkeitsbericht für 1933-1938 geht folgende Formel der technischen Organisierung hervor. Die Pfl egetätigkeit wurde von 10 Pflegeschwestern und drei Sozialassistentinnen wahrgenommen. Da sie die hygienisch-sanitäre Erziehung förderten, arbeiteten die Pflegeschwestern unmittelbar in Familien und Schulen. Die durchgeführte erzieherische Tätigkeit wurde in die Richtung der sozialen Hygiene kanalisiert und gliederte sich in die vorbeugende Medizin ein. Die Pflegeschwestern führten keine soziale Fürsorgetätigkeit durch, sie richteten bloß die identifizierten Unterstützungnehmenden zur Abteilung für Sozialfürsorge. Die Abteilung für Sozialfürsorge konzentrierte eigentlich die gesamte Tätigkeit in diesem Bereich. Die Fürsorge fand in mehreren Richtungen statt: gelegentliche Fürsorge, institutionelle Fürsorge und konstruktive Fürsorge, der die größte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Die gesamte Tätigkeit fußte auf der sozialen Ermittlung und der Lage des Unterstützungnehmenden. In der Abteilung wurde mit Indexkarteikarten gearbeitet, die die Namen der unterstützten Personen enthielten und die Art der gebotenen Fürsorge. Die Abteilung, in Zusammenarbeit mit den privaten Vereinen in Cluj, stellte eine Aufzeichnung aller Unterstützungnehmenden auf und

hatte eine zentrale Kartei mit allen Karten mit Angaben zu den aus verschiedenen Quellen erhaltenen Hilfeleistungen für die unterstützten Personen. In der Verwaltungsabteilung funktionierte ein Büroleiter von den Verwaltungsbeamten des Rathauses. Er erfüllte die Formen des unentgeltlichen Einganges, verschaffte Materialien und verwaltete die Depots des Amtes, leitete die Registratur und das Archiv, füllte zusammen mit dem Direktor die Formen bezüglich der Haushaltung aus. Diesbezüglich wurde diese organisatorische Formel als die beste angesehen, denn das Amt erhielt jährlich die ihm zuständige Summe aus dem Budget des Rathauses, aufgrund eines zu Beginn des Jahres aufgestellten Ausgabenplans; es verwaltete sie dann autonom, geschützt vor zahlreichen politischen oder Wahlbeeinflussungen, die mit der Fürsorge nichts gemeinsam hatten. Das Amt führte eine neue Art und Weise der Behandlung der Probleme der Pflege und Fürsorge ein, wobei sowohl der sentimentale und zufällige Charakter der privaten Initiativen ausgeschlossen wurden als auch die bürokratischen, administrativen Züge der offiziellen Fürsorge. Im ersten Fall spielte die Sozialfürsorge oft eine Nebenrolle und die durchgeführte Tätigkeit war oft auf die Konfession oder Nationalität ihrer Veranstalter beschränkt. Im zweiten Fall beschränkten sich die Behörden darauf, den laufenden Nöten der Armen durch Saisonhilfe entgegenzutreten, wobei Bürokratie und der Einfluß der Politik kennzeichnend waren. Die neuen Elemente, die diese neue Institution ins Stadtleben einführte, standen in erster Reihe mit der Neigung zur Professionalisierung, Rationalisierung und Zentralisierung dieser Tätigkeit in Verbindung.

In der so durchdachten und angewandten Form verursachte das Pflegeamt Cluj, wie in seinen Berichten unterstrichen wird, eine Steigerung der Wirksamkeit dieser Institution, die entsprechend neuer, wissenschaftlicher Maßstäbe betrieben wird. Eine Wandlung der Auffassung diesbezüglich ist in der Verringerung der Ausgaben für die Gelegenheitsfürsorge und in der Vergrößerung des Budgets für die konstruktive Fürsorge zu bemerken. Das Amt bewies seine Nützlichkeit auch durch die erreichten Ersparnisse, durch die Tätigkeit konstruktiver Fürsorge, besonders aber durch die Wirksamkeit seiner Ermittlungen, durch die nur jene ausgewählt wurden, die tatsächlich Hilfe benötigten. Im Bereich der Pflege wurde im Falle der beschützten Familien eine zweimal kleinere Kindersterblichkeit festgestellt.

Eine Rationalisierung der Tätigkeit wurde auch durch die Aufstellung der zentralen Kartei versucht, die eine Übersicht aller unterstützten Personen bot. Dies erwies sich auch als ein Versuch der Zentralisierung der gesamten staatlichen oder privaten Fürsorgetätigkeit. In der ersten Hälfte des dritten Jahrzehnts waren in Cluj 26 rumänische und minderheitliche Wohltätigkeitsvereine tätig. Mittels des Amtes wurde versucht, eine Formel der Zusammenarbeit

zu finden, die diese Unternehmungen zu einer wirksamen Tätigkeit hin leitete. Das Amt hatte den Wunsch, zu einem Solidarisierungs-, Zusammenarbeits- und Kontrollepunkt zu werden. Die Zentrale der Wohltätigkeitsvereine, die im Dezember 1933 mit dem Sitz im Pflegeamt gegründet wurde, erwies sich aber als nur vergänglich. Als sich die Frage der Ausarbeitung eines Reglements für die Zentrale gestellt wurde, wurde die Zusammenarbeit unterbrochen; sie geschah weiterhin mit verschiedenen Vereinen einzeln. Die Zusammenarbeit mit den privaten Wohltätigkeitsvereinen, die oft weniger aus der Sicht der Wirksamkeit als aus jener der Kontrolle aufgefaßt wurde, erwies sich als eine schwer durchführbare Absicht, die viel Diplomatie und Flexibilität erforderte.

Ein Überblick erlaubt uns schließlich festzustellen, daß das institutionelle Modell, das das Pflegeamt Cluj durchsetzte, zu einer neuen Betrachtungsweise der Frage der sozialen Pflege und Fürsorge gehört. Der Konservatismus, der in der Langsamkeit und der Art und Weise der Übernahme und Anpassung dieser Institution durch die öffentlichen Verwaltungssämter sichtbar ist, oder die Vorbehalte der privaten Vereine, die diese institutionelle Neuerung oft als ein Kontrollmittel und weniger als einen Rahmen zur Zusammenarbeit auffaßten, stieß in jener Zeit mit der Neigung zur Modernisierung zusammen, zur Professionalisierung und Rationalisierung der Sozialfürsorge, mit der Einbeziehung des Staates, die vom gesetzlichen Rahmen unterstützt wurde, der der Wohltätigkeit eine neue Behandlung der sozialen Probleme entgegenstellte, die der modernen Sozialfürsorge eigen ist.

Studiul nostru aduce în atenție o dimensiune mai puțin frecventată în abordările asupra procesului de modernizare a României interbelice. În sfera asistenței sociale, aceasta aduce trecerea de la caritate, la asistența socială modernă. Urmărim să reliefăm această evoluție prin prisma rolului asumat de stat în această sferă, oglindit în legislația vremii, dar și al tendinței de profesionalizare a acestei activități. Nu în ultimul rând, cercetarea noastră vizează ilustrarea modului în care activitatea de ocrotire și asistență, inițiată de administrația locală, a reflectat procesul de instituționalizare a asistenței sociale moderne. În acest sens, am recurs la strategia studiului de caz, concentrându-ne asupra activității Oficiului de Ocrotire din Cluj.

În România, până la primul război mondial, n-a existat o organizare unitară, de dirijare a activității de asistență socială de către stat. Odată cu înființarea Ministerului Muncii și Ocrotirilor sociale, se pun bazele în cadrul

acestui a unei direcții generale a Asistenței sociale<sup>1</sup>. Scopul ei, era definit prin legea din 20 aprilie 1920 și regulamentul de aplicare al legii elaborat în 1922<sup>2</sup>. Direcția generală a asistenței sociale organiza, conducea și controla întreaga acțiune de asistență socială. Aceasta îi viza pe toți cei care găsindu-se într-o stare fizică, morală sau materială de inferioritate, nu aveau posibilitatea de a se întreține și, prin urmare, aveau nevoie de îngrijiri, educație și ocrotire din partea societății, dar și pe aceia care, deși apti de muncă, trebuiau ajutați spre a-și găsi mijloacele de trai.

S-au conturat în limitele cadrului legislativ menționat, două căi de acțiune: una prin îndrumarea și controlul activității asistenței private, alta prin

<sup>1</sup> Pe parcursul deceniului al III-lea au mai intervenit unele modificări de natură administrativă. Ministerul a activat în forma prezentată până în aprilie 1922, când competența sa a fost extinsă și asupra problemelor de ordin sanitar. Prin legea publicată în Monitorul Oficial din 25 aprilie 1922, serviciile centrale și exterioare ale direcției generale a serviciului sanitar și serviciile ocrotirilor sociale din provinciile alipite, toate depinzând de Ministerul de Interne, precum și instituțiile de utilitate publică sau particulară cu caracter de asistență supuse prin diverse legi controlului Ministerului de Interne, au trecut sub controlul și autoritatea Ministerului Muncii și Ocrotirilor sociale, care de la acea dată își lua denumirea de Ministerul Sănătății publice, al Muncii și Ocrotirilor sociale. Formula apare ca una de compromis pe fondul unui proces integrator, reunind sub aceeași autoritate toate serviciile de stat, sau aproape toate ce tratau probleme de rezonanță socială. Legea pentru organizarea serviciului exterior sanitar din 28 oct 1922, prevedea că serviciile de asistență socială fără scop sanitar direct, treceau toate sub autoritatea direcției asistenței sociale din minister. Prin scindarea organizatorică a acestui minister la 23 noiembrie 1923, direcția asistenței sociale a intrat în structurile Ministerului Sănătății și Ocrotirilor sociale, Legea pentru organizarea acestui minister, din martie 1926, reinserând atribuțiile acesteia. În anul 1929 pe baza legii pentru organizarea ministerelor publicată în Monitorul Oficial din 2 august 1929, printr-o nouă fuziune, s-a constituit Ministerul Muncii, Sănătății și Ocrotirilor sociale, competența extinsă a ministerului acoperind și ocrotirea și asistența socială. (*Lege pentru crearea Ministerului Sănătății publice, al Muncii și Ocrotirilor sociale din 25 aprilie 1922*, în C. Hamangiu, *Codul general al României*, vol XIII-XIV, (1922-1926), București, p.66-67; *Lege pentru organizarea serviciului exterior sanitar din 28 octombrie 1922*, în *Ibidem*, p.360; *Lege pentru organizarea Ministerului Sănătății publice, al Muncii și Ocrotirilor sociale și pentru modificarea unor articole din Legea sanitară a Oficiului Național I.O.V. și Asistenței sociale din 23 mart. 1926*, în *Ibidem*, vol. XV-XVI (1926-1929), p.116; *Lege pentru organizarea ministerelor, din 2 august 1929*, în *Ibidem*, vol. XVII (1929), p.898-899, 903).

<sup>2</sup> *Lege pentru organizarea Ministerului Muncii și Ocrotirilor sociale (30 aprilie 1920)*, în C. Hamangiu, *op.cit.*, vol. IX-X, (1919-1922), p.329; *Regulament pentru punerea în aplicare a dispozițiilor din decretul-lege no. 1 879 din 26 aprilie 1920, publicat în "Monitorul Oficial" no. 21 din 30 aprilie 1920 privitor la organizarea Ministerului Muncii și Ocrotirilor sociale*, București, 1922, p.61-62

crearea unei organizări și așezăminte proprii, acolo unde asistența particulară nu reușea să acopere solicitările pe direcțiile de activitate ale asistenței sociale.

Prima cale de acțiune s-a impus în condițiile în care, în domeniul asistenței, activitatea din inițiativă particulară a rămas în întreaga perioadă dintre războaie foarte importantă, atât prin numărul societăților, cât și prin mijloacele financiare în comparație cu prevederile bugetare ale statului. Astfel, în 1935, în România funcționau 951 instituții de asistență socială, din care 50 erau de stat, 63 comunale, 8 județene și 830 particulare<sup>3</sup>. Numărul instituțiilor particulare implicate în sfera asistenței a crescut continuu, de la 164 în 1923, la 400 în 1925 și 830 în 1935<sup>4</sup>. De asemenea, în 1935, bugetul instituțiilor particulare reprezenta 65% din suma constituind bugetul tuturor instituțiilor de asistență socială<sup>5</sup>.

Ministerul avea drept de înființare, supraveghere și dizolvare a tuturor așezămintelor și fundațiilor având ca scop asistența socială. Nici o societate, așezământ sau fundație, nu putea funcționa fără prealabila autorizare a ministerului. Introducerea unor statute tip la nivelul societăților de binefacere, introducerea unor registre și formulare de bilanț tip la acest nivel, obligația societăților de a trimite anual dările de seamă la Direcția asistenței sociale, sunt câteva măsuri prin care se încerca un control efectiv asupra administrației și întrebuințării fondurilor societăților<sup>6</sup>. Statul se angaja să încurajeze inițiativa privată acordând subvenții, controlând însă îndeaproape modul lor de utilizare<sup>7</sup>. Instituțiile subvenționate erau împărțite în două categorii. Prima cuprindea un număr destul de redus de instituții, care aveau însă activitatea cea mai dezvoltată, și care, în același timp, erau în strânsă colaborare cu asistența de stat pe baza unor programe stabilite în comun, și pentru care, subvențiile s-au prevăzut nominal în bugetul Ministerului. În a doua categorie intrau instituții de asistență pentru care era prevăzută în buget o sumă globală, din care se repartizau ulterior subvenții, în raport cu activitatea instituțiilor de asistență<sup>8</sup>.

S-a adăugat controlul apelurilor la caritatea publică. Legea din 1923 și regulamentul de aplicare al acesteia, publicat în 1927, fixau normele după care

<sup>3</sup> *Anuarul Statistic al României 1939 și 1940*, București, 1940, p.226.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.225.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.228 (calcul pe baza datelor prezentate).

<sup>6</sup> *Regulament pentru punerea în aplicare a dispozițiilor din decretul-lege no. 1 879 din 26 aprilie 1920, publicat în "Monitorul Oficial" no. 21 din 30 aprilie 1920 privitor la organizarea Ministerului Muncii și Ocrotirilor sociale*, București, 1922, p.87-90.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.92-94.

<sup>8</sup> Eugen Botez, *Asistența socială, în Zece ani de politică socială în România, 1920-1930*, București, 1931, p.244



se putea face apel la caritatea publică. Autorizarea și controlul au fost date în sarcina Asistenței Sociale, care a organizat un serviciu special în acest sens. Colectele, sub diferite forme, erau autorizate de direcția generală a Asistenței sociale, serbările cu bilet de intrare plătit de prefecturi în județe, sau de primării. Autorizațiile se dădeau pe timp limitat, sau pe date anume fixate. La sigilarea cutiilor de chete asista un delegat al autorității administrative, ca și la deschiderea cutiilor, când se redacta procesul verbal cu rezultatul chetei. Persoanele care se implicau în aceste acțiuni posedau o legitimație. Listele de subscripție erau vizate de autoritatea administrativă. Se reglementa una din modalitățile cele mai utilizate de inițiativele particulare pentru întreținerea unor opere sociale<sup>9</sup>.

Alături de preocuparea de dirijare și control a inițiativelor private, statul se angaja el însuși să promoveze și să susțină financiar instituții și servicii de asistență socială, de interes general. Direcția de asistență socială era însărcinată să ia măsuri în acest sens. Pe de altă parte, prin legislație, s-a delimitat și contribuția județelor și comunelor la acest efort. În regulamentul din 1922, au fost cuprinse precizări clare și de detaliu, județele și comunele fiind obligate să susțină bugetar activitatea de asistență socială, să finanțeze funcționarea unor instituții de profil. Datorită evoluției descendente a bugetului asistenței sociale, obligațiile transferate asupra comunelor au devenit tot mai importante. Ele urmau să prevadă în bugetele lor, cu avizul prealabil al direcției generale a asistenței sociale, fondurile necesare pentru îndeplinirea acestora. Orașele reședințe de județ erau însărcinate cu finanțarea următoarelor instituții: officii de triaj, plasare și asistența la domiciliu a nevoiașilor, dispensare pentru copii, orfeline, cămine și cantine pentru copii săraci, băi școlare și băi populare, azile pentru bătrâni și infirmi, case de adăpost provizoriu și cantine pentru săraci. La nivel de județ, se prevedea funcționarea de orfeline și azile pentru bătrâni și infirmi. În comunele urbane reședințe și județe, toate demersurile de asistență urmau a fi gestionate prin birourile de asistență. Comitete de asistență se constituiau la aceste nivele, cu rol consultativ. În comunele urbane nereședințe și comunele rurale, aveau să se înființeze Oficii comunale de asistență, care puteau fi organizate în așa fel încât să poată servi și ca așezăminte de ocrotire și asistență. Mai multe comune se puteau asocia în astfel de inițiative, acolo unde nu existau resurse suficiente. Și la aceste nivele era prescrisă colaborarea cu

<sup>9</sup> *Regulament de aplicarea dispozițiunii legii pentru reglementarea și controlul apelurilor la contribuția benevolă a publicului, (Sanționat prin înaltul decret regal nr. 192 din 29 ian. 1927 și publicat în M.O. nr. 192 din 9 april. 1927), București, 1927;*  
Eugen Botez, *op.cit.*, p.245-249.

societățile particulare, subvenționarea unor inițiative. Paralel, autorităților li se puneau la dispoziție prin legislație, mijloacele de control a acestora<sup>10</sup>.

Tendința statului de a se impune în activitatea de asistență ca inițiator și coordonator al demersurilor publice cât și private, se manifesta paralel cu un proces de profesionalizare a serviciului social. Ca și în alte părți, fenomenul se naște pe de-o parte în legătură cu curentul igienist în care caută să-și impună rolul și concepția, și de asemenea, în creuzetul filantropic, creând două modele: al surorilor de ocrotire și al asistentelor sociale.

În România, primul Institut de surori de ocrotire a fost înființat la Cluj în 1919, preluându-se și aici modelul anglo-saxon al infirmierelor vizitatoare<sup>11</sup>. Un însemnat imbold în acest sens a venit dinspre lumea medicală. Trebuie menționat în acest context aportul pe care l-a adus la debutul acestei profesii și ulterior în clarificarea statutului său, Iuliu Moldovan. Societăți filantropice au contribuit și ele la promovarea acestei profesii. Legea din 1926 pentru organizarea Ministerului Sănătății publice, al Muncii și Ocrotirilor sociale și pentru modificarea unor articole din Legea sanitară a Oficiului Național I.O.V. și Asistenței sociale, prevedea crearea de școli de infirmiere vizitatoare de minister sau în colaborare cu societățile de asistență<sup>12</sup>. Se conta pe adoptarea în scurt timp a unei legi speciale pentru "Ocrotirea mamei și copilului", de la care se aștepta o dezvoltare instituțională care să amplifice cererea de personal specializat în domeniul ocrotirii<sup>13</sup>. La sfârșitul deceniului al IV-lea, funcționau două școli de surori de ocrotire la București, câte una la Cluj și Iași. Li se adăugau Școala de surori de ocrotire a Societății Principele Mircea, Școala de educatoare și puericultură "Pia Brătianu" - ambele din București. Până în 1937, acestea au dat 500 de absolvente<sup>14</sup>. Ele erau pregătite să execute măsurile sanitare și sociale, cu rol predominant preventiv și educativ, în domeniul ocrotirii și asistenței sociale.

<sup>10</sup> *Regulament pentru punerea în aplicare a dispozițiilor din decretul-lege no. 1 879 din 26 aprilie 1920, publicat în "Monitorul Oficial" no. 21 din 30 aprilie 1920 privitor la organizarea Ministerului Muncii și Ocrotirilor sociale*, București, 1922, p.79-87.

<sup>11</sup> Iosif Stoichiță, *Public Health in Transylvania after the Union*, București, 1945, p.16.

<sup>12</sup> *Lege pentru organizarea Ministerului Sănătății publice, al Muncii și Ocrotirilor sociale și pentru modificarea unor articole din Legea sanitară a Oficiului Național I.O.V. și Asistenței sociale din 23 mart. 1926*, în C. Hamangiu, *op.cit.*, vol. XV-XVI (1926-1929), p.133.

<sup>13</sup> O lege pentru ocrotirea muncii femeilor și minorilor a fost adoptată în aprilie 1928, și extinsă prin Legea sanitară și de ocrotire din 14 iulie 1930, care a delimitat mai clar prin prevederile sale domeniul ocrotirii mamei și copilului, sfera de acțiune pe această direcție, a surorilor de ocrotire. *Legea pentru ocrotirea muncii minorilor și femeilor din 13 aprilie 1928*, în C.Hamangiu, *op.cit.*, vol.XV-XVI, (1926-1929), p.1030; *Legea sanitară și de ocrotire, din 14 iulie 1930*, în *Ibidem*, vol.XVIII (1930), p.741-742

<sup>14</sup> C. Stănescu, Elisabeta Constante, *Asistența socială în România*, în *Enciclopedia României*, vol.I, București, p.532-533.

Spre sfârșitul deceniului al III-lea, apare evidentă tendința de separare a celor două activități - de ocrotire și asistență, de definire a identității lor, a competențelor specifice, și de profesionalizare a asistenței sociale<sup>15</sup>. Aceasta afișează un caracter social "pur", pentru a se detașa de aspectele medicale și medico-sociale.

Și în cazul acestei profesii, ca și în alte părți de altfel, mai mulți factori au concurat la afirmarea sa<sup>16</sup>. Un rol important a revenit inițiativei private, "Asociației creștine a femeilor române"<sup>17</sup>. Desfășurând o amplă activitate în sfera asistenței, conștientizând necesitatea unei organizări științifice a asistenței sociale, "Asociația creștină a femeilor române", a ajutat la deschiderea la 1 noiembrie 1929, a Școlii Superioare de Asistență socială "Principesa Ileana", punând la dispoziția școlii localul său și oferind burse pentru studențe<sup>18</sup>. Nu a lipsit rolul personalităților feminine care s-au angajat în profesionalizarea acestei preocupări. Inovația presupunea punerea pe picioare a unui conglomerat de opere sociale cu o concepție diferită de a carității, și voință de modernizare, dezvoltarea ideii că sectorul medico-social aparține femeii, care încearcă să combine asistență și educație, revendicând aceste acțiuni prin specificitatea lor feminină<sup>19</sup>. Veturia Manuilă, împărțăsea această viziune nouă asupra activității de asistență socială, pe care o vedea ca pe un tărâm pe care femeia putea să-și afirme adevărata vocație, și avea totodată obligația să activeze<sup>20</sup>. Revenită din S.U.A. unde s-a specializat în asistență socială, a intrat în legătură cu Asociația creștină a femeilor române, fiind solicitată de Principesa

<sup>15</sup> Sabin Manuilă, *Delimitarea concepțiilor de asistență socială*, în "Asistența socială. Buletinul Asociației pentru progresul asistenței sociale.", an VII, nr. 2, 1938, p.113-117; Natalia Popovici, *Collaboration des infirmières visiteuses avec les assistantes sociales*, in *L'Assistance sociale en Roumanie*, Bucarest, 1938, p.119-133.

<sup>16</sup> Brigitte Bouquet, *La professionalisation du service social (1900-1939): de la naissance dans le creuset philanthropique a l'integration dans les politiques sociales*, in *Philanthropies et politiques sociales en Europe (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris, 1994, p.213-225.

<sup>17</sup> Urmărind aplicarea modelului de susținere al femeilor tinere, oferit de asociațiile creștine ale femeilor din Franța, Anglia, S.U.A., "Asociația creștină a femeilor române" a luat ființă sub președinția de onoare a reginei Maria și sub conducerea președintei Maria Filipescu în noiembrie 1919. Însăși Principesa Ileana s-a inițiat în cadrul acestei societăți în munca socială și a acordat un sprijin important asociației. Organizația a primit personalitate juridică în 1923, creindu-și filiale la Constanța, Reșița, Timișoara, etc. Nathalie Slivici, *L'Association chrétienne des femmes roumaines*, în *L'Assistance sociale en Roumanie*, Bucarest, 1938, p.274, 277-278.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.283-284.

<sup>19</sup> Brigitte Bouquet, *op.cit.*, p.221.

<sup>20</sup> Maria Bucur, In Praise of Wellborn Mothers: On the Development of Eugenicist Gender Roles in Interwar Romania, în *East European Politics and Societies*, vol. 9, No.1, Winter, 1995, p.131-132.

