



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2012

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. François Bousquet, Institutul Catolic din Paris, Franța
conf. dr. Marius Bucur, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
conf. dr. Ovidiu Ghitta, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București, România
prof. dr. Iacob Mârza, Facultatea de Istorie și Filologie, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, România
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Facultatea de Teologie Catolică, Universitatea Viena, Austria

Editori

lect. dr. Dan Ruscu, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Marius Furtună, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Redacția aduce mulțumiri referenților care au contribuit la creșterea calității articolelor publicate în prezentul volum.

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 57 (LVII), 2012
JAN.-JUNE
1-2

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Angelo DI BERARDINO

5 Diversità e unità dei cristiani nei primi tre secoli / Christian Diversity and Unity in the First Three Centuries / Diversitatea și unitatea creștinilor în primele trei veacuri

Cristian BAUMGARTEN

21 Apuleius între apologia religiei romane și discreditarea cultului creștin / Apuleius between the Apology of Roman Religion and the Christian Cult Discredit

Philippe Henri BLASEN

39 Nicetas of Remesiana, a Missionary in Dacia and a Father of the Romanian Churches? Rereading Paulinus of Nola, Gennadius of Massilia and Ovid / Niceta de Remesiana, misionar în Dacia și părinte al Bisericii românești? Recitindu-i pe Paulin de Nola, Ghenadie din Massilia și Ovidiu

Claudiu George TUȚU

51 Cristologia di Cirillo di Alessandria/ Christology of Saint Cyril of Alexandria

Livio MELINA

59 La famiglia, cammino della Chiesa nel magistero del papa Giovanni Paolo II e del papa Benedetto XVI / The Family, Path of the Church in the Magisterium of Pope John Paul II and Pope Benedict XVI/ Familia, cale a Bisericii în învățătura papei Ioan Paul al II-lea și a papei Benedict al XVI-lea

Jean-Yves BRACHET

69 La concorde, le liant entre la famille et la société / Concord - what Keeps Family and Society Connected / Concordia, liantul familiei și al societății

Gintautas VAITOSKA

81 The Love of the Spouses as the Source of Education/ Iubirea soților ca sursă a educației

Robert LAZU

89 Dualismul cartezian - o ecuație fără soluție?/ Cartesian Dualism: An Unresolved Equation?

Camelia BURGHELE

99 Fundamentarea religioasă și comunitară a nunții în satul românesc tradițional/ A Religious Community-Based Approach to Wedding within the Framework of the Romanian Traditional Village

Lucian TURCU

111 Cluj – orașul în care ar fi putut rezida mitropolitul greco-catolic acum 80 de ani / Cluj – the City that Could Reside the Greek-Catholic Archbishop 80 Years Ago

125 **PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE**

DIVERSITÀ E UNITÀ DEI CRISTIANI NEI PRIMI TRE SECOLI¹

ANGELO DI BERARDINO²

ABSTRACT. Christian diversity and unity in the first three centuries. The differences of perspective in the expression of the one faith were experienced from the first centuries of Christianity, as the disciples were made aware of their mission to testify following the wish of the Saviour. As always, some were more attached to their forefathers' traditions, others more open towards innovation, but the community that perceived itself as the *ecclesia* was looking, though respecting diversity, towards unity in faith. Some groups held their own perspective as paramount, which soon gave birth to sects and heretic parties, which separated from the Church and followed their own way. These divisions were already at that time considered the work of evil. It is hard to tell when Christianity and the Church appeared, or if we can speak at the beginning of Christianity or rather of Christianities. The liturgical, disciplinary and doctrinal divergences (since each Church had its own traditions, and the more important ones influenced the others) of the different Churches did not break the *koïnomia*, provided that they were considered in concordance with the one faith. The communion was kept up through correspondence and visits of Christians to other communities, through formulations of creeds, episcopal gatherings etc., but also through the interventions, in some serious situations, of the authority of the most prominent communities. The Christians of the first centuries had the sense of unity and plurality.

Keywords: diversity, unity, Church, Christianity, communion, primacy, Fathers, Paul, Hegesippus, Abercius

REZUMAT. Diversitatea și unitatea creștinilor în primele trei veacuri. Diferențele de perspectivă în exprimarea credinței una au fost experimentate încă din primii ani ai creștinismului, odată cu conștientizarea de către ucenici a misiunii lor de a da mărturie după porunca Mântuitorului. Ca întotdeauna, unii din discipoli erau mai atașați de tradițiile părinților, alții erau mai deschiși la nou, dar comunitatea creștină care se percepea tot mai mult ca *ecclesia* căuta, în deplin respect față de diversitate, unitatea întru crez; absolutizarea propriei perspective de către unele grupări nu a întârziat să dea de timpuriu naștere unor grupări sectare și eretice care s-au desprins de Biserică și au luat-o pe calea lor, această frângere a unității fiind socotită de antici rodul lucrării diavolului. Este greu de spus când s-au născut Biserica și creștinismul, respectiv dacă putem vorbi despre un creștinism sau mai degrabă despre niște creștinisme la început. Divergențele liturgice, disciplinare și doctrinare

¹ Text al unei conferințe organizate de Institutul de Studii Patristice „Augustinianum” (Roma), în colaborare Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Facultatea de Istorie și Filozofie, Facultatea de Litere în spațiul Universității clujene pe 24 noiembrie 2011.

² Profesor la Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum, autor al volumelor: *Patrologia, I Padri latini da Nicea a Costantinopoli* (Casale Monferrato 1978-2000), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (Roma 2006-2008), *Storia della teologia. Epoca patristica*, (Casale Monferrato 1992), *Dizionario di letteratura patristica* (Milano 2007), *Atlante dell'antichità cristiana* (Bologna 2010). Contact: angelo.diberardino@gmail.com.

(căci fiecare Biserică își avea propriile tradiții, iar bisericile cele mai însemnate exercitau o influență asupra altora în aceste domenii) între diferitele biserici nu rupeau *koinonia* dacă erau socotite compatibile cu credința. Comuniunea se păstra prin schimbul epistolar și vizite ale creștinilor în alte comunități, formularea simbolurilor de credință, adunări episcopale etc. dar și prin intervenții, în caz de divergențe grave, ale comunităților cu autoritate. Creștinii primelor trei veacuri aveau simțul unității și pluralității.

Cuvinte cheie: diversitate, unitate, Biserică, creștinism, comuniune, primat, părinți, Paul, Hegesip, Abercius

Quale fu la primitiva esperienza dei primi discepoli di Gesù appena dopo il suo arresto e la sua morte? Erano fuggiti, dispersi e smarriti, anche per paura di fare la stessa fine del loro maestro. La scoperta del sepolcro vuoto cambiò la loro vita, ancor più per le apparizioni del risorto. Gli *Atti degli Apostoli* ci dicono che si riunivano insieme per pregare; si recavano anche al Tempio di Gerusalemme; spezzavano il pane insieme. In qualche modo una vita comunitaria. Sono restati tutti a Gerusalemme, come insinua Luca (le apparizioni soltanto a Gerusalemme), oppure si sono recati anche in Galilea? Prima a Gerusalemme, poi in Galilea (secondo Matteo e Giovanni nei due posti), di nuovo poi a Gerusalemme? La cosa più importante è sottintesa: l'elaborazione della memoria di Gesù. Una volta ricostituito il gruppo dei Dodici, cosa fanno? Prendono coscienza che devono continuare la missione di Gesù: testimoniare (Luca), predicare e battezzare (Matteo), rimettere i peccati (Giovanni). Quanto tempo sono restati insieme per elaborare la memoria di Gesù? La ricostruzione di Luca, nel Vangelo e negli Atti, sembra lineare: non hanno impiegato molto tempo e poi si sono divisi per recarsi nei rispettivi campi di missione.

A). Origini cristiane.

Il tempo dopo la Pasqua ebraica fu quello dell'elaborazione della memoria di Gesù, delle cose dette e fatte da lui. Leggere la sua persona e la sua azione alla luce delle Scritture ebraiche, e riformulare le sue conversazioni alla luce delle nuove situazioni.³ Tra le quali l'interpretazione della morte del Giusto, rifiutato e perseguitato e ingiustamente messo a morte. Dovevano rispondere anche a un altro interrogativo: essi cosa dovevano fare ora? Possiamo partire da questa esperienza e dalle riflessioni conseguenti che i seguaci elaborarono un insieme d'idee fondamentali. In particolare quelle della morte redentrice di Cristo, salvatore e messia, del perdono dei peccati, della necessità del battesimo, della cena eucaristica, della risurrezione della carne, della vita eterna, del dono Spirito santo, ecc. Secondo il Vangelo di Giovanni, nel discorso durante l'ultima Cena, Gesù promette l'invio da parte del Padre del Paraclito per completare e perfezionare il suo insegnamento: "il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto" (Gv 14,26). I vangeli sono chiamati, ancora nella metà del secondo secolo, "memorie degli apostoli" (*1 Apologia* 66,3; *Dialogo con Trifone* 100,4).