Ileana să se ocupe de organizarea acestei școli<sup>21</sup>. Necesitatea creerii unei școli de asistență socială a preocupat și Institutul Social Român. Dimitrie Gusti însuși s-a numărat printre personalitățile marcante ale vremii, care au susținut ideea și s-au angajat în acțiuni concrete pentru transpunerea sa în practică, devenind după fondare, unul din membrii Comitetului de Patronaj al școlii. În 1932, Institutul Social Român a organizat o serie de conferințe de propagandă asupra principiilor asistenței sociale, pentru a face cunoscute obiectivele acestei școli și pentru a crea un curent favorabil<sup>22</sup>. Un sprijin important în favoare acestei întreprinderi a venit și de această dată dinspre Iuliu Moldovan, care la rândul său, a recunoscut necesitatea de a oferi posibilitatea de dezvoltare asistenței sociale<sup>23</sup>. Această idee apare bine fundamentată în opera sa de legislație sanitară. Legea din 1930, a promovat această profesie. Ea a delimitat activitatea de asistență de cea de ocrotire și a prevăzut măsuri ce stimulau pregătirea personalului specializat în asistență socială<sup>24</sup>.

Până în anul 1936, Școala Superioară de Asistență Socială a eliberat 26 de diplome și 24 certificate de studii<sup>25</sup>. Deceniul al IV-lea, poate fi considerat perioada de debut a acestei profesii, care a găsit câmp de acțiune în conformitate cu prevederile legale privind dezvoltarea asistenței sociale și nivelul de dezvoltare al cadrului instituțional al acesteia, exclusiv în mediul urban. În mediul rural, surorile de ocrotire continuau să combine activitatea de ocrotire și asistență<sup>26</sup>.

Legea sanitară și de ocrotire din 14 iulie 1930, a reșezat activitatea de ocrotire și asistență socială, accentuând descentralizarea acesteia și fundamentând instituții noi, propunându-și să ofere soluționarea în ansamblul lor a problemelor de ocrotire și asistență socială, abordate fragmentar în vechea legislație. Completând sistemul curativ de asistență cu cel preventiv, legea crea

<sup>21</sup> Veturia Manuilă, *L'Ecole superieure d'assistance sociale*, în *L'Assistance sociale en Roumanie*, București, 1938, p. 8.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.48-49

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.7-8.

<sup>24</sup> Art. nr. 219 al legii sanitare și de ocrotire din 14 iulie 1930, prevedea că: "Asistentele sociale se recrutează dintre absolventele școlii superioare de asistență socială "Principesa Ileana" din București. Numirea lor o face inspectorul general sanitar la propunerea medicului primar de județ (șef de municipiu), iar definitivarea după doi ani de stagiu, o face ministerul prin comisia administrativă". (Lege sanitară și de ocrotire din 14 iulie 1930, în C. Hamangiu, *op.cit.*, vol. XVIII, (1930), București, p.707).

<sup>25</sup> Certificatele de studii permiteau ocuparea cu titlu provizoriu a unui post de asistență socială. Aceste certificate nu ofereau posibilitatea titularizării pe care o obțineau absolventele cu diplomă ale școlii, după doi ani de activitate. (Veturia Manuilă, *op. cit.*, p.75-76).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.67.

în mediul rural Casa de ocrotire și Plasa sanitară, iar în mediul urban, Oficiul de ocrotire, trei instituții noi ce reclamau activitatea unui personal specializat: medicul igienist, sora de ocrotire și asistenta socială<sup>27</sup>. Astfel a intrat în viața marilor orașe, municipii sau reședințe de județ, instituția Oficiului de Ocrotire<sup>28</sup>. Acesta urma să gestioneze toate problemele de asistență socială și ocrotire care cădeau în sarcina comunei. Legiuitorul justifica înființarea și organizarea Oficiilor de ocrotire prin lipsa unui centru de activitate în diferite probleme de ocrotire și asistență în mediul urban<sup>29</sup>. Legea prevedea funcționarea Oficiului cu patru secții: administrativă, a ocrotirii naționale, asistenței sociale și ocrotirii locuințelor. În funcție de nevoi, Oficiile puteau să contopească una sau mai multe secții. Activitatea în domeniul ocrotirii și asistenței se realiza cu personal specializat<sup>30</sup>. Oficiul se întreținea din bugetele locale. În afara acestuia, administrația locală nu putea să întrețină nici un alt serviciu cu destinație similară<sup>31</sup>.

Deși elaborarea unui regulament al acestor Oficii a întârziat să apară, aceasta și grație succesivelor schimbări de la nivel de minister, în unele orașe, aceste instituții au început să funcționeze. În anul 1938 își desfășurau activitatea 10 Oficii de ocrotire municipale<sup>32</sup>. În lipsa unui regulament de funcționare al Oficiilor, care să detalieze prevederile legii, aplicarea ei nu s-a realizat într-o formulă unitară<sup>33</sup>. În acest context, Oficiile de ocrotire care ființau la Cluj și Brașov, erau promovate ca modele, fiind considerate cele mai apropiate de litera și spiritul legii<sup>34</sup>.

Oficiul de ocrotire al municipiului Cluj, a început să funcționeze în anul 1933, fiind dotat cu un regulament în 1937<sup>35</sup>. În cadrul Oficiului s-au constituit trei secții: administrativă, a ocrotirii naționale și asistenței sociale. Întreaga

<sup>27</sup> Petre Vlad, *Serviciul Sanitar și de ocrotire al municipiului Cluj. Raport de activitate pe anul 1936*, Cluj-Napoca, 1937, p.50.

<sup>28</sup> Lege sanitară și de ocrotire din 14 iulie 1930, în *loc.cit.*, p.696.

<sup>29</sup> Petre Vlad, *Serviciul Sanitar și de ocrotire al municipiului Cluj. Raport de activitate pe anul 1936*, Cluj-Napoca, 1937, p.50.

<sup>30</sup> Lege sanitară și de ocrotire din 14 iulie 1930, în *loc.cit.*, p.697.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Veturia Manuilă, *op.cit.*, p.59

<sup>33</sup> A se vedea rapoartele Oficiilor municipale publicate în *Asistența socială. Buletinul Asociației pentru progresul asistenței sociale*, an VII, nr.2, București, 1938, pp.61-108.

<sup>34</sup> La 1938 funcționau Oficii de ocrotire în orașele Arad, Timișoara, Cluj, Târgu-Mureș, Sibiu, Brașov, Ploiești, Craiova, Cernăuți și București. Veturia Manuilă, *Evoluția profesiei de asistentă socială, în Asistența socială. Buletinul Asociației pentru progresul asistenței sociale*, an VII, nr.2, București, 1938, p.42.

<sup>35</sup> Regulament pentru organizarea ocrotirii naționale și asistenței sociale în Municipiul Cluj, în *Buletinul Oficial al Municipiului Cluj*, an XII, nr.24, 1937.

activitate era condusă de un medic igienist care îndruma și stabilea împreună cu șefii de secții planul de activitate și reprezenta Oficiul.

Din Raportul de activitate pe anii 1933-1938, se desprinde următoarea formulă de organizare tehnică. Activitatea de ocrotire era gestionată de 10 surori de ocrotire și 3 asistente sociale. În cea mai mare parte, activitatea desfășurată de acestea era activitate de teren. Surorile de ocrotire erau repartizate pe circumscripții teritoriale, activitatea lor fiind dirijată și controlată de o soră șefă care conducea și statisticile secției. Și la secția de asistență socială, una din asistentele sociale conducea biroul și statistica, supraveghea azilul de bătrâne "Gregor Ana", repartiza anchetele curente, primea dependenții pentru consultații, stabilea colaborarea cu societățile de binefacere prin fișierul central al secției. Celelalte două asistente sociale împărțeau activitatea de organizare a serviciului de delicvenți minori la Patronaj și anchetele curente și studiul prostituatelor, colaborând cu Ambulatorul policlinic. Toate trei erau prinse în activitatea de asistență constructivă<sup>36</sup>.

Promovând educația igienico-sanitară, surorile de ocrotire lucrau în acest sens direct în familii și în școli. În 1936, fiecare soră de ocrotire activă într-o circumscripție teritorială de aproximativ 10 000 de locuitori. Ocrotirea familiei viza activitatea de propagandă educativă în familii. Ocrotirea prenatală, ocrotirea mamei și sugarului, ocrotirea copilului perșcolar, se realiza prin îndrumarea mamei, evidență, vaccinare, asistență medicală și socială la nevoie. Ocrotirea școlarilor, era urmărită atât prin activitatea în familii cât și în școli. Ocrotirea defectivilor, intra tot în competența surorilor de ocrotire. Combaterea bolilor sociale, viza în primul rând acțiuni de prevenire a îmbolnăvirilor de T.B.C., și chiar terapeutice, în familii în care s-au înregistrat îmbolnăviri. Activitatea cu caracter educativ desfășurată, era îndrumată în direcția igienei sociale și se încadra în medicina preventivă. Surorile de ocrotire nu desfășurau activitate de asistență socială, îndrumau doar spre secția de asistență socială dependenții identificați<sup>37</sup>.

Secția de asistență socială concentra de fapt întreaga activitate ținând de această sferă. Se ocupa de asistența familiei, internări gratuite în contul primăriei, al statului, prin certificate de pauperitate eliberate pe baza anchetei sociale, acorda medicamente gratuit, îi asista pe tuberculoși și familiile lor, contribuia cu anchetele de studiu la activitatea Ambulatorului Veneric al

<sup>36</sup> Raportul secției de asistență socială din Oficiul de Ocrotire al Municipiului Cluj, 1933-1938, în *Asistența socială. Buletinul pentru progresul asistenței sociale*, an VII, nr.2, București, 1938, p.51-52.

<sup>37</sup> Petre Vlad, *op.cit.*, p.52-64; Petre Râmneanțu, *Activitatea Oficiului de ocrotire din Cluj, pe anul 1939*, București, 1940, p.5-23.

municipiului și Institutului de educație corecțională pentru fete, organiza ajutorul de iarnă prin bucătării populare, cu lemne, haine, se ocupa de plasarea dependenților în diverse locuri de muncă, cu internarea bătrânilor și infirmilor în contul primăriei, în cele două azile din oraș, cu plasarea pe bază de anchete a copiilor părăsiți sau orfani în instituții specializate, cu efectuarea anchetelor sociale pentru triajul municipiului, organizarea serviciului de asistență al delicvenților minori pe lângă instanța de minori a tribunalului, în cadrele societății de Patronaj<sup>38</sup>. Asistența se desfășura pe mai multe direcții: asistența ocazională, asistența instituțională și asistența constructivă, căreia i se acorda cea mai mare însemnătate. Întreaga activitate avea la bază ancheta socială și cazierul dependentului. La secție se lucra cu fișe index, conținând numele persoanelor asistate și tipul de asistență oferit. Fișelor index le erau adăugate fișele de anchetă. Secția, în colaborare cu societățile particulare din Cluj, a realizat și a ținut evidența tuturor dependenților deținând un fișier central, fișele conținând informații cu privire la ajutoarele primite din surse diferite (primărie, societăți particulare) de persoanele asistate<sup>39</sup>.

Secția administrativă reprezenta legătura directă a Oficiului cu administrația primăriei. La secție funcționa un șef de birou dintre funcționarii administrativi ai primăriei. Îndeplinea formalitățile de internare gratuită, procura materiale și administra depozitele Oficiului, conducea registratura și arhiva, avea inventarul, îndeplinea cu directorul formalitățile referitoare la buget<sup>40</sup>. Din punct de vedere bugetar, această formulă organizatorică era considerată optimă, întrucât Oficiul primea anual suma alocată din bugetul primăriei, pe baza planului de cheltuieli elaborat la început de an, pe care o gestiona autonom. Astfel problemele birocratice erau rezolvate mult mai operativ, iar Oficiul era pus la adăpost de ingerințe dictate de interese politice și electorale, care nu aveau nimic comun cu asistența<sup>41</sup>.

Așa cum arăta la un moment dat Petre Vlad, Oficiul introducea un nou mod de tratare a problemelor asistenței și ocrotirii, recuzând atât caracterul sentimental și incidental al inițiativelor private cât și cel birocratic, administrativ, al asistenței oficiale. Oficiul își propunea mai mult decât aveau posibilitatea să ofere inițiativele private sau cele oficiale de până atunci. În primul caz, asistența socială juca frecvent un rol secundar, iar activitatea

<sup>38</sup> Raportul secției de asistență socială din Oficiul de Ocrotire al Municipiului Cluj, 1933-1938, în *Asistența socială. Buletinul pentru progresul asistenței sociale*, an VII, nr.2, București, 1938, p.46.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 47,52.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

desfășurată era limitată de multe ori de confesiunea sau etnia promotorilor săi. În al doilea caz, autoritățile administrative se mulțumeau să facă față nevoilor curente ale pauperilor prin ajutorarea sezonieră, caracteristic fiind birocratismul și influența politicianismului<sup>42</sup>. Elementele noi pe care această instituție le introducea în viața orașului, erau legate în primul rând de tendința de profesionalizare, raționalizare și centralizare a acestei activități.

În formula gândită și aplicată, Oficiul de ocrotire din Cluj a generat, așa cum se sublinia în rapoartele sale, o creștere a eficienței acestei activități, desfășurată conform unor standarde noi, științifice. O schimbare de concepție în acest sens se remarcă în scăderea cheltuielilor pentru asistența ocazională și creșterea a bugetului în favoarea asistenței constructive<sup>43</sup>. Oficiul și-a demonstrat utilitatea și prin economiile bugetare pe care le-a realizat. Până la organizarea Oficiului, întrebuințarea fondurilor se făcea de organele administrative ale primăriei și toate cheltuielile erau acumulate în timpul iernii, ca urmare a ajutoarelor de iarnă acordate. În 4 ani, Oficiul a realizat o scădere a cheltuielilor de la 3 000 000 lei la 2 000 000 lei, prin activitatea de asistență constructivă, dar mai ales prin eficacitatea anchetelor, prin care erau triați doar cei care aveau nevoie în mod real de ajutor<sup>44</sup>. Și alte rezultate în care se reflectă eficiența activității desfășurate, se pretează la evaluări statistice. În sfera ocrotirii, se constata o reducere a mortalității infantile, și în general, o mortalitate infantilă mai redusă în cazul familiilor ocrotite. Procentul copiilor ocrotiți a crescut anual, de la 56,1% în 1933, la 73,6% în 1938 din totalul copiilor născuți anual, iar la copiii ocrotiți s-a constatat o mortalitate infantilă de două ori mai mică decât la copiii neocrotiți<sup>45</sup>.

O raționalizare a activității s-a încercat și prin realizarea fișierului central, care oferea evidența tuturor persoanelor asistate. Aceasta s-a dovedit și o încercare de centralizare a întregii activități de asistență de stat sau privată, de coordonare. În prima jumătate a deceniului al III-lea, funcționau în Cluj, 26 de societăți de binefacere române și minoritare. Prin intermediul Oficiului s-a încercat găsirea unei formule de colaborare, care să orienteze aceste demersuri spre o acțiune eficientă. Declarațiile în sprijinul colaborării subliniau necesitatea suplinirii lipsei de control științific, de contact permanent cu realitatea socială ce caracterizau de multe ori acțiunile caritabile intermitente ale societăților,

<sup>42</sup> Petre Vlad, *op.cit.*, p.67-68.

<sup>43</sup> Raportul secției de asistență socială din Oficiul de Ocrotire al Municipiului Cluj, 1933-1938, în *Asistența socială. Buletinul pentru progresul asistenței sociale*, an VII, nr.2, București, 1938, p. 57.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>45</sup> Petre Râmneanțu, *op.cit.*, p.15.



evitării suprapunerii de ajutoare. Oficiul ar fi dorit să devină un punct de solidarizare, colaborare și control. Centrala societăților de binefacere înființată în decembrie 1933, cu sediul la Oficiul de ocrotire, nu s-a dovedit însă decât o operă efemeră. În momentul în care s-a pus problema elaborării unui regulament pentru Centrală, cooperarea a fost întreruptă, ea realizându-se în continuare, cu diferite societăți, individual<sup>46</sup>. Unele doamne se dedicau personal asistenței deschise, ofereau donații și se informau de la fișierul central. Între societățile cele mai eficiente s-au dovedit societatea "Sfânta Maria" a femeilor greco-catolice și societatea femeilor romano-catolice<sup>47</sup>. Cu colaborarea societății femeilor greco-catolice s-a deschis un cămin de zi și dispensar în cartierul Iris<sup>48</sup>. Percepută frecvent mai puțin în termenii eficienței și mai mult în termeni de control, colaborarea cu societățile caritabile private se dovedea o intenție greu de realizat, care cerea multă diplomație și flexibilitate.

O privire de ansamblu, ne permite să constatăm în final că modelul instituțional pe care l-a impus Oficiul de ocrotire din Cluj, se încadrează într-o nouă abordare a problemei asistenței și ocrotirii sociale. Conservatorismul, care transpune din lentoarea și maniera de adoptare și adaptare a acestei instituții de administrația publică, sau reticențele societăților particulare, care au perceput această inovație instituțională frecvent ca un mijloc de control și mai puțin ca un cadru de colaborare, s-a confruntat în epocă, cu tendința modernizatoare, de profesionalizare și raționalizare a asistenței sociale, susținută de cadrul legislativ, care opunea carității, filantropiei, o tratare nouă a problemelor sociale, proprie asistenței sociale moderne.

<sup>46</sup> Petre Vlad, *op.cit.*, p.66-68.

<sup>47</sup> *Raportul secției de asistență socială din Oficiul de Ocrotire al Municipiului Cluj, 1933-1938*, în "Asistența socială. Buletinul pentru progresul asistenței sociale", an VII, nr.2, București, 1938, p. 58.

<sup>48</sup> *Ibidem*; Petre Vlad, *op.cit.*, p.64.

## **BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ ÎN TIMPUL CLANDESTINITĂȚII. PRIVIRE ISTORICĂ GENERALĂ**

**SORIN MARȚIAN**

### **RÉSUMÉ. L'Eglise Roumaine Unie. Approche historique général.**

L'Eglise Roumaine Unie est née à la suite de l'union de la majorité orthodoxe de la Transylvanie avec Rome en 1700. C'est une Eglise Catholique de rite byzantin (oriental). L'Etat communiste, par son décret no.358/1 décembre 1948, a liquidé cette Eglise, faisant siens les biens meubles et immeubles, tandis que l'Eglise Orthodoxe entrait en possession de toutes les églises catholiques de rite oriental. La raison de l'acharnement tout à fait spécial du régime communiste contre l'Eglise Gréco-Catholique réside justement dans son appartenance à l'Eglise Catholique, qui la rend indépendante des ingérences de l'Etat. Les évêques gréco-catholiques, beaucoup de prêtres et fidèles ont été arrêtés parce qu'ils n'ont pas accepté leur intégration forcée dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine. Ainsi, l'Eglise Roumaine Unie est devenue pendant 40 années l'Eglise des catacombes, l'Eglise du silence.

Dès que la persécution a commencé, les gréco-catholiques ont essayé de résister, en invoquant le droit à la liberté religieuse. Ils ont organisé des centres de résistance où des prêtres clandestins célébraient la messe à l'occasion des rencontres secrètes. Cette activité, soutenue aussi par les groupes des "prêtres vagabonds", a continué jusqu'aux années 60, leurs familles en étant exposées aux représailles de la part de l'Etat.

Après l'amnistie générale de 1964, la vie de l'Eglise Unie s'est déroulée toujours dans les catacombes. Les messes étaient dites à voix basse dans des appartements privés, les rideaux tirés et le téléphone couvert, au risque d'avoir de graves ennuis avec la Sécurité communiste. Beaucoup de jeunes gréco-catholiques ont été ordonnés prêtres en secret. En effet, on constate dans cette période une détente dans la confrontation entre l'Etat et l'Eglise Roumaine Unie, la persécution en devenant plus douce, notamment par la suite des appels repetés faits par les officiels des pays occidentaux, par les membres de l'exil roumain gréco-catholique. La reprise des contacts avec Rome a permis que l'Eglise Roumaine Unie entre dans une nouvelle étape de son organisation clandestine.

Dans les années 80, le nombre des fidèles actifs dans les communautés clandestines croît, à la suite d'une relative tolérance de la part de l'Etat. Interdite encore, l'Eglise Roumaine Unie va résister jusqu'au 1989, le moment de la sortie des catacombes.

## **1. Statul comunist și Biserica Catolică (în special Biserica Greco-Catolică) în timpul persecuției**

Anul 1989 a adus schimbări remarcabile pe harta politică a Europei. Bătrânul continent a asistat în acel moment la prăbușirea sistemului comunist și la intrarea țărilor din Est într-o nouă perioadă, aceea a regimurilor democratice. România s-a angajat și ea pe drumul spre democrație, una din schimbările survenite în societatea românească fiind accesul la libertatea religioasă. Anul 1989 a marcat ieșirea din clandestinitate a Bisericii Greco-Catolice din România. Suprimată abuziv în 1948, ea a trăit 40 de ani în catacombe.

### **Mijloacele de persecuție și formele ei**

Vechea politică țaristă a "panslavismului" a fost urmată, o dată cu terminarea celui de al doilea război mondial, de expansionismul comunist sovietic. Acest expansionism a presupus impunerea unei uniformități doctrinare în întreg spațiul controlat de sovietici, între anii 1947-1949, schimbările structurale din societățile central-est-europene bazându-se pe modele staliniste (*Bucur 1998*, p.85).

Partidul Comunist este cel care a luat în România inițiativele menite să reducă țara la starea de obediență față de Uniunea Sovietică (*Istoria României 1998*, p. 490). În vederea acestui fapt, comuniștii au considerat de cuviință să intervină nu numai în sfera politicului, economicului și socialului ci și în cea culturală și spirituală. La 23 aprilie 1948, noua Constituție anihila, prin art. 27, principiul învățământului confesional (*Grossu 1992*, p.23). Alte două acte normative au avut consecințe negative pentru activitatea tuturor Bisericilor recunoscute, dar mai ales pentru Biserica Catolică de ambele rituri. Este vorba de Decretul- Lege nr. 176/2 august pentru reforma învățământului și Decretul- Lege nr.177/4 august pentru regimul general al cultelor (*Bucur 1998*, p.85-86). Se urmărea plasarea tuturor confesiunilor religioase ale țării sub controlul Statului, fără a le permite să întrețină legături cu alt cult, în afara jurisdicției românești. Pentru regim, adversarul principal era Biserica Catolică, în particular Biserica Greco-Catolică (Unită cu Roma). Legăturile acestei Biserici cu centrul catolicității, Roma, erau insuportabile pentru un sistem ce pretindea o dominație universală. Declarația făcută în acea epocă de primul secretar al Partidului Comunist, Gheorghe Gheorghiu-Dej, este semnificativă în acest sens: "Biserica Catolică este unicul obstacol ce a mai rămas în calea instalării definitive a unei democrații populare în România" (*Rance 1994*, p.40).

Beneficiind de ajutorul oferit de Biserica Ortodoxă Română, care îl avea în frunte pe patriarhul Iustinian Marina, regimul comunist a desființat Biserica Greco-Catolică, privându-i de libertate pe episcopii ei, pe preoți și pe cei rămași fideli credinței lor după 1 decembrie 1948, data publicării Decretului nr. 358 ce legifera această acțiune. Decretul guvernamental informa opinia publică despre dizolvarea de la sine a Bisericii Greco-Catolice și trecerea ei la Biserica Ortodoxă. Era vorba de acea "întoarcere acasă a fraților rătăciți" (*Grossu 1992*, p.32-33) atât de mult dorită de către patriarhul Iustinian Marina. S-a decis ca bunurile Bisericii astfel dizolvate să devină proprietatea Bisericii Ortodoxe și a Statului. În consecință, toate edificiile consacrate cultului (catedrale, biserici parohiale, capele) și toate instituțiile greco-catolice au fost ocupate de poliție în vederea predării lor Bisericii Ortodoxe.

Decretul de mai sus, al cărui caracter abuziv și violent este indiscutabil, a declanșat o persecuție de neimaginat împotriva tuturor celor care nu acceptau să "revină" în sânul Bisericii Ortodoxe. La 12 decembrie 1948, mai mult de 600 de preoți greco-catolici erau în închisoare, un sfert din clerul întregii Biserici Greco-Catolice (*Rance 1994*, p.53). Încă din 28/29 oct. 1948, toți episcopii greco-catolici au fost arestați. Această măsură a fost însoțită de o vastă campanie de presă ce avea menirea de a convinge preoții și credincioșii de oportunitatea trecerii lor la Biserica Ortodoxă. La 27 septembrie 1948 fusese expediată o invitație preoților greco-catolici din partea ministrului Cultelor, punându-i la curent cu o reuniune ce avea să aibă loc la Cluj în 1 octombrie același an, pentru a justifica "revenirea". Majoritatea preoților greco-catolici și credincioșii nu și-au abandonat Biserica lor. Urmând exemplul episcopilor, aproape toți greco-catolicii au refuzat să semneze apelul, fapt pentru care aceștia au fost amenințați, arestați, brutalizați de jandarmerie sau poliție (*Bucur 1998*, p.87).

Violența a dat naștere fricii generale, instaurându-se peste tot o atmosferă de teroare. Preoții și credincioșii erau amenințați cu deportarea în Siberia, unii au fost bătuți și torturați, alții au reușit să fugă și să se ascundă. Cum 80% din preoții greco-catolici erau căsătoriți, înțelegem angoasa care a pus stăpânire pe familiile acestora. Mai în tot locul, familiile preoților erau amenințate cu scoaterea în stradă și cu pierderea tuturor drepturilor în cazul refuzului de a semna "revenirea". Chiar și așa, doar un număr restrâns de preoți au semnat, de frică și în urma torturărilor la care au fost supuși (*Rance 1994*, p.45-46). În multe parohii, familiile sunt acelea care i-au sprijinit pe preoți să reziste presiunilor și să nu-și abandoneze credința.

### **Formele de rezistență și evoluția lor**

Credincioșii greco-catolici, preoții lor și episcopii (Ioan Suciu, administrator apostolic de Blaj, Traian Frențiu, episcop de Oradea, Vasile

Aftenie, vicar general al Bucureștilor, Alexandru Russu, episcop de Maramureș, Ioan Bălan, episcop de Lugoj, Iuliu Hossu, episcop de Cluj Gherla) au fost arestați, trimiși în judecată și condamnați de către tribunalele militare din Transilvania la ani grei de închisoare, pe baza unor învinuiri mai mult imaginare (*Prunduș-Plăianu 1994*, p. 156). Au fost întemnițați în cele mai grele închisori comuniste ale vremii, la Gherla, Sighetul Marmăției, Aiud, Pitești, Jilava, Râmnicul Sărat, Galați, Suceava, la Canalul Dunăre-Marea Neagră și în alte lagăre de muncă silnică.

Din primele momente ale declanșării persecuției, greco-catolicii au încercat să opună rezistență, revendicându-și dreptul la libertatea religioasă și cerând deschiderea bisericilor care le aparțineau. Însă guvernul Republicii Populare Române a reluat cu îndârjire represaliile. "Atât de puternică a ajuns persecuția încât era de ajuns un simplu denunț, chiar anonim, că un preot greco-catolic a servit în ascuns o Liturghie sau că un credincios ar fi asistat la o asemenea liturghisire că era imediat ridicat și întemnițat" (*Prunduș-Plăianu 1994*, p. 157). Cu toate acestea, Biserica Greco-Catolică nu a încetat să existe. În vara anului 1949 se aprecia ca această Biserică număra în clandestinitate peste 310.000 credincioși, 750 de preoți din care 500 încă liberi, diferite grupuri de rezistență activă putând fi identificate în Maramureș și Lugoj. Mai putem aminti și alte nuclee la Băița (jud. Satu Mare) și la Șimleul Silvaniei (*Bucur 1998*, p.91). În orașul Cluj și în localitățile învecinate existau grupuri de rezistență, organizate încă din octombrie 1948, la fel și în localitățile Feldru, Rebrîșoara, Sângeorz-Băi, Năsăud, Bistrița, Groși, Lăpușul Românesc. Practic, în toată Transilvania s-au organizat centre greco-catolice de rezistență. În fiecare localitate preoții clandestini celebrau liturghiile, improvizând altare în locuințele proprii sau ale credincioșilor, deplasându-se dintr-un loc în altul pentru a evita supravegherea autorităților. Unii se ascundeau în apartamentele prietenilor, alții s-au refugiat în munți (*Rance 1994*, p.53), constituindu-se în acele grupări ale "preoților vagabonzi" care țineau întâlniri secrete și celebrau Liturghia în ascuns. Ei au activat până în anii '60, familiile lor fiind de multe ori expuse unor atacuri și nedreptăți din partea Statului.

Rapoartele Securității atestau faptul că activitatea clandestină a greco-catolicilor era organizată și, în consecință, preoții și credincioșii erau supravegheați. Cei ce n-au îmbrățișat ortodoxia în 1948 și au reușit să rămână în libertate și-au găsit cu greu un loc de muncă, unii angajându-se în servicii, cu totul străine de menirea lor (*Prunduș-Plăianu 1994*, p.157). Unii preoți au preferat să aibă ocupații laice pentru a putea celebra în secret potrivit cultului căruia i-au rămas fideli (*Bucur 1998*, p.92).

### **De la confruntare la detensie – mijloace și forme**

Având exemplul sovieticilor, regimul de la București a amnistiat în primăvara anului 1953 unele categorii de deținuți politici, între care se numărau și unii preoți. Ca urmare a presiunilor venite din Occident, cu ocazia eliberării tuturor deținuților politici, în 1964, au fost eliberați și episcopii și preoții greco-catolici. Aceștia au putut cu greu să obțină o slujbă, pentru a-și câștiga existența trebuind să accepte la început servicii umilitoare. Mai târziu, au avut posibilitatea de a fi angajați în posturi de gestionari, contabili sau traducători (*Prunduș-Plăianu 1994*, p.157).

În această perioadă se constată o detensie în confruntarea dintre Stat și greco-catolici, persecuția devenind mai blândă, îndeosebi în urma apelurilor repetate trimise de oficialii țărilor occidentale, de către membrii exilului românesc greco-catolic. Reluarea legăturilor cu Roma a permis Bisericii Greco-Catolice să intre într-o nouă etapă a organizării ei clandestine (vezi mai jos).

În paralel cu acțiunea de strângere a semnăturilor în favoarea relegalizării Bisericii Greco-Catolice, acțiune coordonată de preoții din rezistență, se constată o intensificare a acțiunii pastorale clandestine: Liturghiile oficiate la domiciliul preoților sau credincioșilor numără sute de participanți, se fac înmormântări, într-un cadru restrâns, dar cu participarea credincioșilor greco-catolici, se predică, se organizează reuniuni ale greco-catolicilor animate de episcopii aflați într-o oarecare libertate, dar încă urmăriți. Spre exemplu, cardinalul Todea, episcop clandestin, va celebra în propria sa locuință începând cu 1979, fără a se mai ascunde, căci în acea epocă regimul încerca să găsească o ieșire în problema "uniatismului" propunând greco-catolicilor să se integreze în Biserica Romano-Catolică (*Rance 1994*, p.66).

În anii '80, numărul credincioșilor activi în comunitățile greco-catolice clandestine crește, ca urmare a unei relative toleranțe din partea organelor de Stat, mulți preoți liturghisind în propriile locuințe transformate în capele, prin pivnițe, subsoluri etc. Încă interzisă, Biserica Greco-Catolică din România va rezista până la 1989, momentul ieșirii din catacombe.

## **2. Biserica Romano-Catolică și Biserica Greco-Catolică în prima fază a persecuției (1948-1955)**

### **Desființarea Bisericii Greco-Catolice și persecuția politică**

Nedorind să se angajeze în slujba comunismului, Biserica Greco-Catolică a început să fie considerată ca dușmană a poporului (*BRU 250*, p.227). Apelul Mitropolitului Nicolae Bălan de la Sibiu, adresat credincioșilor greco-catolici pentru ca aceștia să treacă la Ortodoxie (13 mai 1948), denunțarea

Concordatului cu Vaticanul (17 iulie 1948), apelurile patriarhului Iustinian (24 mai, 6 iunie și 13 septembrie 1948), legile noi formulate și înlăturarea episcopilor uniți (3 și 17 sept. 1948) sunt acțiuni ce au marcat începutul persecuției acestei Biserici. Suprimarea ei este o consecință imediată a principiului excluderii confesionale care decurge din ideologia naționalistă a Bisericii Ortodoxe (Gillet 1997, p. 109). A existat un interes comun din partea Bisericii Ortodoxe și a Statului român în desființarea Bisericii Greco-Catolice. Biserica a profitat de "restabilirea" unității de credință, Statul a profitat de garanția unității și suveranității țării. Tot în această viziune s-a încercat transformarea Bisericii Romano-Catolice într-o Biserică națională, ea păstrând un statut special în timpul regimului comunist (Gillet 1997, p.113).

Pentru a se asigura neștirbită continuitatea Bisericii Române Unite, au fost numiți și consacrați în clandestinitate episcopi tineri, câte unul pentru fiecare eparhie, inclusiv vicariatul Vechiului Regat, cu reședința la București (Prunduș-Plăianu 1994, p. 154). Aceștia erau: Alexandru Todea, Ioan Chertes, Iuliu Hirțea, Ioan Ploscaru, Ioan Dragomir, pentru vicariatul Vechiului Regat Tit Liviu Chinezu. Au fost arestați și ei pentru că au continuat să-și desfășoare activitatea pastorală în ilegalitate. Așa cum afirmă și cardinalul Alexandru Todea, episcopii greco-catolici "au avut toți posibilitatea de a alege liberi, ca și toți preoții din rezistență, de a obține, în locul închisorii sau morții, libertatea și condiții sociale foarte bune cu prețul minciunii și al abandonului responsabilității față de Biserica lor. Ei au ales însă sacrificiul suprem pentru Dumnezeu și pentru poporul lor" (Rance 1994, p.60).

Statul nu admitea punerea în discuție a sistemului, considerat a fi infailibil. De aceea, contestarea unei decizii era o provocare de neiertat ce leza "interesele poporului". În această viziune, cei care au luat apărarea Bisericii Unite, care au cerut relegalizarea ei și care au activat în clandestinitate au fost considerați instigatori împotriva regimului. De aceea preoții și credincioșii din rezistență au fost judecați și condamnați pentru delikte politice și nu de conștiință (Bucur 1998, p. 98).

### **Persecutarea Bisericii Romano-Catolice până la recunoașterea ei (1955)**

În perioada interbelică Biserica Romano-Catolică era organizată în arhidieceza de București și patru dieceze sufragane: Alba Iulia, Satu Mare, Timișoara și Iași. Situația sa înainte de 1948 era destul de înfloritoare (Grossu 1992, p. 64). Și ea a fost supusă presiunii comuniste.

Prin decretul lege nr. 177/1948, Guvernul a hotărât că toate cultele religioase din țară vor putea funcționa legal numai în baza unui statut de

organizare aprobat (*Prunduș-Plăianu 1994*, p. 149). Cultul catolic de toate riturile din România a întocmit un statut comun, înaintat Ministerului Cultelor la 27 octombrie 1948 și semnat în numele episcopatului catolic de către episcopii Iuliu Hossu, greco-catolic, și Marton Aron, romano-catolic. Statutul nu a fost aprobat, Ministerul Cultelor comunicând Bisericii Romano-Catolice necesitatea de a opera niște modificări a mai multor articole, căci statutul trebuia să fie favorabil intențiilor regimului (*Grossu 1992*, p.65). Răspunsul dat de episcopul de Alba Iulia la 28 februarie 1949 a fost întocmit cu știrea și aprobarea Nunțiatunii Apostolice din București, el scoțând în evidență unitatea catolicismului din România. Cauza Bisericii Greco-Catolice a fost și ea pledată la data în care a fost formulat răspunsul, episcopii greco-catolici fiind deja arestați.

Trei episcopate catolice au fost desființate și titularii lor concediați (Alexandru Cisar, arhiepiscop de București, Augustin Pacha, episcop de Timișoara, Ianoș Scheffler, episcop de Satu-Mare). Cei doi episcopi acceptați de Stat (Marton Aron episcop de Alba Iulia, Anton Durcovici episcop de Iași) nu au rămas mult timp la postul lor. Marton Aron a fost arestat la 21 iunie 1949 și, trei zile mai târziu, Anton Durcovici a avut aceeași soartă (*Grossu 1992*, p. 65). În vara anului 1950, autoritățile au încercat să formeze o Biserică Catolică națională, ruptă de Papa, discuțiile purtându-se în acest scop cu episcopul greco-catolic Iuliu Hossu, care a refuzat această variantă.

S-a declanșat o cruciadă violentă și plină de ură împotriva episcopilor arestați și împotriva Sfântului Scaun, presa comunistă urmărind falsificarea informațiilor și divizarea catolicilor români de rit latin. În 4 iulie 1950, Ministerul Cultelor a trimis din partea sa un proiect de statut, dar numai pentru cultul romano-catolic, Biserica Greco-Catolică fiind exclusă. Proiectul respectiv interzicea legăturile Bisericii Romano-Catolice din România cu Roma și desființa drepturile Papei în organizarea Bisericii, Statul intervenind de acum în problemele acesteia.

În sfârșit, după multe discuții, în anul 1955, autoritățile române au comunicat episcopului de la Alba Iulia faptul că Guvernul ia cunoștință că Biserica Catolică din R.P.R. este organizată și activează conform canoanelor sale. Astfel, catolicii de rit latin au ajuns "tolerați" de Stat, în această "legalizare" parcurgând cei 41 de ani de dictatură comunistă (*Prunduș-Plăianu 1994*, p. 153).

### **Semnificația suspendării activității Nunțiatunii Papale**

Schisma în interiorul Bisericii Romano-Catolice, dorită atât de mult de Guvernul de la București, nu s-a produs, în ciuda unor defecțiuni și trădări din rândul credincioșilor. Rezultatele infructuoase ale propagandei anticatolice au determinat autoritățile să intenteze niște procese unor "trădători" români, inculpați mereu de crima de spionaj (*Grossu 1992*, p.67).



S-a început prin acuzarea Nunțiatunii Apostolice pentru că în spatele activității ei justiția comunistă vedea ascunzându-se un complot împotriva Statului, organizat de Monseniorul Gerald Patrick O'Hara și colaboratorii săi John Kirk și Guido del Mestri. În realitate, Nunțiatuna Apostolică de la București a avut un rol important în organizarea rezistenței greco-catolicilor, fapt care a determinat reacția autorităților care, în iunie 1950, au înscenat un proces menit să justifice expulzarea nunțiuului Gerald Patrick O'Hara la 4 iulie 1950 (*Bucur 1998*, p. 90-91).

### **3. Biserica Greco-Catolică clandestină și legăturile cu Roma fie prin Biserica Catolică fie prin exilul greco-catolic**

#### **Formele de ajutor politic, moral și material primite dinspre Roma**

Prima instituție care a luat atitudine față de metodele inumane folosite de autoritatea civilă și reprezentanții Bisericii Ortodoxe în scopul desființării Bisericii Greco-Catolice a fost Nunțiatuna Apostolică din București. Nunțiuul Apostolic, Gerald Patrick O' Hara, și-a fondat protestul său pe textul Tratatului de pace, semnat la 10 februarie 1947 la Paris, prin care România se obliga " să ia toate măsurile necesare asigurării libertății de cult tuturor persoanelor ce se găseau pe teritoriul ei" (*Popan 1976*, p.47). Tot acesta i-a hirotonit episcopi pe Iuliu Hirțea, Ioan Ploscaru și Ioan Dragomir, ajutând astfel Biserica Greco-Catolică în clandestinitate (*Grossu 1992*, p. 37).

În perioada în care toți episcopii catolici din România, uniți sau latini, erau în închisori sau muriseră deja în urma tratamentului aplicat, Papa Pius al XII-lea se adresa întregii Biserici din România prin intermediul Scrisorii apostolice "Veritatem Facientes", la 27 martie 1952. Textul acesteia venea în îmbărbătarea celor aflați în persecuție, amintindu-li-se că întreaga Biserică Catolică știe ce s-a întâmplat și se roagă pentru cei încercați de suferință. Papa Pius al XII- lea laudă curajul catolicilor români și dorința acestora de a nu-și părăsi credința (*Rance 1994*, p.54-56). Tot Roma este cea care a susținut Biserica Greco-Catolică pe parcursul anilor '60-'80, sensibilizând opinia publică occidentală în legătură cu soarta acesteia, încercând să stabilească un dialog cu Biserica Ortodoxă Română, cerându-i ei și Statului Român să ofere libertatea de cult și de exprimare greco-catolicilor. În același timp, diferite asociații catolice din Occident au sprijinit material comunitățile greco-catolice, în limitele destinderii oferite de Stat.

#### **Receptarea acestor forme de ajutor**

Comunitățile greco-catolice au putut să beneficieze de ajutoare materiale, venite din partea Bisericii Catolice sau din partea exilului greco-catolic, doar după relativa destindere apărută la sfârșitul anilor '60, datorită

unei conjuncturi internaționale. Cu ocazia unor excursii făcute în România, diferiți reprezentanți ai Bisericii Catolice au intrat în legătură cu preoți sau episcopi din clandestinitate, oferindu-le ajutor în bani și punându-i la curent cu tot ce se întâmpla în lumea liberă, inclusiv cu mersul dialogului catolic-ortodox care începea să se înfiripe. Din păcate, cu toate eforturile Romei, depuse în vederea unificării Bisericilor și comuniunii depline, autocefaliile ortodoxe au cerut să nu se mai încerce reînființarea Bisericilor Unite în țările în care acestea au existat, ca o condiție a acestui dialog (*Prunduș-Plăianu 1994*, p.162).

### **Detensia în relațiile cu Statul și reluarea legăturilor cu Roma**

La începuturile anilor 60, Statul și-a reorientat politica externă, închisorile politice deschizându-se în 1962, ultimii deținuți fiind eliberați în anul 1964. Se încerca o demistificare a instituțiilor culturale, mergându-se pe calea unui comunism național (*Bucur 1998*, p.99). Politica promovată de Sfântul Scaun în perioada de după Vatican II față de țările est-europene părea să relanseze dialogul dintre Biserica Catolică și regimurile comuniste. Speranțele greco-catolicilor români au crescut atunci când Sfântul Scaun a încheiat acorduri cu Ungaria (1964), Cehoslovacia (1965), însă vizitele efectuate de I. Gh. Maurer și N. Ceaușescu (1973) la Vatican nu au avut un rezultat favorabil Bisericii Române Unite (*Bucur 1998*, p. 99). Totuși, s-a observat o destindere în relațiile autorităților cu clerul unit, în sensul unei toleranțe față de practicarea clandestină a cultului. Nu s-a admis oficierea publică a slujbelor Bisericii Române Unite, dar cele săvârșite prin locuințe nu mai erau urmărite de Securitate ca înainte. Se părea că persecuția s-a terminat, acum urmând faza dialogului (*Prunduș-Plăianu 1994*, p.162). Destinderea se datora de fapt luptei popoarelor pe plan internațional pentru securitate și drepturile omului, începând cu conferința de la Helsinki (1975), la care a participat și Guvernul Român. La această conferință, Sfântul Scaun a pledat pentru respectarea libertății religioase, având probabil în vedere chiar situația Bisericii Greco-Catolice din România. Același lucru s-a întâmplat la reuniunile de la Belgrad (1977) și de la Madrid (1980-1981).

Preoții din emigrație au început să facă vizite în țară în acea perioadă, iar preoții din țară au făcut vizite în străinătate, îndreptându-se cu deosebire spre Cetatea Eternă. Astfel, ei au putut lua legătura cu prelații catolici, au prezentat Sfântului Părinte situația Bisericii lor, având posibilitatea să liturghisească în capela postului Radio Vatican, cuvintele lor de învățătură fiind o încurajare pentru toți credincioșii din clandestinitate. Legăturile cu Roma au permis trimiterea unor tineri la studii teologice în străinătate, în vederea

regenerării învățământului teologic și asigurării necesarului de preoți. Aceștia vor constitui de fapt viitoarele nuclee de organizare a Bisericii Greco-Catolice.

Alegerea Cardinalului Alexandru Todea în fruntea Bisericii Române Unite, la 14 martie 1986, a marcat o nouă etapă în organizarea ei, menită să o pregătească pentru ieșirea din catacombe.

### ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

1. *Istoria României 1998*, Mihai Bărbulescu, Denis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, București, 1998.
2. Bucur 1998, Marius Bucur, Situația Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) în perioada 1949-1964, în *Studia UBB, Theologia Catholica*, XLIII, 1, 1998, p.85-99
3. *Gillet 1997*, Olivier Gillet, *Religion et nationalisme. L'ideologie del'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le regime communiste* Bruxelles 1997.
4. *Grossu 1992*, Sergiu Grossu, *Calvarul României creștine*, Chișinău 1992.
5. *BRU 250*, x x x, *Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, Cluj-Napoca 1998.
6. *Popan 1976*, Flavio Popan, *Il martirio della Chiesa di Romania*, Urbana, 1976.
7. *Prunduș-Plăianu 1994*, Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și Ortodoxie românească.. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994.
8. *Rance 1994*, Didier Rance, *Roumanie. Courage et fidelite. L'Eglise greco-catholique unie. Temoignages*, Paris 1994.

## REFLECȚII PRIVIND RELAȚIA DINTRE STAT ȘI BISERICĂ\* O ABORDARE DIN PUNCT DE VEDERE GRECO-CATOLIC

NICOLAE GUDEA

**ZUSAMMENFASSUNG. Erwägungen über die Beziehung Staat-Kirche. Eine Behandlung vom griechisch-katholischen Standpunkt.** Im folgenden werde ich einige Begriffe bezüglich der Verhältnissen zwischen Staat und Kirche, mit einem Sonderblick auf die Beziehungen zwischen dem Staat und der Rumänischen Unierten Kirche (RUK), aufklären. Die Begriffe drücken einen persönlichen griechisch-katholischen Standpunkt aus, denn weder wurde ich zum Wortführer der RUK genannt, noch habe ich eine Forderung in diesem Sinne gestellt.

Da die Veranstalter des Symposiums keine Aufklärungen hinsichtlich der Arbeitsmethodologie gebracht und die geschichtliche Periode nicht begrenzt haben, werde ich, nach einer theoretischen Einführung, diese Begriffe in der Zeitspanne beginnend mit der Begründung des rumänischen Nationalstaates (1918) anwenden. Ich erkläre meine Wahl durch die Tatsache, daß es ab 1918 bis heute eine Stetigkeit der Beziehungen zwischen Staat und RUK gegeben hat.

***Darlegung der Gründe.***

***Staat und Kirche.*** a. Staat und Kirche: Gegensätze und Annäherungen; b. Kennzeichnung der Beziehungen Staat-Kirche in ihrer Entwicklung bis heute.

***Was ist die Rumänische Unierte Kirche (RUK):*** a. Ein Definitionsversuch der RUK im Rahmen der Universalkirche; b. Grundsätze der RUK in ihren Beziehungen zum Staat.

***Der Staat und die RUK in der Zwischenkriegszeit:*** a. Das politische Millieu und seine Massnahmen für und gegen die Kirche; b. Das orthodoxe Glaubensmillieu; c. Das nichtorthodoxe Glaubensmillieu; d. Die Erwiderung der RUK zu den staatlichen Massnahmen.

***Der Staat und die RUK in der kommunistischen Periode:*** a. Das politische Millieu und seine Tätigkeiten gegen die Kirche;

---

\* Lucrarea este varianta în limba română a unui text care a fost citit la sesiunea științifică "Biserica și Stat" din aprilie 2000. A mai apărut și o variantă în limba germană.

b. Das orthodoxe Glaubensmillieu; c. Das nichtorthodoxe Glaubensmillieu; d. Die Erwiderung der RUK.

**Der Staat und die RUK nach 1989:** a. Das politische Millieu und seine Tätigkeiten auf kirchliche Ebene; b. Das orthodoxe Glaubensmillieu; c. Das nichtorthodoxe Glaubensmillieu; d. Die Erwiderung der RUK. (auch in Einvernehmen mit den zeitgenössischen katholischen Regelungen).

**Einige Überlegungen zum Schluss.**

**Abkürzungen und Bibliographie.**

Die Grundsätze der RUK in ihren Beziehungen zum Staat entstanden und konkretisierten sich abhängig von dieser organisatorischen, dogmatischen und kulturellen Entwicklung.

Die RUK hat auf ihrem Wirkungsbereich verschiedene Staatsformen erlebt: das hauptsächlich kalvinistische siebenbürgische Fürstentum (als Bestandteil der Österreichischen Kaisertums), das reformist-katholische Habsburgerreich (nach dem Auslöschung der Selbständigkeit des Fürstentums), Ungarn als Teil Österreich-Ungarns (hauptsächlich katholisch, aber äußerst chauvinistisch) und Rumänien als hauptsächlich orthodoxer, einheitlicher Nationalstaat.