³ Cfr. J.D.G Dunn, *La memoria di Gesù*, Brescia 2006.

I discepoli di Gesù – Pietro, Giacomo, Giovanni e gli altri - presero coscienza di essere un nuovo popolo, di formare una nuova alleanza; in altre parole nasceva lentamente il senso di un'*ecclesia*, che si innesta nella lunga tradizione ebraica. Dall'esperienza comune vissuta insieme in Palestina, ricchi di una fede e di una speranza, i suoi seguaci si divisero il loro terreno di missione. Per essi al compito di "ricordare" ora si aggiungeva anche quello di "testimoniare". Le ultime parole di Gesù prima di ascendere al cielo furono: "avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra" (*Atti* 1,8).

Considero importante la testimonianza di Paolo: dopo tre anni dalla sua conversione si recò a Gerusalemme per incontrare Pietro, perché la città si prestava di più all'elaborazione della memoria di Gesù, perché lì erano avvenuti i tragici avvenimenti finali. Scrive: "In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di lui quindici giorni; degli apostoli non vidi nessun altro, se non Giacomo, il fratello del Signore. In ciò che vi scrivo, io attesto davanti a Dio che non mentisco" (*Galati* 18-20). Paolo già conosceva Gesù. Perché va a trovare Pietro? Paolo se da una parte voleva affermare la sua indipendenza dalla chiesa di Gerusalemme, dall'altra si recò nella città per conoscere meglio la memoria di Gesù. Ora dove erano andati gli altri apostoli se non stavano più a Gerusalemme? La loro missione in terra di Palestina ebbe un relativo successo, perché non molti giudei adottarono i nuovi insegnamenti. Invece Paolo ebbe maggior successo tra i pagani e fuori della terra di Israele; Paolo un ebreo osservante, che era stato, come lui stesso dichiara un feroce persecutore, ora era diventato uno zelante difensore delle nuove dottrine: "Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi" (*Galati* 1,13).

Paolo compì ancora un altro importante viaggio a Gerusalemme circa quattordici anni dopo, verso l'anno 51. "Dopo quattordici anni, andai di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Barnaba, portando con me anche Tito: vi andai però in seguito ad una rivelazione. Esposi loro il vangelo che io predico tra i pagani, ma lo esposi privatamente alle persone più ragguardevoli, per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano (*Galati* 2,1-2)... e riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione" (*Galati* 2,9). In questa visita Paolo ritrovò Pietro e Giacomo ed anche Giovanni.

Paolo sentiva il bisogno di confrontarsi, perché c'erano delle differenze radicali, ma si rispettavano, e, infatti, si dettero la mano in segno di concordia. Siamo in piena elaborazione della memoria orale, in quanto non ci risulta che mettessero insieme le loro idee per iscritto. Nello stesso tempo dovevano affrontare un mare aperto con nuovi problemi e nuove difficoltà e dovevano cercare soluzioni alle nuove situazioni. Gli *Atti degli Apostoli* (15,1-29) riflettono questa situazione d'incertezza e di difficoltà, infatti "Paolo e Barnaba si opponevano risolutamente e discutevano animatamente contro coloro" che insegnavano la necessità di osservare le prescrizioni mosaiche. Pertanto esistette una sola fonte iniziale comune a molte persone, che avevano prospettive diverse e accentuazioni diverse. Alcuni erano più fedeli alla tradizione dei Padri, altri invece più aperti al nuovo. Nacquero tanti rivoli, ma si cercava mediante il confronto e il dialogo una posizione comune. C'era una diversità nella comunione espressa con il gesto del darsi la mano.

Inoltre per gli antichi, e quindi anche per i cristiani, era molto importante la trasmissione orale. Un artista aborigeno australiano, Wandjuk Marika, ha scritto a proposito della tradizione orale del suo popolo: "Noi mai abbiamo avuto libri, noi non abbiamo scritto le nostre leggi; esse sono conservate nelle nostre cerimonie, nei nostri canti, nella nostra arte" (Melbourne Museum).

Ma già al tempo della prima generazione cristiana alcuni erano ancora più distanti dalla posizione comune sugli elementi fondamentali; i testi neotestamentari riflettono questa situazione fluida. Non era facile stabilire delle frontiere. Le polemiche delle generazioni successive fanno vedere che sia aumentato il numero dei gruppi che seguivano una loro strada e rompevano la comunione con le altre comunità.

Il pagano Celso, un osservatore esterno, verso la fine del secondo secolo, vedeva un pullulare di sette che portavano il nome cristiano, in quanto si rifacevano a Gesù Cristo (Origene, *Contro Celso* 5,61-62), ed erano in competizione tra di loro. Egli scrive: "si scagliano gli uni contro gli altri gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia" (5,63). Tuttavia osserva che esisteva una di esse, che considerava la più grande per numero di membri e per la importanza dottrinale; la definiva "la grande chiesa" (5,59). L'espressione ha avuto fortuna ed è usata ancora oggi, con significato diverso, per distinguere la chiesa ortodossa dai vari gruppi e gruppuscoli di eretici. Il cristianesimo nel secondo secolo non è monolitico nella sua struttura, nel suo insegnamento e nella sua liturgia. Le differenze talvolta erano molto forti, che si andavano riducendo con il passare del tempo: es. la festa della Pasqua, sia per la data della celebrazione e sia per contenuto teologico.

La presentazione antica dell'eresia e dello scisma era semplice e lineare: Il Padre ha mandato il Figlio, il Cristo, che ha predicato e ha fondato la Chiesa, ha inviato gli apostoli a diffondere il suo insegnamento dappertutto. Persone malvagie, istigate dai demoni, hanno introdotto le eresie, a partire dal periodo postapostolico, e hanno creato divisioni. Il periodo apostolico era puro e innocente, come già dal secondo secolo, scriveva Egesippo: "la Chiesa rimase vergine pura e senza corruzione, perché quelli che cercavano di corrompere la sana regola dell'annuncio del Salvatore, se pur ve ne furono, agivano nell'oscurità delle tenebre, come acquattati nelle tane. Ma quando il sacro coro degli apostoli ricevette in vari modi, la fine della vita... allora l'errore ateo cominciò a prendere consistenza per mezzo dell'inganno di coloro che insegnavano 'altro'" (Eusebio, *Storia ec.* 3,32,7-8).

Il giudaismo antico non considerava importante un'unità di dottrina, ma piuttosto un modo di vivere privato e sociale. Nondimeno praticava la "scomunica", cioè l'espulsione dalla sinagoga (i *minim*). Per i cristiani invece era importante sia la condivisione della stessa dottrina, come sistema socio-culturale di sintesi e di verifica dell'essere e del credere cristiano nel mondo e nel tempo, e sia il modo di vivere in pubblico e in privato. La presentazione dell'eresia e dell'atteggiamento degli eretici esposti da Egesippo, nel passo citato ed in altri riportati da Eusebio, divenne comune nell'antichità. In realtà le cose andarono diversamente e in maniera più complessa. Gli antichi attribuivano il pullulare delle sette e delle opinioni, secondo la mentalità antica pagana e cristiana, alla seduzione del diavolo, il "princeps haereticorum" (Girolamo, *Comm. in Ezech.* 10,32). L'azione diabolica viene vista dappertutto e da tutti i Padri; si insisteva continuamente su di essa sia per la diffusione dell'eresia come

per la sua efficacia sulle persone (Origene, *Hom. in Ezech.* 1,12; *Hom. 36 Ps.* 4,1); Eusebio di Cesarea, *Storia ecc.* 4,7,1-2); l'eretico introduce nella chiesa dottrine straniere e perverse, lacerando le comunità (Origene, *Hom. Lev.* 4,8).

Inoltre il secondo secolo è estremamente fecondo di scritti cristiani; molti sono di autori conosciuti, numerosi di autori sconosciuti. Molti di questi testi vengono detti apocrifi cristiani di carattere biblico, in quanto sono in qualche modo paralleli ai testi biblici del Nuovo Testamento: vangeli, atti, lettere e apocalissi. Tra i più antichi apocrifi, possiamo ricordare il *Vangelo di Pietro*, quello degli *Ebrei*, il cosiddetto *Protovangelo di Giacomo*, il vangelo degli *Egiziani*, il *Vangelo di Tommaso*, la *Predicazione di Pietro*, gli *Atti di Paolo e Tecla*, l'*Apocalisse di Pietro*, l'*Ascensione di Isaia*.