Die RUK war entlang seiner Geschichte innerhalb dieser Staaten nie eine Mehrheitskirche, sondern sie war eine minderheitliche, durch Zusammensetzung, Kultleben, Schule und Grundsätzliche vorzüglich rumänische Kirche, welche mehrere Beziehungstypen mit dem Staat überquert hat. Diese Beziehungen können folgendermassen charakterisiert werden: 1697-1781 von dem Integrierungsversuch zum Calvinismus bis zur Toleranz; 1781-1918 von Toleranz zu Schirmherrschaft und amtliche Anerkennung; 1918-1945 von der Anerkennung als Nationalkirche von historischen Bedeutung zur administrativen Abschaffung und staatlichen und konfessionellen Verfolgung (1945-1989); heute erlebt die RUK eine pax confessionum.

Vom Standpunkt der RUK gesehen, muss der Staat eine ursprüngliche Funktion bewahren, jene der Begünstigung der unbehinderten Entwicklung der individuellen Freiheiten, in dem er dafür die notwendigen Bedingungen schafft. Der Staat hat die gesetzliche Verpflichtung ein der Glaubensfreiheit günstiges Klima zu schaffen und zu erhalten, die Beachtung von verletzten konfessionellen Rechte zu versichern und aus der Religion kein Kriterium der sozialen oder rechtlichen Ungleichheit zu machen.

Die RUK, in deren Rahmen beginnend mit dem 18. Jhd. der "Dako-Romanismus", der "Romanismus" und die Nationalbewegung entstanden und sich entwickelten, kann die nationalistischen Thesen in der Gleichung Staat - Nation - Kirche nicht einschreiben. Die Kirche muss jedwelche Abweichung des politischen entscheidenden

Brandmarken, denn die chauvinistischen Auswüchse können in religiöse Empfindlichkeiten eine wichtige Eingebungsquelle finden.

Jedwelche Einstellung der Kirche in der Staatspolitik, jedwelche Beteiligung zu Massnahmen, die danach Trachten des konfessionellen Leben zu regeln, verwandeln die Kirche oder was für ein religiöses Phänomen immer in ein Werkzeug des Staates. Das bedeutet eigentlich die Verletzung der Glaubensfreiheit, der wesentlichen Menschenrechte welche die Kirche ausruft, anerkennt und hochschätzt.

### ***I. Expunere de motive***

În cele ce urmează voi trece în revistă câteva concepte în legătură cu relațiile între Biserică și Stat, cu specială privire la relațiile între Stat și Biserica Română Unită (Greco-Catolică) (prescurtat BRU). Conceptele au fost elaborate din punct de vedere "greco-catolic" personal, căci nu am fost numit nici purtător de cuvânt al Bisericii și nici nu am cerut acest lucru. Am considerat că e mai util să adun bibliografia, să compar textele, să critic și mai ales să relev pulsul real al societății (greco-catolice) în care trăiesc eu însumi și de care sunt legat indisolubil. Acest puls nu interesează acum ierarhia greco-catolică decât în mod relativ.

a. Pentru că organizatorii simpozionului (la care a fost citită lucrarea de față) nu au făcut precizări în legătură cu metodologia de lucru și nu au limitat perioada istorică voi prezenta aceste concepte din momentul existenței statului român național și unitar (1918) și până în zilele noastre. Din același motive am fost silit și la o introducere teoretică. Alegerea perioadei se datorează faptului că există o continuitate evidentă în relația dintre Stat și BRU în toată această perioadă. Un spirit vindicativ, născut în epoca interbelică și împănăt de modalități noi de acțiune tipice și de polemici repetate endemic au fost transferate și după 1945 în viața politică românească și "funcționează" (din păcate) și astăzi.

b. Este deci evident sau poate fi evident că din această perspectivă și abordând astfel problema îmi voi permite să prezint și fețe neplăcute ale lucrurilor atât pentru Stat, cât și pentru ceilalți participanți la "raport" Biserica Ortodoxă Română și Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică). Și când spun "neplăcute" mă gândesc la faptul că voi fi silit să abandonez practicile așa zis "ecumenice", care în primul rând cer "să nu supărăm" partenerii de dialog (și să cam acoperim adevărurile).

c. Mai mult decât atât. Subiectul simpozionului mai sus amintit a fost "relația ideală între Stat și Biserică" fără să se precizeze dacă discutăm o

situație teoretică, una istorică, una de viitor sau o realitate practică. Relațiile între Stat și Biserică în diferitele lor etape și condiții istorice au fost studiate intens (cf. *Stüttler 1969*). Începând de la situațiile relevate de Biblie și până la raporturile actuale s-au elaborat zeci de lucrări tratând fie problema în general, fie chiar studii de caz (vezi bibliografia). Eu m-am oprit la un studiu de caz: un stat România ( în trei ipostaze politice total diferite: democrația burgheză, comunism totalitar, postcomunism democratic confuz) și o Biserică (Biserica Română Unită Greco-Catolică națională, dar minoritară; cam cu același comportament individualist). Dar relațiile statului cu BRU au depins aproape integral de "simfonia" dintre Stat și Biserica Ortodoxă Română. Din aceste motive, cum se va vedea, am introdus și mediul confesional ortodox care a fost aproape în același ton cu Statul.

d. textul acesta (românesc) este o variantă dezvoltată a unui text în limba germană (care a fost citit la simpozion) și care va fi publicat și el.

e. vreau să subliniez de la început că nu mi-am propus o abordare bazată pe informație exhaustivă (ci, așa cum am spus, pe anumite concepte).

1. *Statul*, instituțiile sale, respectiv personale care alcătuiesc aceste instituții nu a ignorat, nu poate ignora și nu va putea ignora nici Biserica, nici fenomenul religios, nici gradul de religiozitate al unei sau mai multor populații de pe teritoriul său.

2. *Biserica*, respectiv conducătorii ei, credincioșii, și-au desfășurat, își desfășoară și își vor desfășura activitatea complexă într-un context asigurat mai mult sau mai puțin de Stat și deci trebuie să țină cont de legile lui.

3. Numai în măsura în care fiecare din cele două instituții își cunoaște bine competențele și responsabilitățile, nu neagă și nu sabotează pe cealaltă, când fiecare cultivă pentru cealaltă dragostea, respectul și apărarea, rezultatele pot fi benefice pentru "obiectul" ambelor: populația.

4. Excesele de zel fie din partea Statului (mai ales), fie a Bisericii au fost păguboase pentru ambele părți și au demonstrat că singura soluție este o măsură a lucrurilor și faptelor. Contestarea și încălcarea drepturilor omului de către Stat a determinat reacții filosofice, ideologice și fizice care au îmbrăcat uneori forme violente. Tendința Statului modern de a instituționaliza și birocratiza Biserica și de a face din ea o parte a culturii a rămas însă o constantă a politicii lui. Statul tinde să creeze o religie "civilă", un amestec între patrimoniul șovin (cu etica denaturată) și o teologie naționalistă, care ambele tind să lege Biserica de starea de lucruri din Stat.

Biserica însă nu poate accepta o atare politică pentru că și-ar pierde respectul celor care au cu adevărat nevoie de ea.

## II. Stat și Biserică

### **Stat și Biserică față în față: contrarii și convergențe**

Pe plan social relațiile între Stat și Biserică sunt expresia raportului între două sisteme diferite care se supun pe de-o parte unor instituționalizări și reglementări din partea Statului, iar pe de altă parte unor mentalități și norme spirituale din partea Bisericii (*Cardia 1992*, p. 17-78)

1. Statul a fost și este un instrument social prin care o comunitate teritorială, de cele mai multe și etnică, și-a reglementat raporturile între membrii ei prin norme de drept. El se bazează pe două acțiuni convergente: justiția și pacea. Normele de drept au fost create, administrate și chiar garantate de Stat. Dar Statul nu trebuie să fie numai o sursă de datorii și obligații, ci și producător de servicii, de ordine, de climat necesar unei existențe în condiții de securitate și prosperitate socială. El nu este deci o realitate absolută și autonomă în raport cu cetățenii lui, ci este în serviciul lor, al binelui lor. Căci scopul final al Statului este salvagardarea și promovarea binelui comun (*Coste 1968*, p.122-128).

Literatura apostolică ne arată că încă din antichitate s-a creat o veritabilă teologie a puterii politice: originea ei divină; funcția de slujire; funcția de apărare (*Coste 1968*, p.47-48; 236-242; cf. *Lesquen 1995*, p.99 după Irineus din Lyon).

Statul - ca putere materială - care are în mâini atât mijloacele de constrângere cât și cele anti-violență, s-a autodefinit ca sistem care, obsedat de tendința inexorabilă de partaj legislator, a elaborat și elaborează o serie de norme legale (de multe ori inutile și chiar absurde) căutând mereu să trateze și Biserica ca pe un sistem disponibil. El (Statul) a tins mereu, în chip permanent și complex spre laicizarea societății prin reglementări de diverse forme de la regim la favorizator, la regim indiferent dacă nu chiar ostil (*Snagov 1996*, p.48-54). Statul a încercat să intervină în viața societății pornind de la motivații pragmatice, de la utilitatea practică a liniștii sociale. Din astfel de motivații au apărut cazurile când Statul și-a depășit atribuțiile și limitele.

În ce privește competența Statului în materie religioasă ea este nulă. Lui nu îi revine decât sarcina simplă de a favoriza viața religioasă a cetățenilor lui. Statul național modern a depășit de multe ori necesitatea sa socială și a evoluat spre forme extremiste, totalitariste de organizare care au dus până la negarea religiei și desființarea instituției Bisericii. Ideea națională, care până la sfârșitul secolului al XIX-lea a constituit o forță dinamică de vârf, a devenit după aceea agresivă, și-a pierdut caracterul uman și universal devenind un simplu element de manevră. În statele naționale și totalitariste idealul



național s-a "dilatat" atât de mult încât a devenit un cult al forței și violenței, neglijând total drepturile fundamentale ale omului.

Statul național actual însă tinde spre universalitate prin forme tot mai complexe și modernizate de organisme naționale și suprastatale.

2. Religia este forța cu dimensiuni universale, mult deasupra altor calități morale. Religia are pe Dumnezeu nu numai ca ideal ci și ca scop suprem spiritual. Acest scop spiritual include, pe lângă altele, și opera de dăruire, de iubire și de sacrificiu pentru comunitate.

Biserica este forma instituționalizată a religiei, ca mod de organizare ideală a vieții religioase. Ea semnifică prezența lui Isus Christos în lume, respectiv împărăția lui Dumnezeu. Această instituționalizare i-a dat Bisericii autoritate și perenitate. Dar mai mult decât atât i-a dat universalitate în timp și spațiu, ceea ce, ținând seama de calitatea ei de putere spirituală, a accentuat latura ei slujitoare, misionară și diplomatică. Numai în universalitate, privită ca proces istorico-mistic, Biserica își găsește rațiunea și identitatea (*Lumen Gentium*). Prin Evanghelii Biserica a primit un comandament al nonviolentei, în cadrul unei dinamici generale a iubirii (*Coste 1968*, p.191-193).

Biserica are o misiune de esență supranaturală. Ea îi învață pe oameni să trăiască Evanghelia, deci educă conștiințele și comportamentele individuale, contribuind la ameliorarea trăirii sociale (*Coste 1968*, p.129-141). Această misiune este transpolitică, dar nu exclude deloc interferența cu politicul. În acest sens Biserica este înarmată cu reflexia teologică de a căuta puncte de reper pentru a ajuta Statul să-și asume responsabilități în spiritul Evangheliei.

Biserica nu se poate cantona în limitele pragmatismului utilitarist al Statului. Ea nu este abilitată să furnizeze soluții pe plan politic, social sau economic. Ea trebuie însă să se străduiască să descopere și să valorifice modalități tot mai moderne pentru a-și atinge scopul eshatologic și astfel să ajute Statul (*Coste 1968*, p.169-186).

În chip paralel cu Statul național au apărut și Biserici naționale, care au decăzut mai lent sau mai rapid spre forme dominante etnice excesive și spre fundamentalism religios (*Snagov 1996*, p.177). Această dublă exaltare șovină și fundamentalistă a dus la un paralelism, dacă nu chiar convergență, între Bisericile de acest tip și Statele naționale (fasciste).

3. *Statul și Biserica* au în aceeași măsură datoria de a se supune lui Dumnezeu. Dreptul social (guvernate de Stat) și dreptul canonic (guvernate de Biserică) au același rădăcini: dreptul roman, care la rândul lui se bazează pe dreptul natural, al cărui garant este Dumnezeu. Tendințele spre universalism ale Statului și Bisericii au dus și duc de multe ori la un paralelism care poate

funcționa atât pozitiv (mai ales) **cât** și negativ. În acest ultim caz raporturile dintre Stat și Biserică se alterează în forme administrative care pot fi duse până la extrem.

Statul are dreptul să ceară cetățenilor lui, indiferent de religie colaborarea pentru realizarea binelui comun. Dar are și datoria de a respecta dreptul cetățenilor de a refuza orice lege imorală sau nedreaptă.

Biserica - indiferent de poziția Statului față de ea - are datoria de a mobiliza (în funcție de organizarea ei, de principiile și caracterul ei) mai multe forme spre viață. Dar are și obligația de a le înscrie în normele etice ale Statului (*Clévenot 1981; Cardia 1992; Martina 1978; Stüttler 1969* etc.).

### ***Caracterul relațiilor Stat - Biserică în evoluție spre actual***

Astăzi lumea este condusă din punct de vedere moral de normele Declarației Universale a Drepturilor Omului (10 XII 1948) o realitate suprastatală aplicată prin consacrarea O.N.U. și organismelor ei. Principiile Declarației au fost încununuate pe plan religios prin documentele Conciliului Vatican II, care prin forța instituțiilor sale a lărgirii sferei de aplicare a Declarației la toată lumea creștină, are caracter unificator și este condusă de o concepție universalistă. Anticipând Declarația, papa Pius al XII-lea spunea în 1939 "cine vrea ordine mai dreaptă în Europa trebuie să țină seama de cerințele națiunilor, popoarelor, minorităților etnice și religioase" (*Langa mss.5*). Declarația, ca și documentele Conciliului Vatican II, este o convenție internațională și nu are decât forță morală. Dar ea a devenit pe măsura unificării Europei o condiție a integrării.

Cum spuneam mai sus, Declarația s-a materializat în foruri de autoritate politică guvernamentale și nonguvernamentale. Prin normele de drept universale, prin cele privind protejarea mediului, prin integrarea problemelor religioase și etnice Declarația se apropie de postulatele vieții spirituale creștine, asociindu-și deci vocația Bisericii.

Declarația Universală prevede la articolele 20 și 27 dreptul minorităților etnice și religioase de a-și avea viața proprie, de a practica și profesia propria religie, de a folosi limba proprie. Enciclica *Dignitatis Humanae* (7 XII 1965) a confirmat în formule creștine aceste articole.

Biserica Catolică a fost aceea care, în condițiile create de unificarea europeană, a făcut apel la înstăpânirea ideii că Europa trebuie să fie o realitate mai vastă decât țările din vestul ei. Această idee promovată apoi și de papa Ioan Paul al II-lea a fost, se poate spune, de inspirație evanghelică.

Normele internaționale de drept se întemeiază deci și pe principiile învățăturilor creștine. Aplicarea lor însă depinde de calitatea și factura morală

a Statului. Căci reglementările și legislațiile cele mai perfecte rămân literă moartă sau sunt golate de conținut când cei care trebuie să le aplice nu sunt pătrunși de responsabilitatea față de autoritatea supremă, Dumnezeu (*Langa mss. 2*).

Procesul de integrare al țărilor europene de răsărit în Uniunea Europei Occidentale preocupă tot mai insistent toată societatea românească și în special toate compartimentele ei. În acest complex de preocupări contribuția Bisericilor din România și rolul pe care trebuie să îl aibă în acest curs de unificare rămân probleme (sau aspecte) aparte. Bisericile în general, ca și componente ale spiritualității "naționale" vor trebui să-și dea concursul la acest proces de integrare în spiritualitatea "europeană" fiecare cu specificul ei. Căci s-a emis și ipoteza că o Europă nu poate fi unită și fără ... o "unitate" religioasă (*Basarab 1996*).

### **III. Ce este Biserica Română Unită Greco-Catolică**

#### ***O încercare de definiție a BRU în cadrul Bisericii Universale***

Nu se poate înțelege o abordare din punct de vedere greco-catolic a relațiilor actuale dintre Stat și Biserică în România (indiferent de caracterul lor) fără a defini BRU și fără a parcurge foarte pe scurt relațiile și cu Statul în ultimii 80 de ani, respectiv de la apariția Statului unitar român.

Trebuie subliniat de la bun început – pentru orice tip de cititor – că teritoriul românesc istoric Transilvania, Banatul și Părțile spre Ungaria (Maramureș, Sătmar, Bihor, Arad) constituie o reprezentare interesantă a macrocosmosului religios european și, în același timp, o sinteză a tradițiilor culturale europene. Pornind de la această situație se poate mai bine preciza istoria, locul și importanța BRU.

1. BRU este o instituție românească în Transilvania, Banat, Părțile spre Ungaria (Maramureș, Sătmar, Bihor, Arad), veche de peste 300 de ani. Este o Biserică Catolică de rit bizantin, particulară și autonomă, organizată într-o mitropolie depinzând direct de Sfântul Scaun. Autonomia ei a fost promulgată prin bulla papală "Rationi congruit" (1721), modificată și reconfirmată prin bulla "Ecclesiam Christi" (1853) și apoi, mai recent, de Conciliul Vatican II. Crearea ei a fost o opțiune națională asumată în chip deliberat. Numele ei este Biserica Română Unită (Greco-Catolică). În cadrul Bisericii Universale Catolice mai este numită și Biserica Catolică Românească de Rit Oriental. Credincioșii se numesc între ei "uniți" sau "greco-catolici".

a. Unirea cu Roma a îndeplinit cele două "speranțe" de atunci (dar și de acum) ale românilor uniți: din punct de vedere teologic a însemnat o eliberare de trecut, de izolare și un proces înnoitor (care azi a devenit

aproape o "dogmă"!), iar din punct de vedere social o viață tot mai bună. Clauzele unirii cu Roma de la 1697 (sau 1698, 1699, 1700) au fost demult depășite. Biserica Unită a păstrat nealterat ritul bizantin și dogmele de bază, *dar a asimilat și preluat în cei 300 de ani o serie de dogme, norme disciplinare, statut organizatoric, rugăciuni și devoțiuni latine care îi dau azi o identitate proprie*. Este o identitate aparte chiar și în raport cu alte Biserici Unite. Această politică de înnoire s-a înscris și se înscrie și în principiul adoptat de Conciliul Vatican II (*Unitatis Redintegratio* II, 6) care subliniază că orice reînnoire a Bisericii constă în mod esențial într-o fidelitate sporită față de vocația ei. "Biserica, în cadrul pregătirii sale, este chemată de Christos la această continuă reformă de care are nevoie neconținut"!

b. Procesul de aculturație între Biserica Romano-Catolică și Biserica românească care se unea cu ea a dat un produs de sinteză care nu mai poate fi afectat nici de ultraconservatorismul bizantin, nici de înnoirile latine decât în măsura în care (în acest ultim caz) o cere modernizarea societății. *Persecuția comunistă, lungă de 45 de ani, a fost cel mai clar examen al identității profesionale greco-catolice. Nici prin "întregirea" silită cu Biserica Ortodoxă Română (prescurtat BOR) greco-catolicii nu au devenit ortodocși (și viața de cult al celor trecuți cu forța în BOR și rămași astăzi acolo o demonstrează!), nici frecventarea Bisericii Catolice nu i-a făcut mai catolici*. Încercările din afară (cazul Todericiu cf. *Prunduș-Plăianu 1994*, p.162-163) sau dinlăuntru (cazul Pura-Prunduș: *Prunduș-Plăianu 1994*, p. 163-164; *Prunduș-Plăianu 1992*, p.35-37) de a "integra" clandestinitatea greco-catolică în Biserica Romano-Catolică nu au reușit. Ierarhia tradiționalistă (un rol deosebit a avut episcopul clandestin Al.Todea) și credincioșii s-au împotrivit cu violență unor atari încercări, care, au reușit totuși să păcălească pe câțiva preoți. Greco-catolicii care mai stau încă în rândurile BOR au rămas acolo numai din slăbiciunea actuală a BRU și din ignoranța lor bântuită de șovinismul național-religios al epocii. Nici nu mai amintesc nivelul educației religioase, lipsa de respect față de tradiție și strămoși, toate determinate de impactul societății industriale asupra mentalului individual și colectiv. Cei care mai frecventează Biserica Romano-Catolică sunt "robii" unui sentimentalism reparatoriu, urmare a recunoștinței pentru ajutorul primit în zilele persecuției.

c. Din punct de vedere al istoriei Bisericii BRU este o ramură a trunchiului bizantin, care s-a întins spre Occident pentru a îmbogăți cu aspecte noi, tradiționale însă, trunchiul comun. Acesta este și punctul de vedere al Conciliului Vatican II (*Orientalis Lumen*, II, 21). Indiferent cât și cum este apreciat astăzi actul unirii și "uniatismul" BRU a fost și rămâne un pas spre refacerea integrității vizibile a Bisericii.

d. Din punct de vedere național românesc unirea cu Roma a descoperit câteva vocații aparte ale românilor, care au devenit mai apoi caracteristice într-o primă perioadă numai uniților și anume: dezvoltarea valorilor culturale proprii, inițierea și organizarea luptei de emancipare națională, modernizarea vieții sociale proprii. Așa a devenit BRU vârful de lance al emancipării naționale, creatoarea culturii naționale prin Școala Ardeleană, instrument al influențelor occidentale care au contribuit la purificarea limbii și crearea limbii moderne românești, la modernizarea concepțiilor economice și sociale și la evoluția ascendentă și generalizată a mișcării naționale.

e. Din punct de vedere cultural a fost instituția prin care s-au transferat direct la românii uniți (iar prin ei și la ceilalți români, inclusiv la cei de peste munți!) ideologia, cultura și civilizația vestului european.

f. Din punct de vedere demografic – statistic BRU este o minoritate religioasă românească (deosebită de celelalte minorități religioase românești prin vechime, tradiții și importanță națională) calitate care, conform normelor internaționale, nu permite nimănui nerespectarea drepturilor la existență, la credință, la exprimare și la mișcare, comunicare, într-un cuvânt la identitatea confesională proprie.

g. Din punct de vedere al situației în statul român BRU se păstrează în limitele statuate, întărește pastorația și se ferește în a se bloca în conservatorism, extremism naționalist și fundamentalism.

h. Din punct de vedere al integrării europene BRU a fost și a rămas nu numai o instituție tradițională occidentală ci și o cale directă și sigură către Occident. Diplomații și politicienii ar trebuie să învețe acest lucru, să țină cont de el și să-l exploateze. Or acest lucru se poate face numai în condițiile când BRU dispune de toate drepturile legitime care izvorăsc din trecutul ei.

### ***Principii ale BRU în relațiile cu Statul***

Principiile BRU în relațiile cu Statul s-au născut concretizat în funcție de evoluția organizatorică, dogmatică și culturală.

1. BRU a cunoscut forme diferite de Stat pe teritoriul ei de funcționare: principatul calvin transilvan (ca parte a Imperiului Austriac) total anticatolic (până la nerespectarea dispozițiilor imperiale); Imperiul Habsburgic (după stingerea parțială a autonomiei principatului) stat catolic, dar reformist, cu intruziuni grave în problemele interne ale Bisericii; Ungaria (ca parte a Imperiului Austro-Ungar) majoritar catolică, dar excesiv naționalist șovină până la încercarea de desființare și integrare a BRU; și

România (stat majoritar ortodox, democratic în fond, dar naționalist șovin de fapt și proortodox) în care s-a urmărit tot timpul slăbirea BRU și chiar "integrarea" ei.

2. Nefiind niciodată în istoria ei o Biserică majoritară în aceste State, ci o Biserică minoritară (românească prin excelență în toate epocile prin limbă cult, prin alcătuire, viață de cult, școală și principii) ea a trecut prin toate tipurile de relații cu Statul (mai corect spus mai multe tipuri de relații). Aceste tipuri de relații pot fi prezentate pe scurt astfel: a. de la încercarea de "integrare" în Biserica Calvină (secolul XVII) la tolerare și sprijin austriac (1697-1781); de la toleranță și patronaj (1781 - 1848) la recunoașterea și validarea oficială (1848 - 1918); de la recunoașterea ca Biserică românească, națională și de importanță istorică (1923 - 1938) la desființare administrativă și persecuție dublă: de Stat și de Biserica Ortodoxă (1945-1989); de la recunoaștere oficială (1989) la indiferență și nerespectarea obligațiilor "regulamentare" (1989-2000).

3. Apartenență BRU la Biserica Catolică, care este o Biserică Universală (nu internațională) nu a implicat și nu implică o negare a naționalității ei. Drept urmare atât Sfântul Scaun cât și BRU au păstrat tot timpul caracterul național românesc al BRU.