B). Quando nascono la chiesa e il cristianesimo?

In questi ultimi anni è sorto un vivace dibattito sulle origini del cristianesimo. Due sono le domande fondamentali: a) quando si ha la separazione dai giudei? b) quando comincia il cristianesimo cattolico (ortodosso)? Queste due domande sono connesse con un'altra: quando fu fondata la chiesa? Dobbiamo ricordare che 'cristianesimo' e 'chiesa' sono due termini che non indicano la stessa cosa. Per 'cristianesimo' intendiamo, nel linguaggio comune, una nuova religione, che può essere senza un'organizzazione. Persone possono essere cristiane senza appartenenza alla chiesa. Per 'chiesa' intendiamo una comunità organizzata con una gerarchia. Pertanto 'chiesa' e 'cristianesimo' non sono sinonimi. Nelle origini cristiane possiamo avere una chiesa o delle chiese che sono diramazioni del giudaismo come una delle tante sette all'interno di esso.

In relazione a questa ultima domanda, possiamo rispondere brevemente così. Gesù parlava del regno di Dio e non di una organizzazione religiosa chiamata poi chiesa; non troviamo nei vangeli espressioni che fanno riferimento alla fondazione di una nuova comunità religiosa, una nuova e distinta comunità di seguaci di Gesù dalla religione comune. Molte parabole (la pesca miracolosa, il seminatore, il seme e la pianta, ecc.) indicano la crescita del regno di Dio. Gesù percepiva la sua missione come strumento per la conversione del popolo di Israele. Gesù ha detto alla donna cananea: "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele". Ma dopo la risurrezione di Gesù i suoi seguaci, per suo espresso comando, si rivolgono non solo ai figli di Israele, ma a tutti gli uomini e le donne. Prima dell'Ascensione gli apostoli chiedono a Gesù: "Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele?". Ma egli rispose: "Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta, ma avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra" (*Atti* 1,6-8; cfr. *Matteo* 28,19; *Marco* 16,15; *Romani* 10,18; *Colossesi* 1,23).

La narrazione della inaugurazione di questa missione universale, rivolta anche ai gentili, viene concretizzata da due cruciali episodi. Anzitutto l'azione di Pietro e quella del primo viaggio missionario di Paolo. Allora si ha un forte cambiamento di prospettiva, che fu difficile ad essere accettato da tutti i primi cristiani, infatti gli Atti parlano di opposizioni e discussioni. Alcuni accettano i pagani nell'ambito della nuova alleanza, ma a condizione che "Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete esser salvi" (*Atti* 15,1; cfr. *Atti* 15,5). L'episodio del battesimo del centurione Cornelio, riferito dagli Atti degli

Apostoli (10-11), esprime l'azione della missione universale di evangelizzazione, spiegata ampiamente da Pietro di fronte alla comunità di Gerusalemme. Il battesimo viene amministrato senza esigere da Cornelio e dai membri della sua famiglia la circoncisione. Pietro precisa ancora questa apertura universale nel "concilio" riferito nel capitolo 15 degli Atti. Il rapporto con i gentili cambia, in quanto essi non vengono più considerati persone impure, che si debbono evitare e non si possa mangiare con loro. Il momento è importante e solenne quando Pietro entra nella casa di Cornelio, che "stava ad aspettarli ed aveva invitato i congiunti e gli amici intimi" (*Atti* 10,24). Le decisioni della riunione (concilio) di Gerusalemme (*Atti* 15,12-35) facilitano l'apertura universale, ma non eliminano del tutto l'opposizione, che continuerà ancora nel secondo secolo, come riferisce Giustino: ci sono cristiani che osservano la legge mosaica e vogliono imporla a tutti; invece altri sono tolleranti perché la osservano ma senza esigere che venga osservata da tutti; altri invece non danno alcuna importanza alle prescrizioni rituali della Legge (*Dialog.* 47). Le disposizioni riferite dagli *Atti* riconoscono ufficialmente da parte degli apostoli e degli anziani di Gerusalemme la evangelizzazione dei gentili e la loro piena ammissione nella nuova comunità della nuova alleanza. Questa nuova comunità ora è ufficialmente diversa da quella precedente e si distacca dalla sua matrice giudaica. Luca menziona per l'ultima volta Pietro in occasione della riunione di Gerusalemme; ormai il centro dell'attenzione è Paolo che continua la missione tra i pagani.

Ora ritorna la domanda: quando fu fondata la chiesa cristiana? Penso che non si possa stabilire un momento preciso di fondazione, quasi come un atto giuridico fondante in un tempo preciso. La sua nascita è lenta e continua. Tutte le premesse ci sono già prima della morte di Gesù, perché viene costituito il gruppo dei 'dodici' che sono come la prima struttura portante di una comunità. In quel gruppo una preminenza speciale viene data a Pietro. Sono i 'dodici' che prendono parte all'ultima cena di Gesù e lo accompagnano fino al Getsemani. Appena dopo la morte e la risurrezione di Gesù, i 'dodici' e gli altri suoi discepoli, presenti a Gerusalemme, insieme con Maria, si riuniscono in "assemblea" per pregare insieme e spezzare il pane. La 'chiesa', come assemblea orante distinta dalla comunità giudaica, diventa un'entità autonoma nel periodo postpasquale. La sua consacrazione, in qualche modo, avviene nel giorno della Pentecoste, con la discesa dello Spirito santo. La coscienza di essere una entità nuova, distinta dalla matrice giudaica, si sviluppa lentamente tra i discepoli; questa nuova comunità viene chiamata negli Atti degli apostoli *Via* (es. 9,9; 19,9; 19,23; 22,4; 24,22). Paolo dice: "Io perseguitai a morte questa nuova via, arrestando e gettando in prigione uomini e donne" (*Atti* 22,4; 24,22). La *Via* è una dottrina vissuta da una comunità. Con l'ingresso dei pagani in questa *Via*, la comunità cristiana si apre ad un mondo nuovo ed universale, senza confini di lingue o di razze. Il fatto stesso di chiamarsi 'cristiani' accentua maggiormente l'autocoscienza di una nuova comunità. Pertanto la nuova comunità come chiesa nasce e cresce attorno alla celebrazione eucaristica, dove si fa memoria di Cristo e dove si crea una nuova identità nello spirito di Cristo. L'assemblea orante è la concreta e visibile manifestazione della chiesa.

La comunità cristiana sin dall'inizio si è considerata come il popolo di Dio; una idea efficace e potente per creare una identità religiosa e sociale come pure una grande coesione ed orgoglio di appartenenza. Tuttavia tale può essere vissuta e interpretata in senso esclusivo rispetto agli altri. In realtà anche altri popoli hanno considerati se stessi come popolo di Dio, in particolare il popolo di Israele, legato alla discendenza di Abramo e scelto da Dio. Allora in che senso la comunità cristiana è il popolo di Dio? Certamente

non nel senso tradizionale giudaico, poiché tutta l'umanità è in qualche modo il popolo di Dio, che ha inviato il suo Figlio per la sua salvezza mediante la sua morte. Quella parte dell'umanità, che costituisce la Chiesa, è stata scelta da Dio per essere al servizio del messaggio di salvezza, del vangelo di Gesù Cristo in favore di tutti, perché Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi: "il quale (Dio) vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (*I Tim 2,4*).

Ora ritorniamo alle due domande sulla nascita del cristianesimo. Come sottofondo alle due domande, alcuni affermano che il cristianesimo – essi normalmente parlano di cristianesimi – nasce verso la fine del secondo secolo; prima siamo in una situazione molto fluida e senza troppi paletti. Tale affermazione viene provata con diversi generi di argomenti. Anzi tutto viene ritardata la separazione tra i cristiani e i giudei. Nel mondo anglosassone si usa l'espressione "parting the ways", secondo il celebre titolo di un libro di James Dunn. Si può osservare che, se in alcuni casi, la distinzione non è perfettamente compiuta, in altri casi la separazione è operante già dai primi decenni della storia delle comunità cristiane.

I pagani ben presto distinguono bene i cristiani dai giudei. Infatti la persecuzione di Nerone verso l'anno 64 d.C. a Roma colpì solo i cristiani e non i giudei, così numerosi a Roma, ed anche erano odiati dai romani. Tacito, morto verso il 117 d.C., scrive: "Nerone, per soffocare le voci che ricorrevano, indicò come colpevoli, e colpì con castighi ricercatissimi quelli che, odiosi per le loro nefandezze, erano chiamati cristiani. All'origine di questo nome era Cristo che, al tempo dell'impero di Tiberio, era stato messo a morte per ordine del procuratore Ponzio Pilato" (*Annales* 15, 44,2). Plinio il Giovane, nella sua lettera a Traiano, verso l'anno 111, parla a lungo dei cristiani, della loro diffusione nella Bitinia e nel Ponto, del loro comportamento, del loro numero; non fa la minima confusione con i giudei, che erano anche numerosi nell'Asia Minore (*Ep.* 10,96). Parimenti altri autori pagani del secondo secolo distinguono bene i cristiani da giudei, sia a Roma che in oriente, come l'imperatore Adriano, Svetonio, Epiteto, Luciano di Samosata, Marco Aurelio, Frontone, ecc. (cfr. P. Carrara, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Firenze, 1984). Osserva giustamente Goodman che: "quando i cristiani furono perseguitati... dai funzionari dello Stato, lo furono non in quanto giudei ma in quanto 'atei', cioè perché non adoravano gli altri dèi. Poiché... l'esenzione da questo culto era un privilegio speciale, e sempre in vigore, dei giudei basato sul fatto che questi ultimi non avevano mai partecipato ad altri culti, è chiaro che i funzionari che punivano i cristiani non li consideravano come rientranti nel novero dei giudei"⁴.

L'imperatore Vespasiano, dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, impose il *fiscus iudaicus* a i tutti giudei sparsi per tutto l'impero, cioè una tassa di due denari da pagare al posto del mezzo shekel, che essi pagavano per il mantenimento Tempio; il ricavato era destinato al tempio di Giove Capitolino di Roma. Quelli che avevano abbandonato il giudaismo erano esenti. Mentre quella per il Tempio doveva essere pagata solo dagli uomini adulti, questa per il tempio romano invece doveva essere versata da tutti, anche dai bambini e dalle donne, fino al compimento del 62° anno di età.⁵ Si conservano monete romane con la scritta *fiscus iudaicus*;⁶ non si sa quando esso fu abolito del tutto.

⁴ M. Goodman, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Bari 2009, 584 sq.

⁵ S. Fernández Ardanaz/ R. González Fernández, *El "fiscus iudaicus" y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano*, Madrid 2005.

⁶ M. Goodman, Nerva, the *fiscus Judaicus* and Jewish identity, *Journal of Roman Studies* 89, 1989, 26-39.

Non solo le autorità romane dovevano distinguere bene i cristiani dagli altri, in quanto ‘atei’ e quindi soggetti alla persecuzione, ma anche la popolazione li distingueva bene. La *Lettera dei cristiani* di Smirne, che narra del martirio di Policarpo, scrive che i giudei collaboravano alla condanna e all’uccisione del vescovo di Smirne (*Martyr. Pol.* 12,2; 13,1; 18,2). Negli *Atti dei martiri*, per essere condannati i credenti in Cristo si limitavano a dire “sono cristiano”. Gli autori pagani del secondo secolo, a partire da Plinio nel 111 circa, non confondono i cristiani con i giudei. Il pagano Luciano di Samosata, anche se parla di loro con disprezzo, conosce abbastanza i cristiani e il loro modo di vivere. Accenna all’importanza dei libri presso di loro alla prassi esegetica, allo scambio di lettere tra le comunità cristiane, alla persecuzione, alla corruzione delle guardie per poter ottenere la libertà o poter visitare i carcerati, al disprezzo della morte per affermare la fede, alla dottrina sull’immortalità, al senso di fraternità, alla comunanza dei beni, alla scomunica, ecc. (*La morte di Pellegrino*). Altrettanto Celso che scrive un’opera contro di essi e non contro i giudei, nella seconda metà del secondo secolo. L’opera, forse scritta a Roma, doveva avere una buona diffusione tra i pagani, se Origene si sentì in dovere di confutarla diversi decenni dopo, tra il 244 e il 248. Il pagano Celso introduce un giudeo che lancia invettive contro Gesù, mago e stregone, e narrandone una vita fantasiosa diversa dalla tradizione cristiana.

Per gli autori cristiani, che distinguono i cristiani dai giudei, si possono ricordare la *Didachè*, la *Lettera* di Clemente e Ignazio di Antiochia. Questi presenta il cristianesimo come distinto dal giudaismo, affermando: «Non è il cristianesimo che ha creduto nel giudaismo, ma il giudaismo che ha creduto nel cristianesimo» (*Lettera ai Magnesi* 10, 3).

L’altra asserzione sostiene che inizialmente esistevano diverse espressioni del cristianesimo; essa accentua le diversità di dottrina e di prassi; mette in risalto maggiormente le divergenze, talvolta a scapito degli elementi comuni fondanti. A volte porta in primo piano divergenze secondarie, rispetto ai contenuti essenziali, senza i quali il cristianesimo non sarebbe tale. Vengono rivalutate le scuole gnostiche, che sono equiparate al cristianesimo ufficiale. Secondo questa ricostruzione, il gruppo prevalente ha creato un canone delle Scritture riconosciute,⁷ ha stabilito alcune idee teologiche qualificanti e ha creato una organizzazione gerarchica con il monoteoepiscopato. La tesi che un cristianesimo normativo si affermò lentamente cominciò a diffondersi a partire dalla tesi di Walter Bauer⁸ del 1934; essa suppone l’equiparazione in un primo tempo dell’ortodossia con le varie eresie; in un momento successivo una tendenza si impone sulle altre, che vengono considerate come eretiche. La cosiddetta ortodossia proviene da Roma e viene imposta con accordi con la chiesa di Corinto e di Alessandria. La prevalenza di una “scuola” rispetto alle altre è puramente casuale ed è dovuto a fattori politici, sociali e religiosi.

C). Complessità dell’antico cristianesimo.

Gli studi moderni ci hanno aiutato a capire meglio la genesi storica del cristianesimo, il suo sviluppo, il suo diffondersi, la sua organizzazione. In ogni ambito registriamo uno

⁷ F. Amsler, et al. (ed.), *Le canon du Nouveau Testament: regards nouveaux sur l’histoire de sa formation*, Genève 2005.

⁸ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934; ora cfr. *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, II éd. Revue et complétée par un supplément de G. Strecker, Paris 2009.

sviluppo. A guardare con maggiore attenzione ai dettagli e alla complessità delle varie comunità cristiane, delle varie tendenze, non solo dottrinali, ma anche organizzative, liturgiche e ascetiche. Tuttavia c'erano diversità e diversità; non tutte erano uguali e della stessa importanza. Alcune venivano considerate legittime, altre invece erano rifiutate. Alcune in linea con le tradizioni fondanti, trasmesse oralmente, e con i testi riconosciuti come fondanti. L'episodio raccontato da Eusebio in relazione al *Vangelo di Pietro* è molto significativo (*Hist. Eccl.* 6,12,2-6).⁹ Verso la fine del secondo secolo, il vescovo di Antiochia, Serapione, respinse tale vangelo perché non concordava con l'insegnamento trasmesso oralmente. Scrive: “respingiamo in base alla nostra esperienza i falsi scritti che portano il loro nome, sapendo che non ci è stato tramandato niente di simile”. Serapione in un primo momento aveva permesso la lettura dell'operetta, da lui ancora non conosciuta direttamente, perché era in possesso di una comunità cristiana, quella di Rhossos, che era in comunione con quella di Antiochia; il suo giudizio negativo venne emesso in base al suo contenuto e quindi in base alla tradizione orale della sua chiesa di fondazione apostolica. Ed è precisamente il vescovo che decise la sua accettazione, in quanto egli era il garante dell'unità della fede e dell'ortodossia della comunità antiochena.

Questo esempio ci introduce nella prassi della chiesa antica. Non tutte le comunità avevano lo stesso canone nel secondo secolo. Mediante il criterio della ricezione reciproca di testi e di tradizioni teologiche e liturgiche si tendeva a creare una certa uniformità. Mancava un centro di decisione e bisognava inventare strumenti per restare in comunione nella retta fede ed escludere dottrine che potevano compromettere. Soltanto nel secolo quarto il canone del Nuovo Testamento è completo. Ho accennato al ‘criterio di ricezione’, che credo sia fondamentale per capire lo sviluppo del canone, delle istituzioni, della liturgia, della dottrina cristiana, ecc. Il fatto che i quattro vangeli, e solo i quattro, ben presto diventano Scrittura per tutte le chiese, e nello stesso tempo vengono rifiutati altri testi, che pure si spacciavano come apostolici, è frutto della ricezione tra le chiese.