#### ***IV. Stat și Biserică în perioada interbelică. 1918 - 1940***

##### ***Mediul politic și măsurile lui pro și contra Bisericii***

România a fost o monarhie constituțională bazată pe un sistem parlamentar de tip occidental. Sistemul politic românesc însă nu s-a ridicat la nivelul modelului (*Georgescu 1992*, p.203-222). Din punct de vedere legislativ coexistența structurilor ortodoxe cu cele catolice, reformate și neoprotestante a ridicat pentru noul stat probleme de drept canonic cu totul noi, iar statuarea lor a devenit foarte complexă (autonomia fiecărui cult, egalitatea între culte, libertățile spirituale, obligațiile față de stat etc.)

Biserica Romano-Catolică din Moldova și Țara Românească erau sub protectorat austriac (din 1856). Biserica Romano-Catolică de limbă maghiară și limbă germană din Transilvania erau sub protectorat maghiar. Bisericile Reformate erau părți ale unor Biserici cu sediul în afara țării. Ultimele au desfășurat de la început un misionarism politic fățiș, care a afectat în general tot catolicismul. Această situație a făcut ca Statul să trateze Biserica Catolică cu neîncredere, chiar cu ostilitate. Acestui "cadru" i s-a adăugat și BRU care, datorită unor instrucțiuni pripite și deloc diplomatice primite de la Roma

(privind concelebrarea cu schismaticii!), a refuzat să-și trimită reprezentanți la încoronarea de la Alba Iulia. Deși era evidentă și recunoscută istoria BRU și rolul ei în mișcarea națională, caracterul ei românesc, ritul etc, catolicitatea ei a fost supărătoare pentru Stat.

1. Constituția din anul 1923 – deși extrem de modernă – a avut paradoxul ei în domeniul religios. Ea a ierarhizat Bisericile din Stat pe criterii naționale dominantă (BOR), naționale românești (BOR și BRU), istorică națională (BRU), minoritare și asociații religioase. La calitatea de Biserică românească de importanță națională, Constituția din anul 1938 a mai adăugat "cu înfîietate față de celelalte culte" (*BRU 250*, p.144-145).

2. Legea cultelor (22 aprilie 1928) a confirmat această ierarhizare (vezi și *Păcurariu 1997*, p. 422-424; *Suttner 1978*, p.37-40)

3. Statul a supus și BRU procesului de etatizare funciară, deși bunurile pe care le stăpâna erau folosite în chip exclusiv pentru învățământ, cultură și caritate (*BRU 250*, p.191-193).

4. Concordatul cu Sfântul Scaun a fost negociat de Stat din anul 1919 până în anul 1927, iar ratificarea lui s-a realizat abia în 1929 în ciuda aportului pe care Vaticanul l-a făcut pentru întregirea și recunoașterea internațională a României (*Snagov 1996*, p.156-173). Catholicismul postbelic a adus României patru Biserici, numeroase institute de perfecționare spirituală, ordine călugărești, congregații religioase, misiuni, cu un patrimoniu material extins (pământuri, clădiri, spitale, școli, fundații etc). În chip fatal situația a ajuns în confruntare cu doctrina ortodoxă (*Bălan 1929; Ghibu 1934; Ghibu 1935*) și ele trebuiau apărate de aceasta (*BRU 250*, p.155-157). Concordatul a promovat o epocă de convețuire creatoare a credincioșilor ortodocși și catolici. El constituia o acreditare morală pentru Statul român și o confirmare a autonomiei morale a Sfântului Scaun (*BRU 250*, p.145-149). Semnarea lui, ratificarea lui au asigurat garanțiile necesare pentru BRU într-un stat care a evoluat în perioada de care ne ocupăm de la democrația primară la dictatura religioasă!

### ***Mediul confesional ortodox***

A fost foarte ostil. Biserica Ortodoxă Română apăsată de anumite tare (politice, sociale și naționale) s-a unificat într-o patriarhie autocefală (1925) și a primit un statut de organizare inspirat din Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania elaborat de A. Șaguna (*Păcurariu 1997*, p.107-145) anticatolic, șovin, naționalist (cf. *Anania 1993*, passim cu bibliografia). Poziția ei a evoluat acum spre un anticatolicism exagerat

(Suttner 1978, p.31-36). Ea a adoptat în relațiile cu Statul vechiul principiu al "simfoniei" bizantine, respectiv relația Stat-Biserică din Imperiul Bizantin!

1. Sub masca ideologiei unirii, unității naționale, "ideologii" BOR au lansat "teoria" inutilității BRU ca instituție care și-a îndeplinit menirea și, drept urmare desființarea ei prin integrare în BOR! După concepția ortodoxă, rupând legăturile cu ortodoxia, BRU rupsesse legăturile și cu națiunea. Soluția era deci una și singură: reîntoarcerea "acasă" (bineînțeles că rolul important în crearea naționalismului românesc, a instituțiilor lui, a ideologiei lui, care era recunoscut de toată lumea, era trecut sub tăcere). Această ideologie a fost "materializată" în cărți, studii, articole atât în revistele științifice, în cele bisericesti și mai ales în presă. Dintre autorii mai activi amintesc: I. Lupaș, St. Meteș, S. Dragomir, Gh. Ciuhandu, O. Ghibu. Din punct de vedere ortodox "reîntregirea" bisericească era necesară pentru că nu exista decât o singură "lege" cea românească și nu una ortodoxă sau greco-catolică. Or, românească era numai Biserica Ortodoxă!!! (BRU 250, p.184-206).

2. Biserica Ortodoxă își revendica toate curente de gândire apărute în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, naționaliste prin excelență, curente care s-au împotrivit atât preluării formelor economice, sociale și politice apusene cât și, mai ales, valorilor culturale de acolo (Hitchins 1997, p.262). În perioada interbelică gândirea ortodoxă a devenit agresivă, iar această agresivitate s-a manifestat și față de "străinii" din mediul românesc. Acești "străini" erau cu predilecție evreii, ungurii și ... catolicii !!! Sub lozinca apărării valorilor românești "autentice" BOR a devenit xenofobă, antisemită, iar anticatolicismul moștenit era argumentat la limita de sus (vezi lucrarea *Patriarhia Română și Concordatul*, București, 1929). Criza economică din anii 1929-1933 a dus la orientarea totală a BOR spre dreapta și mai ales spre extrema dreaptă. Este perioada când au fost elaborate în numele ei formulări, penibile și astăzi, care au dezvoltat fascismul românesc de tip mistic (ortodox).

3. Acțiunile anti greco-catolice (sprijinite de Stat) au depășit însă formele publicistice și politice (lupta contra Concordatului: cf. *Păcurariu* 1997, p.416-422; *Anania* 1993, p.10-63) și au luat forme agresive (provocarea de convertiri, înființarea de parohii model, misionarism anti-greco-catolic, etc) (BRU 250, p.207-209).

4. În acest context, datorită situației interne, BRU a fost prinsă nepregătită și a fost o bună țintă a atacurilor ortodoxe.

5. Atitudinea ostilă a BOR are fără îndoială și un suport teologic în ruptura dintre catolicism și ortodoxie, care a generat o reflecție teologică



diversă. Pentru ortodoxie, modelul "unit" a constituit o formă de misionarism antiortodox și "imperialism papal". Astăzi au găsit o nouă formulare: unirea cu Roma a fost schismă! Pe de altă parte până la Conciliul Vatican II literatura catolică (ca și cea ortodoxă) a fost apologetică și polemică. La numărul mediu de credincioși 800.000.000 romano-catolici 100.000.000 ortodocși și cantitatea de "literatură" era proporțională!

Fiecare Biserică revendica pentru sine moștenirea Bisericii primare și aprecia că refacerea unității este posibilă numai prin "absorbția" celuilalt (*Suttner 1998*, 108, 110).

### ***Mediul confesional neortodox***

Nu a jucat un rol anume în raporturile Stat-BRU. Se pare însă că Biserica Romano-Catolică a "defavorizat" pe de-o parte prin catolicismul ei, pe de altă parte prin apartenența ei etnică (ne referim la cea maghiară din Transilvania, Părțile Ungurene și Banat) poziția și situația BRU!

### ***Răspunsul BRU la măsurile Statului (și la poziția BOR)***

A fost slab, neorganizat și întâmplător. Deși epoca a fost în general pozitivă din punct de vedere al organizării, deși s-a produs o binefăcătoare explozie a pietății populare, deși masele greco-catolice au manifestat în chip spontan un atașament puternic față de BRU, această Biserică nu s-a simțit în largul ei în statul național și unitar român. S-a simțit mereu amenințată ca instituție. Numai istoria ei (oricum ar fi fost tratată nu a putut fi neglijată) și concordatul cu Roma au salvat situația.

1. Episcopii uniți au elaborat și prezentat încă din 1919 pentru Consiliul Dirigent un fel de jurământ de credință.

2. În Parlament episcopii greco-catolici și parlamentarii atașați BRU au dus o luptă permanentă pentru semnarea și ratificarea concordatului (1922-1929), a legii cultelor (1928) (*BRU 250*, p.192-193).

3. Răspunsurile la atacurile în presă, la literatura istorică au fost izolate, slabe (autorii greco-catolici erau deja "de mâna a doua") și, deci, fără impact prea puternic în lume (*Radu 1927; Tăutu 1953; Tăutu 1966; cf. Theodorian-Carada 1936*).

4. BRU s-a ridicat contra legiferării avortului (1934) și a avut oarecari succese (*BRU 250*, p.179).

5. Tot în parlament BRU s-a ridicat contra principiului proporționalității la salarizarea de către Stat a clerului și preoților cultelor admise (1932) și a avut succes parțial (*BRU 250*, p.198-199).

## **V. Statul și BRU în perioada comunistă. 1945-1989**

### **Mediul politic și acțiunile lui contra Bisericii**

Mediul politic a fost foarte ostil. Acțiunile contra Bisericii în general au fost agresive și dure, iar contra BRU au fost de-a dreptul distructive.

1. Factorul cel mai important al deteriorării calității vieții sociale l-a constituit noua concepție ideologică a guvernanților din România (marxism - leninismul - stalinist!), care a inspirat comportamentul și legislația Statului și a influențat grav tipul de educație pe care o asigura cetățenilor. Comunismul presupunea etatism, unificarea gândirii, omogenizarea societății și ateism (cf. *Lesquen 1995*, p. 22-27, 109-111, 130, 133). Ideologia aceasta comunistă a fost impusă de comunismul sovietic prin educarea conducătorilor "români" în URSS, prin subordonarea politică, economică și militară a Statului român. Politica religioasă a "democrațiilor populare" deci inclusiv România, a avut un aspect unitar determinat de dirijarea de la Moscova (declanșarea unei ateizări forțate; fractură în dialogul ecumenic (abia început) datorită unui anticatolicism feroce; subordonarea Bisericii Ortodoxe și "închămarea" ei la "carul" politic comunist, implicat încadrarea ei în politica activă a Statului comunist).

2. Pe plan intern politica Statului față de religie și față de Biserică a devenit una "științifică"; religia a devenit obiectul inițiativelor sistemului politic vizând "implicarea ființei umane" și prin emanciparea de "înstrăinare religioasă", acțiune care s-a defășurat sistematic, "cu grijă și chiar cu tact pentru a nu jigni demnitatea subiectului religios". Religia nu trebuia să se amestece în "politică" pentru că ea putea ajunge "un instrument în mâna reacțiunii". Deci Statul comunist putea duce liniștit o politică ateistă, de îngrădire a Bisericii, de limitare a acțiunilor credincioșilor etc. pentru că o făcea pentru "edificarea unei vieți noi"! Dar Biserica nu putea face nimic, nici chiar în numele libertății de conștiință pentru că aceasta putea apare ca o manifestare "ostilă" față de politica internă sau externă, cu efecte perturbatoare în cadrul politicii... educative, culturale etc. Și în numele acestei politici grijulii față de "viața nouă" Statul a deschis porțile închisorilor și pentru mărturisitorii credinței. (*Amzăr, 1965; Ciurea 1950; Église Unie 1975; Galați 1984; Galați 1988; Gillet 1993; 1995; 1997; Ghermani 1967; Ghermani 1983; Hitchins 1975; Popan 1976; Roșu et. alii 1957; Suttner 1977; Wurmbbrand 1966*. Nu au lipsit însă lucrări ortodoxe lăudând politica comunistă față de Biserică. (*Stoian 1949; Stan 1952; Antonie 1989*).

3. Pe plan extern Statul român a intrat într-o combinație de totalitarism și antioccidentalism (antiimperialism) activă, care însă s-a

diminuat lent pe măsura erodării sistemului sovietic și mai ales pe măsura răcirii relațiilor dintre URSS și România (*Georgescu 1992*, p.254-271). Ideologia naționalistă a regimului comunist, după o primă fază internaționalistă totală!, a fost o simplă reluare a celei interbelice, înscriindu-se într-o continuitate perfectă. "Naționalizarea" comunismului a fost singura "soluție" în criza ideologică a comunismului în general și în special a celui românesc pentru România.

4. Libertatea religioasă a fost condiționată de atitudinea față de putere (*Amzăr 1965; Buchet 1998; Bucur 1996; Bucur mss; Păcurariu 1997*, p.481-484 cam defensiv!). Statul comunist nu putea tolera în condițiile unui monopartitism decât monoconfesionalism, iar aliatul lui majoritar a fost BOR. Celelalte Biserici și Culte erau considerate reprezentante ale minorităților. Statul comunist român s-a remarcat, între celelalte state comuniste, prin prelungirea represiunii generale, prin consecvența interzicerii oricăror inițiative politice din afara PCR (*Gillet 1995; Patrick 1991*). În același timp el a găsit un suport solid în tradiția autohtonă (bizantino-balcanică), autolaudativă până la refuz, materializată în proslăviri de tip fanariot și falsificarea istoriei (de la cea mai veche până la cea mai contemporană) și prin atragerea și integrarea unor instituții așa zis autonome (printre care Academia, Biserica etc) și susținerea unor idei care se puteau și trebuiau să existe și să se manifeste numai pe căile "indicate" (*Boia 1997*, p. 107-126).

5. Biserica Catolică reprezenta o amenințare în sensul că jena grav regimul tradițional impus de sovietici și se afla la antipodul teoretic al socialismului. Deci, ca parte a Bisericii Catolice, BRU a fost privită ca un sprijin natural al rezistenței față de comunism (și așa a și fost) și ca un "corp străin" de realitățile românești (*Stazzari 1992*).

6. Statul comunist a fost silit însă, pe măsura destinderii internaționale, pe măsura controlului reciproc tot mai intens al politicii interne, să suporte presiunile cerute de legile internaționale la care s-a declarat părtaș (*Helsinki, 1976; Beograd 1980*) (cf. *Spiazzi 1987*, II, nr. 42, 50).

7. În cadrul politicii sale ateiste și antibisericești Statul comunist român pornind uneori de la măsuri penibile pe plan social (interzicerea și poluarea datinilor de iarnă, de primăvară etc) (*Sandru 1998*, p.217-218) a creat instituții specializate de reprimare și control, dar a promovat și în educație, în cultură, în politica de personal astfel de practici (*Lesquen 1995*, p.109-111). Măsurile luate de Stat împotriva Bisericii în general și a Bisericii Catolice în special au fost foarte numeroase și foarte complexe (cf. *Suttner 1978 a*)

a. Raportul între Stat și Biserică s-a schimbat radical. Pe de-o parte Statul a proclamat și statuat libertatea religioasă (Constituția din 1948, art.27), a recunoscut și legile internaționale. Pe de altă parte a introdus în legislație o

serie de subterfugii (legea învățământului: decret nr. 175/1948; legea privind regimul general al cultelor: decret nr. 177/1948; legea privind naționalizarea școlilor: decret nr.176/1948; deciziile ministeriale 1594/1948; 33847/1948 etc.) care îi permiteau "să atace" aproape legal Biserica în general și Biserica Catolică în special (*Persecution 1949*). Astfel toate acțiunile antibisericești și anticatolice s-au făcut sub acoperire legală (*Bucur 1996*, p.304-306; *Șandru 1998*, p.210-214). Această tactică a Statului, acest cadru juridic legal pentru amestecul lui în treburile Bisericii, au dus la dureroasa dramă a așa zisei "simfonii" Stat - Biserică Ortodoxă (în sensul că Biserica Ortodoxă a putut fi înhămată fără probleme la carul politicii Statului cu consecințe triste și urmări perene în istoria ei contemporană (*Moisin 1999*, ofensiv).

b. A fost anulat concordatul cu Sfântul Scaun (decret nr. 151/1948) care proteja Bisericile Catolice și institutele misionare și călugărești (*BRU 1952*, p. 240-241; *Pacea 1993*, p.118).

c. Drept urmare Biserica Romano-Catolică din România, după câteva încercări de a o rupe de Sfântul Scaun și a crea o Biserică Catolică Națională (autonomă) (*Bucur 1998*; *1998a*) a fost aproape anihilată (*Grossu 1987*, p.57-91; *Șandru 1998*; p.221-223).

d. Biserica Română Unită (Greco-Catolică) a fost desființată prin decret administrativ (decret nr.358/1948) după o farsă de "reîntregire" regizată după model sovietic clar. Astăzi se cunosc aproape exact contribuția Statului (organizare, concepere, conducere, punere în practică (*Bucur 1996*, p.313) și a Bisericii Ortodoxe (pregătire, colaborare, instigare, tendințe acaparatoare etc) (*Frații 1956*, p.257-269; 273-277; *Moisin 1998*; *Moisin 1998 a*; *BRU 250*, p.223-297). Astăzi este clar pentru toată lumea (cu excepția fundamentaliştilor ortodocși fanatici) că desființarea BRU a fost un act politic, conceput și organizat de Statul comunist la care s-a solidarizat și participat Biserica Ortodoxă (*Grossu 1987/1992* capitolul Biserica Ortodoxă). Rezultatul a fost acela că BRU nu s-a integrat în BOR, că nimeni nu s-a unit, că "reîntregirea" a fost o poveste nereușită. În schimb este astăzi și mai clar că în 1948 Statul a predat BRU Bisericii Ortodoxe ca pe o "pradă de război"!

e. Opoziția la aceste acțiuni ale Statului a fost privită și tratată ca aspect antisocial, de rezistență la construcția socialistă în forme de la simplă neparticipare la trădare de patrie! (*Culte 1949*, p.100). Fidelitatea față de Biserica Română Unită era privită ca o "trădare națională", iar revenirea la ortodoxie ca o condiție a loialității față de Stat (*Frații 1956*, p.294-307; *Bucur mss*, p.3).

### **Mediul confesional ortodox**

Mediul confesional ortodox a rămas ostil, ba chiar a devenit agresiv și participant activ la desființarea BRU.

1. Campionii desființării BRU din perioada interbelică au devenit ideologii și pionii desființării BRU sub comunism. Folosind în chip inteligent mediul politic ostil, dând dovadă de un oportunism feroce (față de putere și față de ocupanți!) s-au aliat cu Statul pe care l-au legitimat istoric și religios (D. Ghermani, în *Kirche în Not* 34, 1986, p.159-167; *Suttner* 1978, p.79-84; *Bârlea* 1991; *Gillet* 1997, p.29-38, 53-61). Silită fiind apoi să trăiască în umbra Statului BOR a renunțat la autonomie morală, s-a identificat cu interesele lui. Cu alte cuvinte protecția Statului s-a dovedit dezastruoasă pentru libertatea spirituală a BOR. Nu a fost vorba de o simplă colaborare. A fost o colaborare calificată. Acțiunile anticatolice, persecutarea BRU, persecutarea propriilor clerici (care protestau împotriva obedienței), aprobarea demolărilor de biserici, propaganda ateistă în țară și străinătate, toate atestă acest lucru.

2. Ideologia BOR a preluat și perfecționat modelul sovietic al anticatolicismului, al desființării BRU (*BRU* 250, p.282-286; *Suttner* 1978 b, p. 126-129); a încercat să pună în lumină pe toate căile caracterul "popular", "irevocabil și definitiv" al așa zisei "reîntregiri" atât pe plan intern, cât și pe plan extern (*Frații* 1956; *Iustinian* 1971, p. 313-317; *Gillet* 1997, p.109-121; cf. *Mircea* 1980, p. 32-33). În anul 1979 mitropolitul Teoctist (actualul patriarh) declara presei străine "că odată cu creerea României Mari BRU și-a pierdut îndreptățirea la viață"; "pe viitor ar trebui să rămână interzisă"; "dacă Papa și-ar însuși problema uniților aceasta ar constitui o lezare a integrității națiunii române", "dacă Papa ar actualiza cu adevărat problema Bisericilor Unite aceasta ar constitui un obstacol de nebiruit în cale apropierii dintre Biserica Apuseană și Răsăriteană" (*Bârlea* 1980, p.9).

3. BOR a urmărit după anul 1948 cu o îndârjire vrednică de o cauză mai bună procesul de "reîntregire": a organizat aniversări anuale, bienale, cincinale, decenale ale evenimentului din 1948 (chiar și atunci când eșecul a devenit luminos de clar). Scrierile ortodoxe de tip mass-media sau cărțile, manualele de istorie bisericească au subliniat permanent dispariția BRU, succesul "reîntregirii" și "unitatea de nezdruccinat" a BOR (*Păcurariu* 1991; p.33-35; *Păcurariu* 1991 a; *Păcurariu* 1997, p. 481-484, 488-491 dar cu ton mai scăzut! cf. *Suttner* 1978 b, p. 160-161).

4. Statul comunist român s-a remarcat între celelalte state comuniste prin prelungirea represiunii generale, prin consecvența cu care a interzis orice inițiative politice din afara Partidului Comunist.

Când Statul - supus unor puternice presiuni politice și economice externe- a fost silit să facă primii pași spre detensionare (*Kirche în Not*, 24, 1976, p.119-120; 37, 1987, p. 181-189) BOR a fost aceea care a ridicat glasul

și scrisul împotriva BRU mergând până la a condiționa dialogul ecumenic catolic-ortodox (*Bârlea 1980*, p.8-11). În anul 1982 când papa Paul Ioan II a cerut restabilirea BRU reacția patriarhiei a fost de-a dreptul vehementă (*Cipăianu 1997*, p.80). Evenimentele de acest fel s-au succedat rapid: în anul 1970 episcopul Iuliu Hossu a fost proclamat cardinal-protest BOR; 1973 când papa a primit o delegație de preoți greco-catolici români condusă de episcopul Vasile Cristea – protest BOR; în anul 1981 când Traian Crișan a fost numit episcop pentru exilul românesc greco-catolic- protest BOR (*Suttner 1978 b*, p.144-150; *Grossu 1987*, p. 36-38; *Prunduș-Plăianu 1996*, p.61 etc). Motivațiile erau: BOR este grav lezată; amestec în treburile interne ale României; BRU nu există! Pe bună dreptate afirma R. Gillet (*Gillet 1997*, p. 66) că anticatolicismul BOR a fost conjugat cu așa zisul "ecumenism" local ortodox al anilor 50' (cf. și *Suttner 1987 b*, p. 140 sqq).

5. Cercetările recente ale istoricilor laici (mai ales) arată clar că organele de represiune (respectiv persecuție) au folosit din plin preoții ortodocși pentru a urmări Biserica Greco-Catolică clandestină (*Moisin 1999* p. 9, 11, 14, 15, passim)

### ***Mediul confesional neortodox***

A fost de partea greco-catolică fie în chip pasiv (cultele neoprotestante), fie activ (Biserica Romano-Catolică). Episcopatul romano-catolic a protestat împotriva desființării BRU, a înaintat ani la rând statute ale Bisericii Catolice în care erau încadrați și greco-catolicii (bineînțelele neaprobrate de regim), a dat dispoziții preoților să ajute preoțimea și credincioșii greco-catolici în bisericile proprii. Preoții romano-catolici au ajutat masiv pe preoții clandestini și pe credincioși oferindu-le materiale pentru oficierea Sfințelor Liturghii, pentru sacramente, intenții. I-au admis în biserici, le-au permis să officieze, să elibereze sacramentele (*Prunduș-Plăianu 1996*, p. 62). Biserica Romano-Catolică din România se afla sub incidența scrisorii apostolice a papei Pius XII care sugera măsuri în acest sens (1952: *Grossu 1987*, p.51-54).

### ***Răspunsul Bisericii Române Unite***

A fost pe măsura acestor acțiuni:

1. De la bun început BRU nu și-a ascuns ostilitatea față de regim și a acționat ca atare (1945-1948). Faptul a fost recunoscut și subliniat de organele Statului (*Bucur 1996*, p.308, nota 20).