Altrettanto doveva avvenire in altri ambiti della dottrina cristiana; era necessario il confronto reciproco e la ricezione permetteva lo sviluppo dottrinale delle chiese. Anche perché le singole chiese erano orgogliose delle proprie tradizioni e della propria fondazione. Le sedi di fondazione apostolica svolgevano un ruolo preminente in questo processo. Un criterio semplice per dimostrare la continuità dalle origini era quello di redigere le liste della successione episcopale delle singole sedi, per dimostrare che il *depositum fidei* si trasmetteva attraverso la successione contro coloro che ammettevano dottrine segrete. Questa visione così viene espressa da Tertulliano: “Orbene gli apostoli (che significa “inviati”)... sul principio affermarono la fede in Gesù Cristo e stabilirono chiese per la Giudea, e subito dopo, sparsi per il mondo, annunziarono la medesima dottrina e una medesima fede alle nazioni e quindi fondarono chiese presso ogni città. Da queste poi le altre chiese derivarono la propaggine della loro fede e la semenza della dottrina, e tutt'ora la derivano per essere appunto chiese. In questa maniera anch'esse sono ritenute apostoliche, come discendenza delle chiese degli

⁹ É. Junod, Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre. D'un Évangile à un pseudépigraphe, *RSLR* 24, 1988, 3-16.

apostoli” (*De praesc.* 20,4-7). Tale visione, già presente in Clemente Romano, si sviluppò in Ireneo, che scrive: *eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos* (*Adv. haer.* III,3,1; cfr. III,3,4; IV,26,2); e raggiunse la sua piena formulazione con Ippolito e Tertulliano.

Le due idee di tradizione e di successione apostolica si richiamano e si includono a vicenda. L'apostolicità riguarda sia l'origine della chiesa, sia la dottrina e sia la successione episcopale. Quest'ultima viene provata sia storicamente mediante la redazione di liste episcopali delle chiese, sempre verificabili, per esigenze apologetiche, sia biblicamente con il ricorso a citazioni della Scrittura, e sia teologicamente. Contingenze storiche, come la lotta agli eretici che si richiamavano a una tradizione segreta, hanno spinto a insistere sulla successione episcopale. Ireneo esplicitamente lo ricorda quando scrive che: “i vescovi istituiti dagli apostoli e i loro successori” fino al suo tempo mai hanno insegnato le dottrine proprie degli gnostici (cfr. *Contro le eresie* III, 3, 1). Tertulliano, nel suo libello *La prescrizione degli eretici*, dal quale poco sopra è stata citata una sintetica espressione, nell'intento di dimostrare che la vera dottrina si trova solo nella chiesa cattolica, fonda la sua argomentazione precisamente sulla successione episcopale esistente nelle comunità cristiane e risalente agli apostoli. Ippolito, nello stesso torno di tempo, scrive: “Noi (i vescovi) che siamo i loro successori (degli apostoli), che partecipiamo alla grazia del sommo sacerdozio e del magistero, noi che siamo considerati i guardiani della chiesa” (*Confutazione di tutte le eresie*, prefazione, ed. Wendland p. 3, 3-6). Cipriano ha espressioni estremamente precise e forti, alcune delle quali suggeriscono identità di funzioni tra i vescovi e gli apostoli: “Il Signore ha scelto gli apostoli, cioè ha scelto i vescovi e i capi” (*Epist.* 3, 3); “Cristo, il quale dice agli apostoli e, attraverso loro, a tutti i vescovi che succedono agli apostoli e ne diventano i vicari per ordine di successione (*apostolis vicaria ordinatione succedunt*): chi ascolta voi, ascolta me (Luca 10, 16)” (*Epist.* 66, 4).

Dal III secolo la dottrina della successione apostolica è costantemente affermata, e non necessita conferma da altra indicazione di testi; tuttavia merita qualche delucidazione. L'espressione *vicaria ordinatione* di Cipriano ci aiuta a capire il senso della successione apostolica, che è successione di ministero nel *pasce*, di genere suppletivo e dipendente dagli apostoli - gli unici che hanno carattere fondante - ma con la stessa autorità, derivata da Cristo. È costante presso i Padri l'affermazione che Cristo è presente nei suoi ministri, e in primo luogo nei vescovi, che sono i suoi servitori e rappresentanti, e lo rendono presente e visibile nella comunità. L'idea di continuità era essenziale per la chiesa antica: “Da quando i cristiani hanno scritto la loro storia, l'hanno concepita come continuità di un movimento di comunicazione della vita divina che, iniziato in Dio, si è propagato in terra, dopo Cristo, mediante gli apostoli e la successione dei vescovi” (Y. Congar, *Mysterium salutis*, vol. 7, Brescia 1972, 643, n. 12). La successione apostolica è il ponte che unisce il momento irripetibile degli apostoli con il presente, e l'apostolicità riguarda non solo i vescovi, ma tutta la chiesa, tutti i cristiani (6); ora poiché “il vescovo è nella chiesa e la chiesa nel vescovo” (Cipriano, *Epist.* 66, 8), in lui essa si esprime visibilmente e concretamente.

Egesippo fu il primo a redigere la lista dei vescovi di Roma (Euseb., *HE* IV,22,3) e quindi Ireneo, che, a tal proposito, ne fornisce le motivazioni: “Dunque la tradizione degli apostoli, manifestata in tutto quanto il mondo, possono vederla in ogni chiesa tutti coloro

che vogliono vedere la verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli apostoli nelle chiese e i loro successori fino a noi... Ma poiché sarebbe troppo lungo in quest'opera enumerare le successioni di tutte le chiese, prenderemo la chiesa grandissima e antichissima e a tutti nota, la chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo... con questa chiesa, in ragione della sua origine più eccellente, deve necessariamente essere d'accordo ogni chiesa, cioè i fedeli che vengono da ogni parte" (*Adv. haer.* III,3,1-2); e poco oltre offre la lista dei vescovi romani. Anche Eusebio di Cesarea redige la lista dei vescovi delle principali chiese: Gerusalemme, Antiochia, Alessandria e Roma.

Le divergenze liturgiche, disciplinari e dottrinali tra le varie chiese, se venivano considerate compatibili con la fede, non rompevano la *koinonia*. Per esempio il dissenso sulla data della celebrazione della Pasqua nel secondo secolo per alcuni era considerato grave, ma per altri non era ragione sufficiente per rompere la *koinonia*, perché le due tradizioni si reclamavano alle origini. Importante pertanto la *consuetudo* delle singole aree geografiche, soprattutto nei primi secoli, quando non esisteva un diritto scritto e i simboli di fede erano abbastanza vaghi. Ogni chiesa aveva le sue tradizioni; di molte non abbiamo testimonianze, perché non sono state tramandate per iscritto. Illuminante quanto scrive Tertulliano (dopo aver parlato di certe prassi sul rito del battesimo, sulle norme per la ricezione dell'eucarestia, i digiuni, i riti di preghiera, l'uso frequente del segno della croce): *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies*¹⁰ In altre parole tutto un complesso di norme e prassi che si erano formate già all'inizio del terzo secolo non trovava una fondazione biblica, ma erano state elaborate dalle singole comunità cristiane e talvolta erano passate da una comunità all'altra per contaminazione. Le chiese più importanti, specialmente quelle di fondazione apostolica, esercitavano un influsso sulle comunità non apostoliche e su quelle della propria area geografica.

D) La Koinonia.

Quali erano i mezzi per conservare l'unità e l'armonia tra le chiese pur riconoscendo le legittime e numerose diversità? I cristiani dei primi tre secoli avevano il senso dell'unità e della pluralità delle comunità. Una sola chiesa pellegrina in una città precisa, secondo il linguaggio paolino e di Ignazio di Antiochia. A Smirne Policarpo prega, prima di morire, prega per "tutta la chiesa cattolica che è nell'ecumene" (*Martyr. Pol.* 8,1). Altrettanto fa Fruttuoso a Tarragona, che prega "per la chiesa di oriente e di occidente".

Anzitutto i contatti tra le varie comunità, specialmente con quelle di fondazione apostolica e che godevano di maggior prestigio. Tra di esse, nel secondo secolo e terzo secolo, spiccava a Roma. Molti si recavano a Roma per confrontare la fede: Marcione, Policarpo, Giustino, Abercio, Taziano, Montano, Egesippo, Ireneo, Origene, Valentino, Teodoto di Bisanzio, Noeto, ecc.¹¹ I contatti frequenti tra le chiese erano necessari non

¹⁰ *De corona* 4. Su *consuetudo*: cfr. *De virgn. velandis* (SC 424). Cfr. V. Morel, "Disciplina". Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien, RHE 40-41, 1944, 243-265; *idem*, Le développement de la "disciplina" sous l'action de du Saint-Esprit chez Tertullien, RHE 35, 1939, 5-46.

¹¹ A. Harnack, offre una lista nella sua famosa opera *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986, 278 sq.

solo per il confronto delle dottrine ricevute, ma anche per respingere quelle erranee, e confermarsi a vicenda nella stessa fede. Tali rapporti erano mantenuti con il viaggio di cristiani da una comunità all'altra e con lo scambio epistolare. La comunione ecclesiale non si identificava con l'uniformità universale, ma erano richieste le connessioni delle singole chiese con quelle principali.

La sede romana svolgeva sin dai primi secoli al ruolo storico di mediazione e d'unità ecclesiale.¹² Questo ruolo era stato svolto nei primi decenni dell'espansione cristiana dalla comunità madre di Gerusalemme¹³. Il suo declino è determinato sia dalla rigida posizione di difesa della tradizione giudaica con il conseguente ridimensionamento della posizione di Pietro, accusato di troppa apertura al mondo pagano e di lassismo verso la tradizione legalistica giudaica, e sia dalle vicende storiche della guerra giudaica. La scomparsa delle "colonne" e degli altri grandi missionari comportava il pericolo della frantumazione delle comunità cristiane, anche perché nelle città maggiori forse esistevano più gruppi con tendenze ed organizzazione diverse. Scomparsa la chiesa madre, i punti di riferimento diventarono gli apostoli e i luoghi della loro missione, in particolare Roma,¹⁴ che raccoglie l'eredità di Pietro e Paolo ed anche di Gerusalemme.¹⁵ Ragioni apostoliche, politiche, commerciali, economiche e sociali conferiscono alla chiesa di Roma, centro dell'ecumene, una posizione privilegiata, e quindi d'incontro e di contatto tra le comunità (cfr. i saluti in *Rom* 16; *1Pietro* 5,13; *Col* 4,16). Così la comunità romana svolgeva un ruolo unitario e di mediazione riconosciuta ed accettata; le chiese comunicavano tra loro già dal secondo secolo mediante l'azione di Roma (Cfr. Eusebio, *Stor. Eccl.* 5,25; 6,43,3).

La chiesa romana godeva di grande prestigio sin dagli inizi del cristianesimo; Paolo scrive ad essa una lettera, piena di considerazione, pur non essendo una comunità da lui fondata, e loda la loro fede "che si espande in tutto il mondo" (*Rom* 1,8). La Prima Lettera di Pietro, indirizzata ai cristiani di alcune province anatoliche, proviene dalla chiesa della capitale. In continuità con essa, alla fine del primo secolo la *Prima Clementis* è un autorevole intervento della comunità romana in occasione delle discordie scoppiate a Corinto¹⁶; essa si collocava nel clima di solidarietà per offrire un aiuto ad una chiesa sorella in difficoltà. Anche verso il 170 Roma scrive di nuovo ai corinzi (Eusebio, *Stor. Eccl.* 4,23,11). Nella Lettera di Clemente, il riferimento al martirio di Pietro e Paolo (cap. 5) e alla successione apostolica come garanzia dell'ordine nella comunità, già preannuncia la dottrina della sollecitudine romana per tutte le chiese. Il prologo della lettera di Ignazio ai romani e la menzione di Pietro e Paolo (cap. 4) mettono in rilievo il suo primato nella fede e nella carità. Egli fa riferimento anche all'abitudine di scrivere lettere da Roma: "Voi avete insegnato" (3,1). Ireneo di Lione afferma l'esigenza di essere in armonia con la dottrina della chiesa romana; Tertulliano (*De praescrip.* 32 e 36: "Se raggiungi l'Italia colà troverai Roma dalla quale anche a noi viene l'autorità"), Origene (Eusebio, *Stor. Eccl.* 6,14,10) indirettamente dicono la stessa cosa. Avere rapporti stretti con la chiesa romana, anche dalle province

¹² R. Brown/ J.P. Maier, *Antiochia e Roma : chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi 1987.

¹³ H. Hauser, *L'Église à l'âge apostolique*, Paris 1996, 66.

¹⁴ R. Minnerath, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Paris 1994.

¹⁵ L. Goppelt, *L'età apostolica e subapostolica*, Brescia 1986, 173-174.

¹⁶ A Corinto veniva ancora letta pubblicamente verso il 170 (Eusebio, *Stor. Eccl.* 4,23,11).

orientali dell'Impero romano, testimonia la sua grande autorità; informarla di quanto avveniva altrove era un atto di fiducia. I suoi interventi autorevoli in diverse direzioni e su argomenti dottrinali sia in oriente che in occidente venivano sollecitati. L'afflusso di cristiani da ogni dove faceva diventare Roma un centro ben informato su quanto avveniva altrove e in qualche modo le imponeva di intervenire nelle comunità lontane. La *sollicitudo* romana si concretizzava anche sul piano assistenziale.

Vorrei citare due personaggi in particolare: Egesippo dalla Palestina e Abercio da *Hierapolis* (distinta da *Hierapolis* sul *Lycus* di Papia) della Frigia *Salutaris*.

Egesippo è stato un fonte molto citata da Eusebio nella sua *Storia ecclesiastica*; era andato a Roma e lungo il cammino era venuto “in contatto con numerosi vescovi e che presso tutti aveva trovato testimoniata la stessa dottrina” (4,22,1); a Roma aveva redatto “una successione fino ad Aniceto” (4,22,3). Di Abercio, vissuto verso la fine del secondo secolo, si conosceva una biografia un po' romanzata, nella quale era inclusa un testo molto intrigante. Nel 1882 e 1883 sono stati trovati due frammenti della iscrizione originale della sua tomba, che ora sono nel Museo Pio Cristiano dei Musei Vaticani. Ecco il testo tradotto: «Cittadino di una eletta città, mi sono fatto questo monumento da vivo per avere qui una degna sepoltura per il mio corpo, io di nome Abercio, discepolo del casto pastore che pasce greggi di pecore per monti e per piani; egli ha grandi occhi che guardano dall'alto dovunque. Egli mi insegnò le scritture degne di fede; egli mi mandò a Roma a contemplare la reggia e vedere una regina dalle vesti e dalle calzature d'oro; io vidi colà un popolo che porta un fulgido sigillo. Visitai anche la pianura della Siria e tutte le sue città e, oltre l'Eufrate, Nisibi e dovunque trovai confratelli..., avendo Paolo con me, e la fede mi guidò dovunque e mi dette per cibo il pesce di fonte grandissimo, puro, che la casta vergine suole prendere e porgere a mangiare ogni giorno ai suoi fedeli amici, avendo un eccellente vino che suole donare col pane. Io Abercio ho fatto scrivere queste cose qui, in mia presenza, avendo settantadue anni. Chiunque comprende quel che dico e pensa come me, preghi per Abercio. Che nessuno ponga un altro nel mio sepolcro, altrimenti pagherà 2000 monete d'oro all'erario dei Romani e 1000 alla mia diletta patria».

Un altro strumento per creare una fede comune e conservare l'unità era l'elaborazione di formule di fede (simboli). Nei primi secoli troviamo numerose confessioni di fede alquanto diversificate.¹⁷ La formula trinitaria di Matteo 28,19, connessa con il rito battesimale, si accrebbe in estensione e contenuto nel corso dei primi due secoli. Era presentata al candidato al battesimo a forma di domande. Nello stesso tempo si sviluppò una confessione cristologica di professione di fede collegata all'insegnamento e alla predicazione, la quale trattava della vicenda umana di Gesù; anch'essa, forse usata nell'amministrazione del battesimo, era adoperata anche in altre occasioni. Le due formule, non sappiamo esattamente quando e dove, si fusero in tal modo da produrre una sintesi, che costituiva il nucleo del Simbolo apostolico, che si ritrova in molti scrittori cristiani del secondo e terzo secolo (cfr. per esempio Ireneo, *Adv. Haer.* I,10 ; III,4). Tuttavia le varie formule, sia quelle brevi, come quelle ampliate, differivano da comunità a comunità. Nel corso del secondo secolo nasce un altro tipo di formula sommaria dottrinale, che si ritrova in molti autori, ma non è legata

¹⁷ A. Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, vol. I, Genova/Milano 2006, 1154-1162.

al battesimo; essa riassume la fede e l'insegnamento delle comunità in cui è testimoniata. Tertulliano (*De praescript.* 13) ne offre uno schema dettagliato, il cui ordine e contenuto corrisponde al simbolo romano del IV secolo, ma in realtà è il canovaccio dell'insegnamento impartito ai catecumeni. Viene denominata in diversi modi: regola della verità, regola della fede, regola della pietà, ecc. Pertanto abbiamo due tipi di professione di fede: uno strutturato con domande e risposte e si usava al momento del battesimo, l'altra invece era a forma di dichiarazione.