2. BRU a protestat prin memorii împotriva etatizării bunurilor ei (școli, tipografii, institute etc) și contra restrângerii libertăților religioase prin legea cultelor (*Bucur 1996*, p. 308-312).

3. La 1 decembrie 1948 BRU nu s-a considerat desființată; decretul de desființare a fost considerat neconstituțional; toate memoriile epocii imediat următoare, dar și după aceea, s-au bazat pe Constituția, care prevedea libertatea de gândire și de organizare religioasă și pe Legea Cultelor. Paradoxul istoric a constat în imixtiunea Statului într-un contencios religios.

4. La pregătirea, organizarea și desfășurarea activităților în clandestinitate a BRU a contribuit și Sfântul Scaun (*Bucur mss*, p.5; *Orientale Lumen*, II, 17) care nu a recunoscut nici el desființarea BRU, a promovat și finanțat structurile clandestine și a organizat rezistența. În anul 1949 organele Securității statului apreciau că BRU mai numără încă cca 310.000 credincioși, 750 preoți din care 500 erau încă în libertate (*Bucur mss*, p.6). Ordinele religioase au urmat aceeași cale păstrând vie flacăra vieții monastice greco-catolice (*Orientale Lumen*, 9). Drept urmare a acestei situații interesul Statului pentru BRU a devenit permanent. (*Băințan 1999; Bota-Ionițoiu 1998; Ploscaru 1996; Rațiu 1994; Todea 1990*)

5. Politica de memorii (paralel cu activitatea clandestină) a continuat atât din partea episcopilor din închisori, cât și din partea preoților și credincioșilor de afară (*BRU 250*, p. 308-311; *Gherman 1967*, p.251-264; *Snagov 1999*, p.676-681) în toată perioada de persecuție. Protestele prin memorii au culminat în anul 1973 prin prezentarea unui memorandum la Roma președintelui N. Ceaușescu cu ocazia vizitei la Sfântul Scaun.

6. La memoriile către organele Statului s-au adăugat cele către organismele internaționale (Helsinki 1976; Belgrad 1980 etc) înaintate prin delegațiile unor țări democratice (Portugalia, R.F. Germania) (*Perspective IX*, nr. 35, 1987, p. 73-75). Un memoriu al episcopilor clandestini a ajuns chiar și la conferința de la Madrid pentru securitate și colaborare (*Kirche în Not 29*, 1981, p. 177-179). Cardinalul Alexandru Todea aprecia că s-au înaintat în total 35 de memorii (*Todea 1990*, p. 45).

7. În anul 1977 s-a constituit la București "Comitetul pentru salvarea BRU" format din preoți și din laici. Comitetul acesta a lansat două apeluri: unul pentru șeful Statului, celălalt pentru conferința de la Belgrad (*Grossu 1987*, p.41-43; *Gillet 1997*, p.113-114, nota 21).

Efectul tuturor acestor acțiuni, fie activitatea clandestină, fie memoriile a fost, la o primă vedere, aproape nul. Dar la o analiză mai atentă se poate spune că persecuția a urmat o evoluție interesantă, în principiu în scădere lentă. După etapa teroarei (1948-1955), a urmat o perioadă de condamnare a "opozității religioase" pe cale "legală" (1956-1964) (dar care a afectat o parte mică din "activiști"), apoi o etapă de libertate "condiționată"

(1964-1973), după care, în fine, etapa pe care am denumit-o a "catacombelor desfășurate". Că această politică a fost deliberată, reiese din documente de epocă (*Ploscaru 1996*, p.334), căci dealtfel Statul cunoștea bine structurile de rezistență ale BRU!

Prin atitudinea exemplară, martirajele la toate treptele clerului (de la ierarhie până la laicii angajați), prin refuzul categoric al oricărei forme de colaborare BRU își merită cu prisosință numele de Biserică martiră. Căci pierderile BRU au fost uriașe: 12 episcopi, 34 canonici (teologi), 73 protopopi și peste 700 de preoți care au pierit în închisori sau ca urmare a lor. Această cifră reprezintă aproape 45% din efectivul clerului. Lor li se adaugă pierderi din partea laicatatului, care încă nu sunt cunoscute. Credincioșii au fost "trecuți" la ortodoxie. Practic însă au ajuns în cadrul BOR cam numai 65% din greco-catolici. Restul s-au "repartizat" la Biserica Romano-Catolică, la cultele neoprotestante (care au crescut numeric după 1948!), au trecut în clandestinitate, au devenit indiferenți.

Toate bunurile BRU au fost pierdute (decret nr. 176/1948; 358/1948). Au intrat aici biserici de toate categoriile, sedii episcopale, protopopiale, parohiale, pământuri, cimitire, școli, biblioteci, arhive monumente de artă etc. Beneficiarii au fost Statul comunist și Biserica Ortodoxă Română.

Ansamblul acestor date arată că, în ciuda persecuției, BRU și-a continuat existența și misiunea.

## ***VI. Statul și BRU în perioada post 1989***

### ***Mediul politic și acțiunile lui pe plan religios***

Mediul politic a rămas relativ ostil, iar acțiunile lui pe plan bisericesc evazive, parțiale și mai ales de fațădă.

1. Societatea românească de după 1989 a păstrat și receptat tensiuni de diferite forme și grade între straturi sociale, etnii și religii. Aceste tensiuni au căpătat conotații și sensuri marcate de resentimente, prejudecăți și dezinformări care au evoluat și mai evoluează încă în chip foarte sinuos.

2. Statul român posttotalitar, dar încă cu rădăcini adânci în comunism (prin mentalitatea conducătorilor, educați fără excepție sub comunism) arborează o față umană, simulează recunoașterea legilor internaționale și mimează respectarea propriilor lui măsuri legislative accentuând tensiunile existente (*Langa mss 1*). Sub acțiunea ineluctabilă a sistemului comunist, a teroarei informative, a educației ateiste s-a ajuns ca după 1989 chiar și cei cărora le-a repugnat sistemul comunist să nu poată



gândi decât pe baza a ceea ce au învățat. Căci nimeni nu poate gândi decât cu noțiunile pe care le-a învățat (*Langa mss.* 1). Deci, în practică, Statul urmează o politică sinuoasă și penibilă atât față de societate cât și față de Biserică și mai ales față de Bisericile persecutate. Această atitudine poate duce la fireasca concluzie fie că intențiile sale nu au fost și nu sunt sincere, fie că persistă o criză de autoritate care îl face să nu-și poată impune nici propriile decizii. Pot funcționa și ambele căi împreună.

3. Deși a elaborat legi prin care asigură dreptatea socială, recunoaște drepturile omului, respectă binele aproapelui, egoismele reprezentanților Statului, lipsa lor de cultură socială și morală, alterarea stărilor de conștiință au dus la apariția unor comportamente periculoase care violează în diferite forme ordinea socială (cf. *Cardia 1992*, p.111-174).

4. Statul trebuie să protejeze pe orice cetățean al lui contra unor agresori, fie că aceștia atentează din rea credință la drepturile lui, fie că acționează de bună credință, convinși că fac bine, dar de fapt făcând rău (cf. *Cardia 1992*, p. 285-372).

5. Ca membru al ONU Statul român are obligația de a restaura deplin libertatea religioasă, de a restitui drepturile uzurpate, de a asigura respectul religiilor și eliminarea toleranței religioase (art. 1 - 8 ONU). Or, Statul român face rabat la obligațiile sale, iar exemplele pe care ni le oferă lipsa de libertate religioasă și intoleranța sunt atât de numeroase încât nici nu trebuie menționate aici (*Moisin 1996*).

6. Statul așa zis "democrat" a anulat actul politic din 1948 contra BRU, dar a refuzat și consecințele care decurg din acel act. Acesta este un aspect (unul din multele) al politicii echivoce și paradoxale moștenite de la vechiul regim.

O atare politică a statului s-a materializat printr-o comportare nesigură și sinuoasă față de BRU.

a. Sub masca unei democrații prost înțelese Statul a legalizat BRU și a privit cu neliniște refacerea ei (decret nr. 3/31 decembrie 1989). Constituția din anul 1990 asigură, dar nu garantează deplina libertate religioasă și egalitatea cultelor în fața legii (ca și dreptul de proprietate de altfel): decret nr. 126/1990; hot. guv. 466/1992). Refacerea BRU i-a pus probleme mari. Statul posedă zeci de imobile ale BRU (grădinițe, școli, academii, sedii episcopale, spitale, fundații) precum și alte bunuri unde și-a instalat instituțiile sale.

b. Drept urmare legile privind restituirea sau cele reparatorii au fost elaborate doar parțial, dar nu sunt aplicate aproape deloc. De reparații nici nu poate fi vorba. Lipsește voința de a rezolva aceste probleme (*Moisin 1995*;

*Marcu 1997, 1998*). Un exemplu clar: în municipiul Cluj-Napoca Statul ocupă câteva clădiri mari ale BRU (școli de diferite grade), le-a retrocedat, dar nu le dă în folosință: (clădirea Conservatorului de Muzică, Liceul George Coșbuc, Școala generală "Bob" etc). Și în timp ce în aceste clădiri este risipă de spațiu instituții ale BRU (dar și ale Statului în același timp) se înghesuie într-o singură clădire a Episcopiei Române Unite de Cluj-Gherla (Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Institutul Teologic de grad universitar, Liceul Teologic etc.) în condiții total necorespunzătoare.

c. Inițiativele BRU pentru posibile restituiri sunt respinse, amânate, prelungiri de termene de organele de justiție sau organele locale pe temeuri nefondate juridic și moral (*Mureșan 1996, p.46*).

d. Organele puterii de Stat (ministere, prefecturi, consilii județene, primării etc) manifestă o frecventă lipsă de imparțialitate în situațiile delicate cu care se confruntă BRU pe teren (*Mureșan 1996, p.46*). Ele nu rezolvă cererile legale ale BRU, iar când întâmplător sunt rezolvate nu sunt în stare să le pună în aplicare în teritoriu. (Cazul retrocedării catedralei greco-catolice din Cluj-Napoca este o manifestare totală a neputinței Statului sau a lipsei lui de voință de aplicare).

e. Instituțiile Statului blochează în mod tacit și accesul BRU la mijloacele de comunicare în masă ale Statului indiferent de forma acestui acces (*Mureșan 1996, p.46*).

f. Nu se poate însă neglija faptul că, în context general bisericesc, Statul finanțează la nivelul salariului minim pe economie, atât clerul cât și școlile greco-catolice de diferite grade. Nu se poate contesta de asemenea nici încercarea Statului de a promova, alături de politica de integrare europeană și o politică de atenuare a diferendelor religioase. În acest sens poate fi citată organizarea în România (pe spezele Statului) a reuniunii internaționale "Oameni și religii" (între 30 august - 1 septembrie 1998) cu tema "pacea este numele lui Dumnezeu". A fost un multiplu dialog interconfesional la care au participat 7 cardinali, 8 patriarhi, numeroși ierarhi ortodocși, protestanți, greco-catolici, lideri musulmani, budiști, mozaici etc. Dialogul a evidențiat un fel de unitate între creștini pe de-o parte și alte religii pe de altă parte ca rezultat al imperativului înțelegerii. Nu au lipsit desigur nici manifestări ale crizei existente între diversele Bisericii sau religii. Ca realizare "fără precedent" ! în istoria Bisericii Catolice din România a fost faptul că patriarhul ortodox Teoctist Arăpașu și arhiepiscopul romano-catolic Ioan Robu "s-au îmbrățișat"!!!

### **Mediul confesional ortodox**

A rămas foarte ostil și foarte agresiv.

1. Ca urmare a libertății religioase proclamate de Stat (legalizarea BRU, libertatea pentru cultele neoprotestante etc.) BOR a prezentat și prezintă o panoramă de tendințe conservatoare, antioccidentale și anticatolice (regăsite de altfel la toate Bisericile Ortodoxe din fosta lume comunistă) (*Gillet 1997*, p. 136-139). Acest spirit antiecumenic este mascat de un atașament fanatic pentru ortodoxie, pentru națiune și patriotardism penibil (*Gillet 1995*, p.354), Citez un exemplu comic! din lucrarea intitulată "Orientări și precizări privind relațiile BOR cu cultele religioase din România și îndeosebi cu biserica Greco-Catolică" 24 ianuarie 1990: ... toate tratativele ..... să se desfășoare pașnic, *în duh frățesc și românesc*, de *demnitate și omenie românească* ..... care trebuie să ducă la păstrarea și întărirea *unității spirituale românești*, în *spiritul glasului moșilor și strămoșilor noștri*".

BOR a oferit de la bun început un fel de legitimitate regimurilor postcomuniste prin asocierea clerului său la activitatea politică, la manifestările oficiale. Drept urmare BOR încearcă pe tot felul de căi să impună în Legea Cultelor un articol care să prevadă statutul ei dominant între cultele legale prin utilizarea sintagmei "Biserica națională" ceea ce, din punct de vedere moral, ar sfida Constituția din 1991, depășind cu mult prevederile Constituției din 1923. Poziția BOR poate fi caracterizată ca una conservatoare, uneori extremistă, cu puternice manifestări naționaliste, antioccidentale și chiar nostalgii neocomuniste.

2. Eclesiologia ortodoxă figurează printre aspectele cele mai interesante și complexe. Ea pune în lumină raporturile "naționale" ale BOR cu societatea românească, dar și punctele de divergență cu occidentul catolic (în special cu Sfântul Scaun) și protestante (cf. *Păcurariu 1991*, p. 65 și urm.; *Perspective XVII*, 1994, nr. 61-64, p. 52-53; *Gillet 1997*, p.109-121).

3. Ostilitatea împotriva BRU se datorează mai multor cauze: a. este evident că toată politica de "reîntregire" pe care s-a bătut monedă timp de 50 de ani a fost o minciună inutilă; b. apoi se mai datorează refacerii destul de rapide a BRU (care a stricat și strică în chip constant politica "integristă" și "unitatea de nezdruncinat" a BOR (*Ciuhandu 1994*, p.58-65); c. vine în contradicție cu concepția ortodoxă "tradițională" (născută la sfârșitul secolului trecut, dezvoltată în epoca interbelică și aplicată sub comunism) și anume că Biserica Română Unită (Greco-Catolică) nu-și mai justifică existența. În epoca interbelică paralelismul și convergențele între Stat și BOR s-au oglindit în conceptul național-românism-ortodoxism; sub comunism s-a utilizat conceptul național - dacism - ortodoxism; de fapt post 1989 au fost reluate cu aceeași vigoare

elementele "românismului" și anticatolicismului anterior (desigur cu caracterul anticatolic interbelic agresiv mult atenuat: *Gillet 1995*, p. 183-188; *Gillet 1997*, p. 141-143). Numai astfel se poate explica ostilitatea fățișă, refuzurile acoperite cu argumente din Evul Mediu și punerea în circulație a unor "istorii" și "fantezii" în legătură cu o Biserică cu care pe de-o parte se declară "soră" prin rit, iar pe de altă parte afirmă că o leagă un trecut "glorios" de colaborare și luptă pentru apărarea ființei naționale. (*Bria 1991; Damșa 1994; Drăgulin 1991; Nedei 1993; Patriarhat 1991; Păcurariu 1991 a*). Un exemplu elocvent este dreptul de proprietate asupra bisericilor, care, conform unor canoane analoage celor două Biserici, aparține episcopului. Ei bine BOR aplică aici "dreptul colectivității" introdus în comunism, colectivitatea fiind mai ușor de manipulat (bineînțeles că în codul canonic ortodox nu s-a operat nici o schimbare!).

Ar fi suficient să facem o paralelă între câteva lucrări de "istorie" ale teologului D. Stăniloae publicate în cele trei epoci mai sus amintite sus discutate: (*Ortodoxie și românism*, Sibiu 1939; *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973; *L'uniatisme de Transilvanie - un phénomène définitivement disparu*, în *Romanian Orthodox Church News* XII, 1982, nr.1, p. 3-5; *De l'uniatisme*, în *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine* XXI, 1991, nr.1, p. 11-12) pentru ca lucrurile să fie clare.

Dar ar fi și mai de ajuns să trecem în revistă declarațiile ierarhiei ortodoxe care au condiționat, condiționează și vor continua să condiționeze (chiar să șantazeze) partea catolică cu "tamponul" uniatist ! sub masca unui nemaipomenit ecumenism, dogorător de iubire și "duh" al dragostei (*Păcurariu 1991*, 81-84; *Plămădeală 1991*, p.23; A. Plămădeală, în *Telegraful Român* CCLI, nr. 17-18, 1994, p. 1-2; *Perspective* XVII, 1994, nr. 61-64, p.52; *Gillet 1997*, p.141-142).

Menținerea încăpățanată a acestei idei de simbioză (cu foarte multe semne de întrebare și obiecții documentare) nu poate decât să mențină distanța între BOR și BRU, ultima putând avea cel puțin tot atâtea pretenții de a fi Biserică "națională". În acest sens s-a mers până acolo încât s-a sugerat ca Biserica Catolică să recunoască și să declare că "Biserica Orientală de rit bizantin respectiv BRU nu este Biserică" (*Plămădeală 1992*). Nici nu mai vorbesc de încercările de contestare a continuității și legăturilor dintre BRU de azi cu cea dinainte de 1948 (cf. *Prunduș-Plăianu 1998*, p.4-6).

4. La consultația "ecumenică" de la Geneva impertinența a fost împinsă atât de departe încât s-a cerut Bisericii Catolice "să evite propaganda unilaterală a ideii că Biserica Catolică Orientală de rit bizantin (n.n. BRU) a fost persecutată de Biserica Ortodoxă". Finalul textului elaborat pentru

conferință cuprinde chiar o amenințare cu "răzbunarea dacilor (= patrioții ortodocși) pe "romani" (studenții greco-catolici de la Roma) (*Plămădeală 1992*).

5. În final se poate afirma că ecclesiologia ortodoxă în care naționalismul a pătruns prin asimilarea disperată a tezelor naționaliste din secolul al XIX-lea, a conservat aceste teze, le-a materializat și explicat filosofic și teologic. Toate s-au materializat în ecuația Stat-Națiune-Ortodoxie și nu pot fi înțelese decât în strictă dependență de contextul politic (*Gillet 1997*, p.133-146).

### ***Mediul confesional neortodox***

a devenit pasiv sau aproape pasiv. Fiecare Biserică, fiecare Cult a început să se îngrijească de problemele proprii de refacere și organizare. Trebuie însă menționat pe de-o parte continuarea în forme mai atenuate a relațiilor cu Biserica Romano-Catolică din Transilvania, Banat și Părțile Ungurene (Maramureș, Bihor, Arad), iar pe de altă parte un fel de "alianță" mutuală a tuturor cultelor în rezistența în fața "presiunilor" ortodoxe. Mai presus de toate existența și funcționarea conferinței episcopilor catolici, face posibilă cunoașterea reciprocă a problemelor. Din păcate aceste probleme rămân generale, fără a permite intruziuni reciproce.

### ***Răspunsul Bisericii Române Unite***

(și în funcție de reglementările internaționale catolice) a fost și este diversificat în funcție de situații.

1. BRU a răspuns la situația prezentată pornind cu patru atuuri (de care Statul nu a prea ținut cont); - există o reglementare catolică universală (Codul Canonic al Bisericii Orientale); - există reglementări internaționale care prevăd restituirea bunurilor confiscate și aplicarea de reparații; - există prevederi internaționale care prevăd protejarea minorităților religioase, care au dreptul de a se comunica cu autorități religioase rezidente în afara Statului unde funcționează; - există legi internaționale care prevăd dreptul de a redobândi proprietățile dacă le-au fost uzurpate. Statul are deci obligația legală de a crea și păstra un climat favorabil libertății religioase, de a asigura respectarea unor drepturi religioase lezate și de a nu face din religie un criteriu de integralitate socială sau juridică.

2. BRU s-ar fi așteptat din partea BOR la punerea pe tapet a unui principiu de moralitate și comprehensiune creștinească: recunoașterea drepturilor inalienabile ale celuilalt. Căci numai 1/5 din bunurile foste (biserici, case parohiale, pământuri etc) sunt "moștenite" dinainte de 1700. Restul sunt bunuri primite de la împărații Habsburgi, de la Sfântul Scaun, construite cu fonduri proprii după 1848, 1918 și chiar mai târziu. Pentru acestea nu se poate invoca

nici o pretenție de proprietate. Este aproape un război, dar un război absurd și degradant din punct de vedere creștin și național. Incapacitatea Statului actual de a soluționa problema transformă această activitate într-o acțiune dezonorantă pentru întreg creștinismul românesc.

3. BRU a înțeles totuși că, în ciuda situațiilor oferite de mediul politic și confesional ortodox ostil, relația sa cu Statul a trecut de la confruntare la un fel de coresponsabilitate morală, de slujire pe baza principiilor echității creștine.

4. Din motivul de mai sus calea principală de răspuns au rămas memoriile înaintate la cele mai înalte foruri până la cele teritoriale. Acest lucru s-a aplicat (destul de timid) atât pentru problemele legate de restituiri (unde din cauza ineficienței dialogului s-a urmat calea justiției) cât și pentru lipsa totală de reparații (memoriu 28 noiembrie 1991; 29 ianuarie 1990; 29 martie 1994 cf. *Moisin 1995*, p. 98-102). Toate au rămas fără răspuns. Nici inițiativele și propunerile făcute în exterior (*Bârlea 1991; Perspective XVII, 1994*, nr. 61-62, p. 44-46) nu au avut o soartă mai bună. Singurul rezultat a fost și a rămas tergiversarea.

BRU cere credincioșilor ei să se implice în viața socială pentru a ajuta la regenerarea societății, pentru a impune practicarea virtuților creștine. Ea este convinsă că Statul știe, deși cu titlu diferit, că BRU este în serviciul vocației sociale și personale a unor cetățeni ai Statului (cf. *Perspective XVII 1994*, nr. 61-64, p. 23-25 – discursul papei Ioan Paul II).

Din păcate conducerea BRU nu s-a dovedit pregătită pentru luptă. Organizarea internă este încă deficitară. Ea se manifestă prin ultraconfesionalism (explicabil parțial prin urmările clandestinității), conservatorism (datorită predominanței preoților de dinainte de 1948), lipsă de unitate, lipsă de logistică (improvizații organizatorice, lipsă de decizii, lipsă de fermitate (*Marcu 1997; Demers 1996*). Clerul se comportă modest din punct de vedere intelectual, foarte slab misionar. Biserica a rămas închisă pentru .... Biserica. Laicii nu au fost încă în chip practic asociați la rezolvarea problemelor importante ale Bisericii. Fondul "organizatoric" al conciliului Vatican II încă nu se aplică în BRU !

Lipsa unor reglementări juridice între Statul român și BRU provoacă disfuncțiuni atât în legăturile Statului cu Sfântul Scaun (Vatican) și o serie de organizații guvernamentale și nonguvernamentale internaționale, cât, și mai ales, imaginii BRU în lume (Statutul BRU, statutul misiunilor greco-catolice din străinătate, recunoașterea diplomelor obținute la universitățile catolice din vestul Europei etc).

## VII. Câteva reflexii finale

Situația mai sus expusă (și ne referim acum mai ales la ultima perioadă, marcată însă puternic de "moștenirea" anterioară !) respectiv mediul relativ ostil întreținut de Stat și mediul evident ostil întreținut de BOR a generat în BRU trei curente:

a. un curent popular care socotește că persecuția nu a încetat și "tratează" Statul și BOR ca "dușmani". Curentul acesta s-a materializat în așa zisul Nou Memorandum curent inițiat de preotul Anton Moisin care e strâns peste 1 milion de informații, date, proteste în legătură cu actele de nedreptate, lipsa de reparații și politica ostilă a Statului și a BOR (*Moisin 1995; Moisin 1996*). Toate acestea au fost înaintate organelor de Stat și publicate.

b. un al doilea curent, tot popular, dar care cuprinde și o parte din cler, care socotește că BRU nu poate avea încredere nici în Stat (în care de fapt nu mai are încredere nimeni acum!) nici în BOR; reprezentanții acestui curent refuză dialogul, refuză memoriile și consideră că singura cale este apelul la organele internaționale arătând încălcarea gravă a libertăților, necesitatea semnării unui Concordat nou (care să asigure dezvoltarea în liniște a BRU și a Bisericii Catolice din România în general).

c. cel de al treilea curent, mai redus ca număr de participanți care cuprinde clerul superior, teologii și o mică parte a intelectualității greco-catolice, care urmează intens acțiunile Sfântului Scaun; reprezentanții curentului sunt dispuși la dialog (deși sunt convinși de ineficacitatea lui !), refuză "închiderea" în Biserică și doresc sincer rezolvarea problemelor în litigiu.

Principiul de la care pornesc primele două curente este acela că revelația divină proiectează o lumină constantă în legătură cu exigențele privind dragostea de aproapele. Aceasta nu este numai o lege creștină ci și imitarea lui Isus Christos. Și atunci se întrebă retoric (mai sus amintiții) ce se întâmplă cu cei care se numesc pe sine creștini dar nu-și iubesc aproapele, îl defăimează, îl fură, îl nedreptățesc ? Mai poate fi oare vorba de adevărați creștini ? (*Langa mss.2*). Mai poți avea oare încredere în cineva care calcă morala creștină ?

Din cele de mai sus se pot deduce câteva linii de conduită care și le impune sieși BRU, dar și câteva care le sugerează Statului

- din punctul de vedere al BRU, Statul trebuie să rămână la funcția sa primordială, aceea de a favoriza dezvoltarea nestânjenită a libertăților individuale, creând în acest scop condițiile necesare. În acest sens legea salarizării clerului, finanțarea școlilor confesionale (licee, facultăți), introducerea orelor de religie în școală sunt realizări pozitive. În schimb lipsa

unei legi a cultelor, neaplicarea reparațiilor (pentru Bisericile care au fost grav afectate mai ales), lipsa de funcționare a retrocedărilor de bunuri constituie piedici mari în dezvoltarea sau refacerea unor culte. BRU este deci conștientă că, așa cum se prezintă acum și aceste probleme, România nu este pregătită să se înscrie în construcția europeană. Mai mult această construcție este concepută după un centralism universal care tinde să anihileze naționalismul șovin și fundamentalismul religios în favoarea spiritului superior european (sau universal chiar) a respectării legilor și convențiilor.

- oricât s-ar aprecia anumite măsuri pozitive (în favoarea BRU) atenuarea conflictului între BRU și BOR (cauzat de Stat !), problemele de bază între Stat și BRU nu s-au rezolvat. Procentul de bunuri restituite de Stat nu depășește 10%, iar al celor "dăruite" de Stat BOR și nerestituite de acesta este sub 5%. Această stare de lucruri duce la situații paradoxale ale unor cetățeni într-un stat "democrat" (oficierea cultului în condiții inadecvate), respectiv la eforturi financiare proprii pentru construcții religioase (care de multe ori nu au sens !) care apasă greu asupra bugetului credincioșilor și al BRU (într-o epocă dificilă în general). În ultima instanță aceasta înseamnă nerespectarea recomandărilor Consiliului Europei cu privire la bunurile confiscate și în mod automat va deveni o piedică în calea spre integrare (chiar dacă conducătorii BRU vor fi "siliți" să prezinte o situație roză !).

- BRU în cadrul căreia s-a născut și s-a dezvoltat începând din secolul al XVIII-lea daco-românismul, românismul și mișcarea națională nu poate înscrie tezele naționaliste într-o ecuație Stat-Națiune-Biserică (cf. *Gillet 1995*, p.358). Biserica trebuie să stigmatizeze orice deviere a politicului spre naționalism, căci evoluțiile șoviniste pot găsi în diversele sensibilități religioase o sursă de inspirație importantă. Din aceste motive BRU a trecut, a continuat de fapt, o eclesiologie imprimată de universalismul primit de la catolicism, iar legătura între catolicism și românism nu poate fi concepută în sens strict limitat și nici restrânsă la apartenența confesională a unei etnii.

- orice încadrare a Bisericii în politica Statului, orice asociere la măsuri care încearcă să reglementeze viața religioasă, fac din aceasta (Biserica) sau din orice fenomen religios un instrument al Statului. Or această situație ar însemna un atentat la libertatea religioasă, la drepturile fundamentale ale omului pe care Biserica le proclamă, le recunoaște și le acordă o mare prețuire (*Gaudium et Spes*, 41).

- BRU crede că una din cele mai importante manifestări ale coexistenței este dialogul și mai ales capacitatea de a dialoga. Dar în același timp trebuie subliniat că există dialog și... dialog. BRU se gândește la dialogul autentic, făcut de la egal la egal, recunoscându-se identitatea fiecărei părți,



cooperând în domeniile comune, cedând acolo unde este necesar. Dialogul este autentic atunci când el prezintă adevăratul spirit de dragoste și fidelitate față de Biserică. Un dialog îndelungat, prelungit fără sens și care nu duce la rezultate, nu mai este dialog. Se pare că lipsa de rezultate a întâlnirilor comisiei de dialog ortodox-catolic: Rhodos, Freising, Balamand (cf. *Perspective XVII*, 1994, nr. 61-64, p. 47-71) are o influență directă asupra dialogului catolic-ortodox din România. Început în octombrie 1998 la București, continuat în 29 ianuarie 1999 la Blaj, apoi la Oradea și mănăstirea Râmeți dialogul acesta nu a dus la nici un rezultat. Sau ca să cităm un ziarist spiritual, a dus la ceva: la stabilirea "importanței noului climat" și respectiv "necesitatea dialogului":

BRU, pe linia conciliului Vatican II, "invocă" neîncetat dumnezeiasca îndurare și o inimă nouă, gata de împăcare dincolo de nedreptățile suferite sau comise" (*Oriental Lumen* II, 21). Căci dacă greco-catolicii și ortodocșii nu vor fi în stare să rezolve problemele între ei pe plan local, atunci și dialogul general ecumenic își va pierde credibilitatea, cu atât mai mult cu cât din alte cauze el este la rândul lui în criză. Evenimentele însă se vor produce și vor determina rezolvări, care atunci nu vor mai aștepta ... dialogul. Căci astăzi, când este evident că BRU este o entitate religioasă vie și în dezvoltare, rămâne pentru Stat și BOR o întrebare: de ce nu vor să contribuie la refacerea "catedralei spirituale a neamului"?

- ținând cont de cele spuse și subliniate mai sus: respectiv nerespectarea clauzelor reparării, nerestituirea bunurilor, politica ostilă a Statului, nerestituirea din partea BOR, inutilitatea dialogului sau mai exact spus lipsa lui de finalizare, situația BRU în Stat apare paradoxală.

Poate că această formă de prezentare a lucrurilor apare, celor care ignoră aspectele filosofice ale evoluției istorice, destul de dură. Ea este însă un studiu de caz, în cadrul relației generale Stat-Biserică. Ea se înscrie într-un concept de "autocritică națională" din păcate puțin practică la noi (din cauza ultrapatriotismului general). Critica aceasta nu se dorește însă contraproductivă. Ea țintește spre eliminarea înclinațiilor încăpățânate spre mit istoric și utopie și în același timp eliminarea tânguiriilor tipice în reflexia politică românească (care a antrenat și teologia sau cel puțin o bună parte a ei !) și convingerea de neputință în fața istoriei.

**PRESCURTĂRI ȘI BIBLIOGRAFIE****A. Izvoare**

- C.C.O. *Codul canonic al Bisericilor Orientale*. Manuscris Traducere, în limba română de Pr. Ioan Botiza
- Clévenot 1981 Michel Clévenot, *Les chrétiens et le pouvoir*, Paris 1981
- Demers 1996 (Deși acest demers le-a pricinuit multe dureri în suflete) un grup de credincioși greco-catolici supun atenției publice grave acuzații la adresa eparhiei clujene, în *Mesagerul Cluj-Napoca* 11, IX, 1996.
- Langa mss. 1-5 Tertulian Langa, Manuscrise: 1. Relațiile între Biserică și Stat (cf. *Viața creștină III*, nr. 23 (69), 1992, 1, 3); 2. Libertatea religioasă; 3. Cetățeanul și Statul 4. Doctrina socială a Bisericii Catolice 5. Rolul statului în societate
- Orientale Lumen 1995 Scrisoarea apostolică "Orientale Lumen" a Suveranului pontif Ioan Paul II către Episcopat, cler și credincioși cu ocazia centenarului enciclicii "Orientalium Dignitas" a Papei Leon XIII, Cluj-Napoca 1995.
- Spiazzi 1987 R. Spiazzi, *I documenti sociali della Chiesa. II. Da Pio IX a Giovanni Paolo II. A cura di...*, Milano 1987
- Vatican II *Conciliul Vatican II*. Constituții, decrete, declarații, Nyiregyháza 1990

**B. Lucrări teoretice privind relațiile între Stat și Biserică**

- Basarab 1996 Mircea Basarab, Unificarea europeană și Biserica Ortodoxă, în *Tribuna S.N.* VIII, 26 (2197), 27. Juni - 4 Juli 1996, 1, 6.
- Cardia 1992 Carol Cardia, *Stato e confessioni religiosi: il regime patrizio*, Bologna 1992.
- Coste 1968 René Coste, *Evangile et politique*, Paris 1968
- Gillet 1994 O. Gillet, Confession et nation en Roumanie: le cas de l'Eglise Orthodoxe sous le régime communiste, *Colloquia I*, 1994, 2, 174-191.
- Lesquen 1995 Henri de Lesquen (Ed.), *Religia contra ideologiei socialiste*, București 1995
- Martina 1978 G. Martina SJ, *La Chiesa nell'età delle Riforme, dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1978
- Ratzinger 1987 J. Ratzinger, *Eglise oecumenique et politique*, Paris 1987
- Sofronie 1931 George Sofronie, *Tratatul de la Lateran și statutul internațional al papalității*, București, 1931
- Snagov 1996 Ioan Dumitriu-Snagov, *Relațiile Stat-Biserică*, București 1996

- Stüttler 1969 J.A. Stüttler, *Kirche und Staat*, Aschaffenburg 1969  
 Suttner 1977 E.Chr. Suttner, *Kirche und Staat*, în Klaus Detlev Garthausen (Hrsg.), *Rumänien*. Südosteuropa Handbuch 2, Göttingen 1977, 458-483

### **C. Lucrări privind relațiile între Stat și Biserică în România**

- Amzăr 1965 D.C. Amzăr, *Partei, Staat und Kirche im heutige Rumänien*, *Ostkirchliche Studien* 14, 1965, nr. 2-3, 419-506  
 Antonie 1989 Antonie metropolită, *Documentaire: Eglise et État en Roumanie*, în *Nouvelles de l'Eglise Orthodoxe Roumaine*, 19, 1989, nr.5, 12-22  
 Buchet 1998 Constantin Buchet, *Bisericile naționale și procesul de comunizare în Europa de est 1944-1947*, *Arhivele totalitarismului* VI, nr. 18/1, 1998, 22-29  
 Bucur 1996 Marius Bucur, *Stat și Biserică în România postbelică 1945-1947*, *Câteva considerații*, *AICC* XX, 1996, 303-315.  
 Bucur Mss, Marius Bucur, *Relațiile României cu Sfântul Scaun la începutul războiului rece*, Manuscris  
 Ciurea 1950 E. Ciurea, *Religious Life*, în Al. Cretzianu (Ed.), *Captive Rumania*, New York 1950, 165-203  
 Culte 1949 *Culte religioase în R.P. Română*, București 1949  
 Eglise Unie 1975 *L'Eglise Unie. 30 ans de persécution 1945-1975*, Paris 1975  
 Galați 1984 Stefan Fischer-Galați, *Autocracy, Orthodoxy, Nationality in the XXth Century: the Case of Romania*, *East European Quarterly* 18, 1984, 25-34  
 Galați 1988 Stefan Fischer-Galați, *Relations between Church and State in Contemporary Romania*, în L. Clucas (Ed.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, New York, 1988, 283-295.  
 Gillet 1993 O. Gillet, *Les Eglises et l'Etat dans la Roumanie contemporaine: problématique et réflexions préliminaires*, *Transylvanian Review* 2, 1993, nr.2, 31-38.  
 Gherman 1967 Piere Gherman, *Pensée roumaine, peuple roumain*, Paris 1967  
 Ghermani 1983 Dionisie Ghermani, *Die Lage der Kirche in Rumänien*, în Lendvai (Hrsg.), *Religionsfreiheit und Menschenrechte*, s.1. 1983, 203-214.  
 Gsovski 1957 Vladimir Gsovski (Ed.), *Chiesa e Stato dietro la cortina di ferro. Cechoslovacia - Ungheria - 1957*  
 Hitchens 1975 Keith Hitchens, *The Romanian Orthodox Church and the State*, în Bociurkiew, MacMillan (Eds.), *Religion and Atheism in the USSR*, London 1975, 312-327  
 Patrick 1991 M. Patrick, *Politics and Religions in Eastern Europe*, Oxford 1991

- Persecution 1949 *Persecution of Religion in Rumania*. Published by the Romanian National Committee, Washington 1949
- Popan 1976 Flavio Popan, Il martirio della Chiesa di Romania, în *Gsovski* 1957, 323-371
- Roșu et alii 1957 G. Roșu, M. Vasiliu, G. Crișan, Chiesa et Stato în Romania, în *Gsovski* 1957, 323-371
- Stan 1952 L. Stan, Relațiile între Biserică și Stat. Studiu istorico-juridic, *Ortodoxia* 4, 1952, 3-4, 351-360
- Stazzari 1992 Fr. Stazzari, București, septembrie 1951, Adevărul despre un proces farsă, în *Magazin Istoric* II, 1992, p. 21-26
- Stoian 1949 S. Stoian, Atitudinea regimului de democrație populară față de cultele religioase, în *Culte religioase în R.P.R.*, București 1949, p. 93-94
- Suttner 1978a E.Chr. Suttner, *Kirche und Staat im sozialistischen Rumänien*, în *Suttner* 1978, p.179-206.
- Șandru 1998 D. Șandru, Biserica din România 1944-1948, în *Arhivele Totalitarismului* 6, nr.18/1, 1998, 210-228
- Tychner f.a Wurmbrand 1966 H. Tychner, *Romania and his religious minorities*, f.a *Déposition du rév. Wurmbrand devant le Sénat des Etats-Unis*. Exploitation et persécutions communistes de la religion, Paris 1966.

#### **D. Lucrări generale privind Istoria Bisericii Române Unite**

- Bota 1994 Pr. dr. Ioan Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre*, Cluj-Napoca 1994
- BRU 250 *Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie*, Madrid 1952, (ediție nouă Cluj-Napoca 1997)
- Moisin 1996 Anton Moisin, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma. Greco-Catolice*, Sibiu 1996
- Prunduș-Plăianu 1992 S.Augustin Prunduș, Cl. Plăianu, *Cardinalul Alexandru Todea. La 80 de ani (1912-1992)*, (Cluj-Napoca) 1992
- Prunduș, Plăianu 1994 S.Augustin Prunduș, Cl. Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca 1994.
- Suttner 1978 E.Chr. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänien*, Wien-München 1978

**E. Lucrări polemice din punct de vedere ortodox – greco-catolic**

- Amzăr 1952 D.C. Amzăr, Mic catehism al românului ortodox, în *Calendarul "Solia"* 1952 publicat pentru România
- Ciorogaru 1927 R. Ciorogaru, *Zile trăite*, Oradea 1927
- Cosma 1938 A. Cosma, Românism și ortodocsie, în *Calendarul AGRU* 1938, 85-86
- Moisin 1999 A. Moisin, *Sutane ortodoxe sub semnul stelei roșii*. (colaborarea cu comunismul și securitatea I) f.l. 1999
- Radu 1927 I. Radu, *Răspuns și apărare*, Oradea 1927
- Tăutu 1953 Al.L. Tăutu, Adevărul maltratată, în *Curierul creștin*, Buenos Aires 1953, III, Ian.-Martie, 5-25
- Tăutu 1966 Al. L. Tăutu, Un document grav, în *Bună Vestire*, nr.1, 1966, 1-11
- Theodorian-Carada 1936 M. Theodorian, *Ațiunea Sfântului Scaun în România de acum și de întotdeauna*, București 1936

**F. Lucrări privind activitatea Bisericii Unite în clandestinitate**

- Băințan 1999 Vasile Băințan, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii Române Unite din eparhia greco-catolică a Maramureșului 1948-1989*, Baia Mare 1999
- Bota, Ionițoiu 1998 Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România 1948-1989. Biserica Română Unită cu Roma. Biserica Catholică*, Cluj 1998
- Bucur 1998 Marius Bucur, Tentative de manipulare a Bisericii Române Unite. Sinodul electoral din martie 1946, *Studia UBB. Theologia Catholica* 43, 1998, 1, 77-84
- Bucur 1998a Marius Bucur, Situația Bisericii Române Unite (Greco-Catolică) în perioada 1949-1964, *Studia UBB. Theologia catholica* 43, 1998, 1, 85-100
- Bucur Mss Marius Bucur, *Aspecte ale rezistenței Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) la sfârșitul anilor 40*, Manuscris
- Caravia et alii Paul Caravia, Virgil Constantinescu, Florin Stănescu, *Biserica întemnițată. România 1944-1989*, București 1998
- Cipăianu 1995 George Cipăianu, The Romanian Greek-Catholic Church under Communism, în Maria Crăciun, O. Ghitta (Eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, 370-379
- Cipăianu 1997 George Cipăianu, Une Eglise réduite au silence: les Gréco-Catholiques roumains et le comunisme, *Transylvanian Review* 6, 1997, 1, 71-82.

- Goia 1978 I. Goia, La création d'un "Comité de salut de l'Église Roumaine Unie", *Istina* 23, 1978, nr. 2-3, 328-336
- Grossu 1987, 1992 Sergiu Grossu, *Le calvaire de la Roumanie chrétienne Paris, 1987; Calvarul României Creștine*, Iași 1992
- Ioanițiu 1986 Cicerone Ioanițiu, *Le martyre de l'Église en Roumanie*, Paris 1986
- Moisin 1998 Anton Moisin, *Istoria marii prigoane contra Bisericii Române Unite Greco-Catolice între anii 1948-1989. I*, Victoria 1998
- Moisin 1998a Anton Moisin, *Minciuna trecerii la ortodoxie a românilor uniți greco-catolici în anul 1948. Partea I*, Victoria 1998
- Ploscaru 1996 Ioan Ploscaru, *Lanțuri și teroare*, Timișoara 1996
- Prunduș, Plăianu 1996 S. Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Cardinalul Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca 1996
- Rațiu 1994 Alexandru Rațiu, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Oradea 1994
- Todea 1990 Alexandru Todea, Persecution, Fear and Freedom. The Greek-Catholic Church în Romania, în *The Catholic Church in Eastern Europe. Persecution, Freedom and Rebirth*, Königstein 1990, 36-48

### **G. Lucrări privind situația actuală a Bisericii Române Unite**

- Bârlea 1991 Octavian Bârlea, *Spre o nouă față a Bisericii Române Unite/ Zu einem neuen Antlitz der Rumänischen Unierten Kirche*, München 1991 (= *Perspective* 13, nr. 51-53)
- Hotz SJ 1994 P.Dr. R. Hotz SJ, Die katholische Kirche in Rumänien, *Der christliche Osten* 49, 1996, 5, 262-265
- Marcu 1997 Dr. Vasile Marcu, *Drama Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică). Documente și mărturii*, București 1997
- Marcu 1998 Dr. Vasile Marcu, *Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică, jefuită și umilită. Conflictul de la Odorheiul Secuiesc. Documente și mărturii*, București 1998
- Moisin 1995 Anton Moisin, *Mărturiile prigoanei contra Bisericii Române Unite cu Roma între anii 1990-1995. I*, Victoria 1995
- Mureșan 1996 L. Mureșan, Coexistența între Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-Catolică, *Perspective* XIX, nr. 71-72, 1996, p. 36-69
- Rumänien 1991 Rumänien: die Situation der Katholischen Kirche im Kontext von Geschichte und aktueller Politik, *Kirche in Not* 1991, nr. 17, 12-21

**H. Lucrări privind istoria contemporană a României (1918-2000)**

- Boia 1997 L. Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*. Ediția a II-a, București 1997
- Snagov 1999 I. Dumitru - Snagov, *Românii în arhivele Romei*, Cluj-Napoca 1999
- Georgescu 1992 Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre (3)*, București 1997
- Hitchins 1997 Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București 1997
- Gillet 1995a O. Gillet, Orthodoxie, nation et ethnicité en Roumanie au XXe siècle: un problème ecclésiologique et politique, în Maria Crăciun, O. Ghitta (Eds.), *Ethnicity and Religion în Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca 1995, 345-361
- Pacepa 1993 Ioan Mihai Pacepa, *Moștenirea Kremlinului*, București 1993

**I. Lucrări anticatolice și antigreco-catolice scrise de partea ortodoxă după 1918**

- Anania 1993 Valeriu Anania, *Promemoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București 1993
- Bălan 1929 Dr. Nicolae Bălan, *Biserica împotriva Concordatului*, Sibiu 1929
- Bria 1991 Ioan Bria, Uniatismul în Transilvania anacronic și anticumenic, *BOR* 109, 1991, 1-3, 29-32
- Ciuhandu 1994 Pr. Gh. Ciuhandu, *Biserica Ortodoxă și Biserica Greco-Catolică în fața neamului*, Beiuș 1994
- Damșa 1994 Teodor V. Damșa, *Biserica Greco-Catolică din România în perspectivă istorică*, Timișoara 1994
- Drăguliu 1991 Gheorghe I. Drăguliu, *Uniația ardeleană și o necesară interpretare a istoriei ei*, *BOR* 109, 1991, 1-3, 29-32
- Frații 1956 *Când frații sunt împreună*, București, 1956
- Ghibu 1934 Onisifor Ghibu, *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sfântului Scaun în România întregită*, Cluj 1934
- Ghibu 1935 Onisifor Ghibu, *Nulitatea Concordatului dintre România și Sfântul Scaun*, Cluj 1935
- Iliescu 1991 Paul Iliescu, "Cruciada" Teocistă, *Baricada* 2, nr.29 (80), 23. Iuliu 1991, 7
- Iustinian 1971 (Patriarh) Iustinian, Dialogul cu romano-catolicii nu va putea începe cât timp va exista "tamponul" Bisericii

- Greco-Catolice, în Iustinian, *Apostolat social. Slujind lui Dumnezeu și oamenilor*. Pilde și îndemnuri pentru cler. IX, București 1971, 313-317
- Nedei 1993 Gheorghe Nedei, *Imperialismul catolic. O nouă ofensivă antiromânească*, București 1993
- Patriarhat 1991 (Le patriarchat roumain) L' Eglise Orthodoxe Roumaine et le groupe de rite oriental de l' Eglise catholique Roumaine, *Nouvelles de l' Eglise Orthodoxe Roumaine* 21, 1991, 1, 13
- Păcurariu 1990 Mircea Păcurariu, Vérites qui doivent être connues, *Nouvelles de l' Eglise Orthodoxe Roumaine* 20, 1990, 2, 5-11
- Păcurariu 1991 Mircea Păcurariu, *Pagini din istoria Bisericii românești. Considerații în legătură cu uniația din Transilvania*, Cluj-Napoca 1991
- Păcurariu 1991a Mircea Păcurariu, *Pages de l'histoire de l'Église roumaine. Considérations au sujet de l'uniatisme en Transylvanie*, București 1991
- Păcurariu 1997 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române 3*, București 1997
- Plămădeală 1992 Antonie Plămădeală, Ortodoxie, catolicism și catolicism de rit bizantin la o recentă consultare la Geneva, *Tribuna* nr. 38-39, 1992, 5
- Rădulescu - Sădeanu 1948 Alexandru Rădulescu, D.V. Sădeanu, *Reîntregirea Bisericii Românești din Ardeal*, București 1948
- Stăniloae 1933 Dr. Dumitru Stăniloae, *Catolicismul de după războiu*, Sibiu 1933
- Zamfirescu 1992 Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și romano-catolicism în specificul existenței lor istorice*, București 1992

### **J. Lucrări despre Biserica Ortodoxă sub regimul comunist după 1989**

- Andreescu 1997 Gabriel Andreescu, Principala amenințare la adresa democrației: ierarhia Bisericii Ortodoxe Române, *Revista* 22, 28. Juni. 1997
- Moisin 1999 Anton Moisin, *Sutane ortodoxe sub semnul stelei roșii. Colaborarea cu Securitatea. I*, Victoria 1999
- Gillet 1995 O. Gillet, *L'Église Orthodoxe et l'Etat communiste roumain (1948-1989)*. Etude de l'idéologie de l' Eglise Orthodoxe: entre traditions byzantines et national-communisme, Bruxelles 1995



- Gillet 1997 O. Gillet, *Religion et nationalisme. L'ideologie de l'Église Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles 1997
- Păcurariu 1994 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române III*, București 1994
- Stan 1984 Al. Stan, *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine*, București 1984

### **K. Lucrări despre cultele religioase**

- Bunaciu 1981 I. Bunaciu, *Istoria răspândirii credinței baptiste în România*, București 1981
- David 1997 Diac. P.I. David, *Invazia sectelor. Coarnele fiarei apocaliptice în mileniul III. I. De la erezii vechi la secte religioase ale timpului nostru*, București 1997
- Popa 1982 D. Popa, *Biserica adventistă de ziua a 7-a din România*, București 1982
- Penticostal 1980 *Biserica lui Dumnezeu cea apostolică*, București 1980
- Culte 1999 *Viața religioasă în România. Studiu documentar*, Secretariatul de stat pentru culte, București 1999

### **L. Lucrări în legătură cu dialogul catolic - ortodox**

- Bârlea 1980 Octavian Bârlea, Spre unirea Bisericilor/Auf dem Wege zur Kirchenvereinigung, *Perspective II*, nr. 4 (8), 1980, 3-27
- Ciubotaru 1999 Daniel Ciubotaru, *Puncte de apropiere între catolicism și ortodoxie*, Cluj-Napoca 1999 (reeditare)
- Mircea 1980 Alexandru Mircea, Dialog în libertate, *Perspective II*, nr. 4 (8), 1980, 27-33
- Perspective 1994 Dincolo de Balamand/Jenseits von Balamand, în *Perspective XVII*, nr.61-64, Juni. 1993-1994
- Plămădeală 1991 Dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică. Convorbiri între dr. Antonie Plămădeală și dl. Sorin Dumitrescu, în *Transilvania. Revistă de cultură XX (XCVII)*, nr.1-2, 1991, 21-23
- Prunduș, Plăianu 1998 S. Aug. Prunduș, Cl. Plăianu, Este posibil dialogul de reconciliere cu Biserica Ortodoxă Română?, în *Viața Creștină* 22 (212), Noiembrie 1998, 3-6
- Suttner 1978b Ernest Ch. Suttner, *Oekumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian*, în Suttner 1978, 126-178

- Suttner 1998 Ernest Ch. Suttner, *Bisericile răsăritului și apusului de-a lungul istoriei bisericești*. Prefața IPS Sa dr. Nicolae Corneanu mitropolitul Banatului. Traducere diac. Mihai Săsăușan, Iași 1998
- Uniatism 1993 *Uniatismul, metodă de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni*. Documentul de la Balamand, text și comentariu, Sibiu 1993

## **NOTE DE LECTURĂ**

### **POLITICA IGNORANȚEI SAU IGNORANȚA CA POLITICĂ (Note critice în legătură cu un text despre Biserica Română Unită (Greco-Catolică) dintr-un "ghid" al Bisericilor Orientale)**

**NICOLAE GUDEA**

**ZUSAMMENFASSUNG. Die Politik des Unwissens oder das Unwissen als Politik.** Kritische Notizen in Verbindung mit einem Text über die Rumänische Unierte Kirche Griechisch-Katholische Kirche aus einem "Handbuch" der orientalischen Kirchen. Mit der Gelegenheit des großen "ökumenischen" Treffens von Graz (Österreich) im Jahre 1997 veröffentlichte die Stiftung Pro Oriente - Abteilung Graz - eine Art Handbuch der Orientalischen Kirchen (176 S.). Dieses Handbuch wurde an die Teilnehmer verteilt.