La formula dottrinale, pur diversa nei dettagli da chiesa a chiesa, diventa prova anche della perfetta e retta fede: cioè il *locus* dove i fratelli si ritrovano tali tra loro e con Dio, ma nello stesso lo strumento di esclusione.¹⁸

La maniera migliore per conservare l'unità della fede era favorire le assemblee episcopali; queste sono nate e si sono sviluppate naturalmente per rispondere ai bisogni delle comunità cristiane fin dai primi tempi. Gli *Atti degli Apostoli* (cap. 15) ci narrano di una riunione di cristiani provenienti da varie città e di apostoli per risolvere il problema molto sentito delle condizioni di ammissione dei pagani nel cristianesimo. La prassi conciliare, sempre a carattere regionale, si sviluppò lentamente, ma le prime testimonianze di assemblee importanti risalgono alla seconda metà del secondo secolo in ambiente orientale. Nella provincia romana di Asia (la parte occidentale della penisola anatolica) si ebbero assemblee episcopali per combattere il montanismo (Eusebio, *HE* 7,7,1). Su richiesta di papa Vittore (193-202) si riunirono concili per stabilire una data uniforme della celebrazione della Pasqua (Eusebio, *HE* 5,23,2). Verso il 230 si tenne una importante riunione episcopale a Iconio, nella Licaonia; ne parla anche Firmiliano di Cesarea, che era stato presente insieme con i vescovi "della Galazia, della Cilicia e delle altre regioni vicine" (tra le lett. di Cipriano 75,5,2; 19,4). In questo sinodo fu dibattuto anche il battesimo amministrato dagli eretici (75, 19,4). Firmiliano scrive a Cipriano: "si rende necessario che ogni anno noi, presbiteri e vescovi, ci raduniamo in assemblea, per regolare quanto è stato affidato al nostro zelo, per provvedere alle questioni più gravi di comune accordo" (Ep. 75,4,3). Nel 216/220 si è riunito in Africa settentrionale un concilio generale di 71 vescovi (Cipriano, *Ep.* 71,4); sicuramente molti erano assenti per vecchiaia, malattia, e soprattutto per le grandi distanze.

Ai primi concili dell'Asia Minore si riferisce Tertulliano quando scrive che nelle regioni orientali si riunivano: "concili formati da tutte le chiese nei quali si trattavano in comune le questioni più importanti" (*De ieiunio* 13,6). La sinodalità era non solo a livello interdiocesano, ma anche nell'ambito della stessa comunità. Le comunità locali si riunivano intorno al vescovo per la scelta del clero e per prendere le decisioni più importanti. L'attività conciliare si sviluppa e si organizza meglio nel corso del terzo secolo. Era la prassi di Cipriano a Cartagine e a Roma. Il concilio di Nicea del 325 codifica una prassi, abbastanza comune agli inizi del quarto secolo, quando prescrive al canone V: "Sulla necessità che gli scomunicati non vengano accolti da altri; sull'opportunità di tenere i sinodi due volte all'anno".

Il modo ordinario per essere in comunione con le altre chiese ed in contatto con le grandi sedi episcopali era lo scambio epistolare¹⁹ e i contatti personali mediante messaggeri.

¹⁸ A.Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Roma 1987.

¹⁹ Cfr. le numerose lettere di Dionigi di Corinto: Eusebio, *Storia ec.* 4,23.

L'uso risaliva all'esperienza del giudaismo della diaspora. Ai cristiani serviva per mantenere e sviluppare la coscienza di essere un'unità di molte comunità, come una "federazione di chiese", nella quale esiste una gerarchia di importanza, di riferimento e di coordinamento. Lo scambio epistolare, dai centri alle periferie, era abituale in occasione della Pasqua, quando soltanto rare persone erano in grado di calcolare con esattezza la data della celebrazione. Al concilio di Arles del 314, un grande concilio occidentale, i vescovi scrivono a papa Silvestro: "Anzitutto, per quanto riguarda l'osservanza della Pasqua del Signore: che essa sia osservata da noi in tutto il mondo lo stesso giorno e lo stesso tempo; e che tu, come vuole la consuetudine, indirizzi lettere a tutti < su questo argomento >" (can. 1). Era già una consuetudine per l'occidente; qualcosa di simile doveva essere per l'oriente.

Era necessario un sistema fitto di comunicazione, anche perché in quel tempo non esisteva un diritto canonico, ma solo norme e tradizioni locali e regionali. La mancanza di un canone biblico ben definito e uguale non esisteva ancora. La Bibbia, parte fondante del cristianesimo, era il punto di riferimento costante nella vita delle comunità cristiane, in particolare nell'antichità. L'esegesi biblica era alla base della predicazione, della catechesi, della elaborazione dottrinale, dell'etica, delle istituzioni e della liturgia, ed anche delle controversie. Era fonte di unità, ma anche di divisione per le diverse interpretazioni possibili a seconda delle diverse teologie. Per questo il confronto e la comunicazione, non l'imposizione dall'alto, creavano veramente comunione di chiese.

APULEIUS ÎNTRE APOLOGIA RELIGIEI ROMANE ȘI DISCREDITAREA CULTULUI CREȘTIN

CRISTIAN BAUMGARTEN¹

ABSTRACT. *Apuleius between the Apology of Roman Religion and the Christian Cult Discredit.* During the II century a.Chr., in its late Roman forms, the Egyptian religion coexisted with the new religious phenomenon of the Christian cult. The individuals had two options for the form and cult practice to choose as a matter of a strict existential nature, that rised the question of the historical development of the Egyptian religion too and consequently the one of the crisis and of the cause of its eminent end under the influence Christian missionarism. So far, the research in the history of religion field prediliged the phenomenologic approach to the historic and existential one, that made possible the idea of continuity and coexistence of the ancient Pagan religion along with the Christianity, this religious turning point being almost impossible to perceive.

Keywords: Apuleius, *Apology*, *Metamorphoses*, Christian cult, Roman religion, Tertullian, Tacitus.

În secolul II d.Cr., sub forma ei târzie din perioada romană, religia egipteană coexista alături de noul fenomen religios al cultului creștin. Așadar, individul avea două opțiuni în a-și alege forma și practica de cult dorită. Chestiunea nu era însă de natură strict existențială, căci ridica totodată problema devenirii istorice a religiei egiptene, și implicit a crizei și a cauzei sfârșitului ei iminent sub impactul misionarismului creștin.² Din acest punct de vedere, cercetările istoriei religiilor de până astăzi au excelat în abordarea fenomenologică, în detrimentul celei strict istorico-existențiale³, în cazul căreia trebuie subliniată mai degrabă coexistența în sensul continuității vechii religii alături de creștinism, schimbarea de paradigmă religioasă fiind aproape imperceptibilă.

¹ The author of this article is a Pontificia Università Gregoriana in Rome, Faculty of Philosophy and Babeș-Bolyai Classical Philology graduate. He holds a MA in Philosophy and Mystic, Università Sant'Anselmo in Rome and a MA in Ancient and Medieval Philosophy, Faculty of Philosophy, Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca. PhD in Philology (Antonine Literature). His research themes are in the field of Roman Religion (Religious Syncretism), Latin Literature (Roman Historiography), Ancient Philosophy (Roman Neo-Pythagoreanism and Middle Platonism). At present he is an Assistant Professor, Department of Classical Language and Literatures, Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca, e-mail: cristianbaumgarten@libero.it.

² Vezi demersul lui Peter Hubai, Über die Ursachen des Sieges des Christentums in Ägypten, *Numen*, vol. 48, Brill, Leiden, 2001, 81-116.

³ Vezi A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs, 332 BC - AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, California University Press, 1989; L. Kákósy, Probleme der Religion im römischerzeitlichen Ägypten, *ANRW*, II, 18, 5, coll. 2894-3049.