Der Text, auf den sich die vorliegenden kritischen Notizen beziehen, ist jener über die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche auf S. 107-108. Dieser Text ist eine Kompilation geringer Qualität, aus Quellen zweiter oder sogar dritter Hand, ausgearbeitet von einem Masteranden (Klaus Augustin). Dieser Text enthält (auf nur anderthalb Seiten) zahlreiche Fehler, Lücken und Verwechslungen.

Der erste und wichtigste Fehler ist der Titel selbst. Er bezieht sich auf die Rumänische Katholische Kirche (etwas, was gar nicht existiert!). Der Text enthält aber Angaben über die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche. Die Rumänische Katholische Kirche ist eine völlig andere Kirche, die der Text nicht erwähnt. Es gibt weitere Fehler über den Status der Kirche der Rumänen aus Siebenbürgen, den Status Siebenbürgens, den Status der Katholischen Kirche aus Siebenbürgen usw.

Die Lücken beziehen sich auf die Mechanismen, die zur Vereinigung der Kirche der Rumänen mit der Kirche Roms führten, auf die Synoden, auf die Ursachen der Vereinigung usw., um die Mängel an Kenntnissen über die Geschichte und Organisation der Rumänischen Unierten Kirche gar nicht mehr zu erwähnen.

Die Verwechslungen beziehen sich auf die Geschichte der Kirche, die Eingriffe gegen sie, die von der Calvinistischen und der Orthodoxen Kirche veranstaltet wurden, die Art und Weise, wie die Auflösung der

Kirche im Jahre 1948 durch die Koalition der Rumänischen Kommunistischen Paartei, des kommunistischen Staates und der Rumänischen Orthodoxen Kirche vor sich ging usw.

Der Verfasser der vorliegenden Besprechung erklärt recht ausführlich einen guten Teil dieser Fehler, Mängel und Verwechslungen und betrachtet das Erscheinen eines solchen Textes in einem Buch, das einem zahlreichen Publikum zugänglich gemacht wird, entweder als einen Beweis des Unwissens oder als einen Beweis einer absichtlichen Politik und in beiden Fällen als eine Beleidigung für die Rumänische Unierte (Griechisch-Katholische) Kirche. Aus der Sicht der Rumänischen Unierten Kirche könnte das "Handbuch" ein Beispiel dafür sein, wie ein Handbuch nicht zu schreiben ist.

I. Mi-a parvenit cu mare întârziere față de apariție (octombrie 2000) și cu totul întâmplător un fel de "carte" (căci nu este o carte în sensul propriu zis al cuvântului!) intitulată "*Die Ostkirchen. Ein Leitfadens*" (Bisericile Orientale. Ghid), apărută la Graz în anul 1997 (176 p.). Autorii de bază sunt Dietmar W. Winkler și Klaus Augustin. Alți contribuitori sunt Gregorius Larentzakis și Philipp Harnocourt. Toți sunt prezentați pe scurt la p. 176. Toți lucrează în oarece institute austriece cu tentă ecumenică. Lucrarea a fost finanțată de fundația Pro Oriente - secția Graz - cu ocazia celei de a doua întâlniri ecumenice europene care a avut loc la Graz în anul 1997.

II. Sumarul cărții cuprinde o serie de lucrări: precuvântări ale unor personalități ale Bisericii Catolice, Bisericii Ortodoxe și personalității politice din zonă (p. 8-16); două note introductive (p.17-20) semnate de cei patru contribuitori mai sus amintiți, câte doi la fiecare notă; prezentări ale Bisericii Ortodoxe (p.21-66) de Klaus Augustin, ale Bisericii orientale (p.67-89) de Dietmar W. Winkler, ale Bisericii Orientale Catolice (p. 91-100) de același D.W. Winkler și (p.100-114) de K. Augustin și ale altor Biserici Orientale (p. 115-123) de D.W. Winkler. Un capitol este dedicat subiectului "Ortodoxie și ecumenism" (p. 125-164) cu mai multe studii scrise de toți mai sus amintiții autori, o prezentare a realităților între statul austriac și Bisericile Orientale (p.165- 70) de D.W. Winkler și în fine a fundației Pro Oriente (p.171-174) de Philipp Harnocourt. Lucrarea se încheie cu o listă bibliografică de o pagină (p.175) și o prezentare a ilustrațiilor și autorilor (p. 176).

III. Notele noastre critice se vor referi exclusiv sau aproape exclusiv la datele "ghidului" referitoare la Biserica Română Unită cu Roma (Greco-

Catolică). Pentru a-mi ușura explicațiile și critica în cele ce urmează voi integra textul comentat. Nu se vor isca astfel confuzii. Partea aceasta a fost întocmită de Klaus Augustin.

IV. Textul despre Biserica Română Unită este o compilație de foarte slabă calitate, scrisă de un necunoscător al problemei. El se bazează pe o bibliografie de mâna a treia, departe de sursele de bază. În cele două pagini puse la dispoziție s-ar fi putut scrie ceva foarte frumos și corect.

Autorul nu are absolut nici un fel de competență în domeniu. Ceea ce a scris arată că nu are nici măcar competența de lectură (în domeniul istoriei Bisericii!). Bineînțeles ca autor el încă nu există în literatura de specialitate. Dealtfel doi dintre autori Klaus Augustin și Dietmar W. Winkler sunt pare-se proaspeți absolvenți ai unei Facultăți de Teologie (din Graz), încă masteranzi (la data comiterii textelor!). Ei nu au deloc nici cunoștințe de metodologia publicării în istorie (sau istoria Bisericii) și nici metodă de lucru. Ceilalți doi autori se intitulează profesori.

Textul ghidului în legătură cu Biserica Română Unită (Greco-Catolică) de numai o pagină și jumătate (p. 107-108) conține atâtea erori, lipsuri și confuzii că te poți speria.

V. Să luăm pe rând cele mai sus expuse (erori, lipsuri, confuzii) și să încercăm (pe această cale) să le îndepărtăm critic. Măcar pe unele. Textul – după părerea noastră ar trebui rescris și relansat la toți cei cărora li s-a dat "cartea"!

1. Titlul este total greșit. Numele Bisericii la care se referă autorii nu este Biserica Catolică Română. Total fals. Numele corect (propriu) este Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică). Cea din titlu este cu totul altă Biserică (tot "orientală", dar despre care nu se vorbește nimic!).

2. Numărul credincioșilor de astăzi nu este de 1.500.000. Cifra aceasta se referă la anul 1948. Cea mai recentă apreciere din interiorul Bisericii Române Unite, făcută în anul 1997, estima numărul credincioșilor la 750.000.

3. Transilvania nu a "căzut" niciodată în mâinile turcilor. După cucerirea Ungariei de către turci (1526), Transilvania prinsă și în față (Ungaria) și în spate (Țările Române) de turci a fost silită să plătească turcilor un tribut simbolic. Dar țara a fost un principat autonom, foarte independent față de turci (Cristina Feneșan, *Constituirea principatului autonom al Transilvaniei*, București 1997).

4. Turcii nu au fost scoși din Transilvania la 1687, pentru că nu au staționat niciodată în Transilvania! După tratativele părintelui iezuit Antonius Dunod (1686) s-a semnat tratatul hallerian; la 1687 la Blaj s-a semnat tratatul care impunea iernarea trupelor imperiale în Transilvania; la

1688 generalul Caraffa a impus ardelenilor declarația de renunțare la protecția otomană; la 1690 același general propunea împăratului un proiect despre felul cum trebuie încadrată Transilvania în Imperiu; dar abia la 1691 s-a elaborat diploma leopoldină care stipula ocuparea și organizarea Transilvaniei și care a rămas pentru un secol și jumătate un fel de constituție a țării. Turcii au recunoscut însă toate acestea numai prin pacea semnată la Carlowitz în 1699. Între timp ei mai încercară să trimită un principe (Emerik Tököly) credincios lor, care să reocupe Transilvania; după o serie de succese, după ce a ocupat sudul Transilvaniei, el a fost învins și s-a retras în Țara Românească (*Din istoria Transilvaniei*, București 1961, p. 225-228; vezi și N. Iorga, *Istoria Românilor din Ardeal și Ungaria*. Ediția îngrijită de Georgeta Penelea, București 1989, p. 220-222)

5. Ignoranța autorului este totală în ce privește Biserica Romano-Catolică din Transilvania (de limbă maghiară) în epoca unirii. Deși cult recunoscut de legile principatului calvin, ea nu exista practic. Parohii izolate funcționau aproape clandestin în Țara Secuilor. Episcopul catolic nu avea voie să intre în Transilvania (nici nu a putut până pe la 1715!). Proprietățile Bisericii fuseseră confiscate, inclusiv bisericile. Ordinele călugărești fuseseră alungate, iar bunurile lor, mai ales școlile, confiscate. Abia în ședința Dietei din 1692 de la Sibiu au început tratativele prin care catolicii cereau: să li se dea voie să aibă episcopi în țară; clerul catolic să aibă privilegiile clerului reformat; să aibă dreptul de a înființa școli; catolicii să aibă acces la funcțiile în stat; să li se dea bisericile înapoi. Pe bună dreptate Z. Pâclișanu scria că situația Bisericii Catolice era chiar mai rea decât a Bisericii românilor din Transilvania. Călugării iezuiți nu au pătruns în țară decât ca preoți militari, deci însoțind trupele. Este însă adevărat că acțiunea lor se face simțită foarte devreme, tocmai datorită protecției trupelor... (Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, München 1995, p.83-84; J. Márton, *Az Erdélyi Gyulafehérvári Egyházmegye története*, Gyulafehérvár 1999, p. 52-55, 56-77).

6. Formularea: "Metropolit Atanasios von Transylvanien akzeptierte 1698 die Gemeinschaft mit Rom. In September 1700 wurde Sie durch eine Synode formell annerkannt" este total sau aproape total greșită. Pentru recunoașterea completă a unirii cu Roma (de forțele externe (imperialii) și forțele interne (calvinii și unitarieni și chiar de opoziția proprie) "unioniștii" au avut nevoie de patru sinoade. Trebuie pornit însă de la o premiza puțin cunoscută. Biserica Românilor din Transilvania nu mai era o Biserică Ortodoxă. Ea era o Biserică Calvină/Ortodoxă, dacă nu chiar mai mult calvină (vezi la Z. Pâclișanu). La opoziția așa zis ortodoxă română s-a adăugat și opoziția calvină română! Fiecare din cele patru sinoade a fost

organizat pentru a înfrânge câte o încercare a opoziției (complexe). Primul sinod a fost organizat în februarie 1697 de către mitropolitul Teofil. Restul de trei/patru sinoade (1698, 1699, 1700, 1701) au fost organizate de mitropolitul Atanasie (O. Bârlea, *Die Union der Rumänen*, p.7 - 15; cf. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, p.132 sqq).

Trebuie însă subliniat un lucru și mai important pe care pseudo istoricii și teologii "romani" din vestul Europei nu l-au înțeles încă. Unirea Bisericilor românilor din Transilvania (ca și din Părțile Ungurene) nu a fost rezultatul intervenției austriece sau a mobilizării iezuiților. Este o greșeală istorică mare a susține așa ceva. Înseamnă necunoașterea totală a unui proces istoric. Unirea a fost în primul rând rezultatul dorinței de schimbare a românilor, care ajunseseră deja la un anumit nivel social, economic și cultural; ei aveau deja o clasă "superioară" care încerca să lupte pentru "națiune", pentru promovarea ei socială și politică. Singura cale era Biserica. Dar Biserica românilor avea o situație umilitoare. Ea trebuia cea dintâi schimbată. *Ocupația austriacă a creat doar cadrul, iar statul austriac și iezuiții au fost printre factorii procesului. Acești factori le-au arătat nu calea (calea era clară!); le-au arătat mijloacele și formele.*

Mai mult, procesul acesta de unire cu Roma din Transilvania nu era izolat. El a urmat pe o cale firească ceea ce se petrecuse deja în Ucraina, în Rutenia, în Părțile Ungurene (și atinsese și numeroase comunități românești din Maramureș, Sătmar, Bihor, Sălaj, etc). Cauzele au fost aceleași, cadrul a fost același, factorii au fost aproape identici; numai condițiile au fost altele și de aceea unirea din Transilvania are specificul ei (cf. O. Ghitta, Implicațiile spirituale ale consolidării dominației habsburgice în Ungaria Superioară și Transilvania, (sec. XVII-lea începutul secolului XVIII), în N. Bocșan - N. Edroiu - A. Răduțiu (ed.), *Cultură și societate în epoca modernă*, Cluj-Napoca 1990, p. 33-44).

7. În drumul ei ascensiv Biserica Română Unită (Greco-Catolică) a avut câteva "trepte" greu de trecut. Aceste trepte nu s-au datorat unor realități din cadrul ei, ci unor intervenții externe sprijinite de opoziția despre care aminteam mai sus. Așa s-a petrecut și în cazul celorlalte Biserici Unite. Când s-a constatat că "treaba" merge, că începe să aibă succes, s-a mai încercat odată anihilarea tinerei Biserici. Izvoarele scrise referitoare la unire (românești, săsești, ungurești) afirmă fără echivoc că "toți" românii s-au unit. Nu discutăm aici înțelesul acestui termen "toți". Este cert că au fost și opozanți chiar din rândul românilor. Dar opoziția organizată sistematic a venit din partea Bisericii Calvine și a Bisericii Ortodoxe (fie cea din Țara Românească, fie cea din Ungaria (sârbă). Biserica Calvină era grav lovită în

prestigiul ei. După 100 de ani de "unire" cu calvinii români îi părăseau. Plățile preoțești strânse de supraintendentul calvin dispăreau. O serie de alte avantaje materiale nu mai erau. Nici chiar feudalii calvini nu erau mulțumiți. O parte din iobăgime ieșea de sub autoritatea lor fiscală. Biseica Ortodoxă din Țara Românească pierdea de asemenea avantaje materiale: nu li se mai plăteau cu bani grei hirotonirile, nu mai aveau dreptul să "umble după milă" în Transilvania! Biserica Ortodoxă sârbă dorea să preia ea pe ortodocșii români din Transilvania (tot sub autoritatea austriacă). Fiecare îi ametea pe români cu avantaje.

Acestea sunt forțele care au organizat la 1744 o "contrarevoluție" în Biserica Unită (într-un moment greu pentru aceasta!) printr-un călugăr sârb misionar (pe care literatura ortodoxă se silește să-l facă cât mai "român"). Cu aura unui sfânt rătăcitor (dar de fapt s-a dovedit că era un șarlatan care păcălea masele cu sfințenia sa) el a dezorganizat parțial Biserica Unită din sudul Transilvaniei. Mai gravă a fost dezorganizarea și aproape cu urmări funeste pentru Biserica Unită în anii 1759-1764. Tot un călugăr străin, (pe care aceeași literatură ortodoxă îl "fabrică" român, deși izvoarele scriu clar că nu știa o boabă românește), tot cu aceleași mijloace misionare și cu sprijin aproape oficial calvin a produs o dezorganizare totală, o adevărată mișcare social-religioasă, care a și dus la crearea unei episcopii ortodoxe sufragane celei sârbești de la Carlowitz. Ortodocșii sârbi își stinseseră țelul. O bună parte din români rămâneau în cadrul slavon. Intelectualitatea, respectiv preoțimea greco-catolică formată fie în școlile catolice din țară, fie în străinătate, cu adâncă convingere a rostului unirii, a salvat Biserica Unită (cf. Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea II-a, p. 29-43).

8. Cunoștințele autorului în legătură cu organizarea Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) sunt nule. De aceea voi prezenta pe scurt realitatea. Între 1697 și 1777 a existat o singură episcopie română unită, sufragane arhiepiscopiei de Strigonium: episcopia de Alba Iulia - Făgăraș. La 1777, din parohiile unite românești încadrate în episcopia ruteană de la Muncaci și din altele unite pe parcurs a fost înființată episcopia Română Unită de Oradea. Ambele episcopii unite erau sufragane aceleași arhiepiscopii. Întinderea mare a celor două episcopii, procesul de unire în curs, creșterea mare a numărului de credincioși au făcut greu de condus aceste două entități bisericești. De aceea la 1853 paplitatea și imperialii au creat o mitropolie românească autonomă din patru episcopii: Oradea, Gherla, Blaj și Lugoj. Episcopul de la Blaj primea titlul de mitropolit. (O. Bârlea, *Mitropolia Bisericii Române Unite, proclamată la 1855 la Blaj*,



München 1987; *Biserica Română Unită 250 de ani de istorie*, Madrid, 1952, p. 136-225).

9. În anul 1948 statul comunist român, în colaborare strânsă cu Biserica Ortodoxă Română au procedat, după un scenariu de model sovietic (respectat în amănunt și cu specific național românesc!) la desființarea Bisericii Române Unite (Greco-Catolice). Prin teroare, șantaj, înfricoșare (organizare de "comitete" de activiști de partid comunist, poliție, primari și preoți ortodocși), zvonism și presă s-a organizat un pseudosinod (spun pseudo pentru că nu a participat nici un episcop greco-catolic); comitete de acțiune apoi au declarat în două luni (octombrie-noiembrie 1948) o Biserică veche de aproape 250 de ani desființată și unită cu cea ortodoxă. Și apoi au elaborat un document administrativ prin care au declarat-o inexistentă, bunurile confiscate (împărțite între statul comunist și Biserica Ortodoxă). Și astfel au dispărut bunurile (institute teologice, licee teologice, licee cu profil special, case de copii, case de bătrâni, mănăstiri, pământuri arabile, păduri, vii, etc). Dar Biserica Română Unită (Greco-catolică) nu a dispărut! S-a amăgit în zadar și statul, dar mai ales s-a amăgit Biserica Ortodoxă. Cu episcopii, canonicii, teologii, profesorii și peste jumătate din preoți în închisori, în ciuda unui genocid organizat sistematic, în ciuda delațiunii mârșave a preoților ortodocși Biserica a trăit mai departe (*Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie*, Madrid, 1952, p. 223-298; M. Bucur, Situația Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) în perioada 1949-1964, în *Studia UBB. Theologia Catholica*, XLIII, 1, 1988, p. 85-99). Și astăzi ea există. Slabă, prost condusă, neorganizată, având dificultăți, ea merge înainte! (N. Gudea – P.S. Fl. Crihălmeanu, Die von Rumänischen mit Rom Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche in der Zeit nach der Revolution von 1989 gespielte Rolle, *Studia UBB. Theologie Catholica*, XLV, 2, 2000, 99-114).

## Concluzii

1. Elaborarea, publicarea și punerea în circulație (chiar și numai pe 2 pagini) a unui ansamblu de erori, confuzii și falsuri despre o Biserică (totuși catolică, chiar dacă de rit bizantin) este urmarea directă a ignoranței de care a dat și dă dovadă autorul (mai sus amintit) și în general au dat și dau istoricii Bisericii din vestul Europei (inclusiv "marii" teologi de la Roma, care "fabrică" directivele ecumenice pentru Biserica Română Unită).

2. Elaborarea unor astfel de produse constituie în condițiile "frăției ecumenice" aproape o jignire, mai ales când se face cu bună intenție.

3. Dacă așa zisul "ecumenism" permite asemenea acte de ignoranță și sfidare atunci nu ne miră soarta lui.

4. Mă gândesc cu groază ce asemenea lipsuri trebuie să fie și în celelalte texte. M-am uitat superficial la textul privind Biserica Ortodoxă Română (p.46-48) și am constatat foarte multe lucruri similare. Noroc că ortodocșilor nu le pasă!

5. Nu știu ce gândește ierarhia greco-catolică despre apariția unor astfel de produse. Poziția mea critică reprezintă opinia mea personală, nu poziția Bisericii. Nici nu ar fi de mirare ca textul acesta să fi rămas necunoscut celor care ar trebui să-l știe!

### BIBLIOGRAFIE

1. Ștefan Pascu, *Was ist Siebenbürgen / Ce este Transilvania*, Cluj-Napoca 1983.
2. Wilhelm de Vries (Hrsg), *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Unter Mitarbeit von Octavian Bârlea, Josef Gill, Michael Lacko, München 1985, (7. Kap.: Die Union der Rumänen 1697 bis 1701, p. 132-180).
3. Octavian Bârlea, *Unirea românilor 1697-1701 / Die Union der Rumänen 1697-1701*, în *Îndreptar XIII*, nr. 49-50, 1990, p. 1-91.
4. Zenovie Pâclișeanu, *Istoria Bisericii Române Unite*. Partea I-a 1697-1751. Ediția a II-a, München 1985; partea a II-a 1752-1783, München 1991.
5. x x x *Biserica Română Unită. 250 de ani de istorie*, Madrid 1952.
6. x x x *Din istoria Transilvaniei*, Ediția a II-a. Autori acad. C. Daicoviciu, Ștefan Pascu, Victor Chereșteșiu, Ștefan Imreh, Alexandru Neamțu, acad. Tiberiu Moraru (București 1961).
7. Cristian Feneșan, *Constituirea principatului autonom al Transilvaniei*, București 1997.
8. Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*. Ediție îngrijită de Georgeta Penelea, București 1989.
9. Nicolae Bocșan – Nicolae Edroiu- Aurel Răduțiu (edit.), *Cultură și societate în epoca modernă*, Cluj-Napoca 1990.
10. Octavian Bârlea, *Mitropolia Bisericii Române Unite, proclamată la 1855 la Blaj* (München 1987).
11. Marius Bucur, *Situația Bisericii Române Unite (Greco-Catolice) în perioada 1949-1964*, *Studia UBB. Theologia Catholica*, XLIII, 1, 1998, p. 75-99.
12. József Márton, *Az Erdélyi (Gyulafehérvári) Egyházmegye története*, Gyulafehérvár (1993).