În demersul cercetării cauzelor afirmării, în cele din urmă, a cultului creștin problematică nu este atât distanța istorică care ne desparte de contextul religios al secolului II d.Cr., cât diferența de paradigmă culturală. Dominanta ideologică alimentată de modelul universalismului creștin reprezintă un aspect de evitat, căci idealizarea lipsită de caracter critic a dogmatismului misionar creștin este un demers defectuos. Tot atât de puțin credibilă este și interpretarea marxistă, care lansa ipoteza cauzală a unei afirmări a noului model religios direct proporțională cu evoluția și transformarea fenomenului social.⁴ În acest sens, este lipsită de temei afirmația privind succesul misionarismului creștin bazat pe motivația sensibilității în privința chestiunilor sociale spre deosebire de vechile forme religioase.

În cele din urmă, nici teza ierarhiei din perspectivă etică⁵ nu reprezintă o cheie suficient de critică din perspectiva abordării istorice. Deși diferite ca abordare, aceste trei linii de interpretare presupun, în fond, aceeași paradigmă evoluționistă.

În privința *competiției* dintre afirmarea cultului creștin și rezistența celui egiptean tradițional, se cuvine să subliniem un aspect cu conotații sociologice. Credința tradițională își pierde treptat susținerea instituțională, iar cultul, înainte principiul de organizare a societății, se stinge.

Nu se poate vorbi de o prezență instituțională puternică a creștinismului în nordul Africii înainte de anul 158. Cu toate acestea, în Alexandria din perioada domniei lui Hadrian, comunitatea creștină câștiga teren. Fenomenul s-a extins într-un ritm mai lent decât în alte zone, de pildă, Atena, Roma, Samos, Frigia, bine cunoscute de Apuleius în urma călătoriilor sale, unde creștinismul se afirmase nu fără a suscita controverse în rândul autorităților provinciale sau chiar convulsii sociale. Apuleius a frecventat cercurile intelectuale romane între 140-160, activitatea lui Marcion și Valentin, prezența la Roma, deși nu pentru multă vreme, a lui Polycarp, viitorul episcop martirizat la Smyrna, sau publicarea *Apologiei* lui Justin, fiind numai câteva dintre subiectele dezbătute cu referire la noul cult.

Apuleius a cunoscut fenomenul cultural-religios creștin fără a-i acorda însă o atenție sau o simpatie aparte. Interesul scăzut față de creștinism este dovedit de rarele referințe, marginale sau aluzive, dificil de interpretat dată fiind ambiguitatea lor.⁶

Intenția discreditării cultului creștin este prezentă nu doar în *Metamorfoze*, dar și în tratatele cu caracter filosofic ale lui Apuleius, apologia religiei romane fiind necesară și justificată în fața atacurilor venite din partea noii doctrine. Putem suspecta o atitudine anti-creștină asumată, denumirea de *inreligiosi* (care apare aici pentru prima dată în textele literare ale lui repropunerea valorile religiei romane imperiale, dar îi celebra și practica conținuturile, Apuleius) vizându-i pe practicantii acestui nou cult.⁷ Nu numai că Apuleius prezentându-se pe sine un devot al practicilor de cult păgâne, practici care joacă un rol important în majoritatea operele sale, cu precădere în *Metamorfoze*.

⁴ Teoria marxistă reduce fenomenul religios, cu precădere cel creștin, la simpla afirmare a unei instituții social-caritative, unde factori și dimensiunea experienței religioase, mitul, cultul, escatologia, soteriologia sau dogmatica sunt lipsite de sens, neavând nicio funcție.

⁵ De la afirmațiile sfântului Augustin, *De Civitate Dei*, II, 13 la ipotezele lui J. Leipoldt, *Von den Mysterien zur Kirche*, Leipzig, 1961, mai ales 180-192.

⁶ Cf. V. Hunink, Apuleius, Pudentilla and Christianity, *Vigiliae Christianae*, 54, 1, 2000, 80-94.

⁷ Tertulian, *Ad Nat.* I, 17, 2 preia termenul, evocând apelativul acordat creștinilor în virtutea refuzului lor de a se prosterna în fața statuii împăratului: *Prima obstinatio est, qua secunda a deis religio constituitur Caesarianae maiestatis, quod inreligiosi dicamur in Caesares, neque imagines eorum reprobando neque genios dei erando.*

Reacția la creștinism, la a cărei continuă extindere a fost martor, era de altfel tipică pentru contextul cultural contemporan lui, această reacție articulându-se grație strategiilor retorice de care Apuleius a făcut uz cu măiestrie.

Pasajele pe care le avem în vedere în cele ce urmează, cum sunt *Metam.* VII, 13 (posibilă parodiere a intrării solemne în Ierusalim a lui Cristos) și IX, 14 (descrierea conduitei soției morarului) au un caracter explicit, expresie a atitudinii și a mentalității păgâne cu privire la creștini. În acest sens, avem de pildă în vedere descrierea caricaturală a soției morarului din *Metam.* IX, 14. Anticipăm că sintagma *deus unicus* este o aluzie la doctrina creștină⁸, în timp ce în descrierea epifaniei zeiței Isis, *numen unicum* se referă la un întreg pantheon⁹: *ego cuius numen* (folosirea formei *numen* pentru *nomen* indică predilecția autorului pentru arhaisme¹⁰) *unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiungo totus venerator orbis*.¹¹ Acest *numen unicum* al zeiței cuprinde, așadar, toate numele divine, *dea multinominis* – ceea ce, în descrierea acestui cult misteric, poate fi considerat atât pur joc lexical aflat în slujba artificiozității retorice, cât și prefigurare a unui anume henoteism, o contrapondere la monoteismul exclusiv propus de creștinism.

Având în vedere alegerile lexicale ale lui Apuleius¹², intenția contestatară și de discreditare vădită a cultului își găsește cea mai bună expresie în *flagitium*¹³ sau *latrina*, făcând trimitere și la moravurile laxe ale timpului - elemente preluate de Apuleius dintr-o anumită tradiție literară despre care vom discuta în continuare.¹⁴ De altfel, calificativul de *praesumptio* (arogață, îndrăzneală), pare utilizat inițial de Apuleius cu o tentă peiorativă¹⁵, preluată apoi de autorii creștini, Tertulian de pildă, care au inversat însă termenii referențiali.¹⁶

⁸ „Ea disprețuia și călca în picioare sfintele divinități și, în locul adevăratei religii, pretindea că are cultul mincinos al unui zeu pe care-l numea singur și unic.” (*Măgarul de aur*, trad. și note de I. Teodorescu, Chișinău 1990, 282) Nu este exclus ca Apuleius să fi fost primul care a folosit intenționat termenul de *unicus* cu un înțeles teologic care trimitea explicit la figura Dumnezeuului creștin. (cf. V. Schmidt, Reaktionen auf das Christentum in den 'Metamorphosen' des Apuleius, *Vigiliae Christianae*, 51, 1, 1997, 57-71, mai ales 54)

⁹ În privința paralelismului lexical al sintagmelor utilizate, remarcăm contrastul tematic dintre cărțile *Metam.* IX, 14 și XI, 5.

¹⁰ Cf. și Schmidt, Reaktionen, 67, nota 17, unde în vederea susținerii acestei ipoteze, autorul recurge la un citat din Accius.

¹¹ *Metam.* XI 5, 269, 12: *totus venerator orbis* trimite la misionarismul isiac, aluzia fiind la pretențiile universaliste ale acestui cult.

¹² Vezi S. Benko, Pagan Criticism of Christianity during the first two centuries A.D., *ANRW*, II, 23, 2, 1980, 1090-1091.

¹³ Schmidt, Reaktionen, 66, nota 3, propune o paralelă între clasificarea viciilor enumerate de Pavel în 1Cor. 5,11: *Nunc autem scripsi vobis non commiseri, si is qui frater nominatur, est fornicator aut avarus aut idolis serviens aut maledicus aut ebriosus aut rapax; cum eiusmodi nec cibum sumere*, considerând că poate fi vorba de un pamflet creștin la adresa păgânilor. Supoziția că Apuleius ar fi cunoscut textul sau că ar fi avut cunoștința de existența acestuia nu este decât parțial îndreptățită.

¹⁴ Tacitus, de pildă, făcea referire la cultul creștin în acciași termeni: „(...) nelegiuit, dăunătoar, condamnat, practicat de persoane lipsite de moralitate, cu o credință practică într-un spațiu urban”; *Per flagitia invisus [...] per Urbem etiam quo cuncta undique atrocita aut pudenda conflunt* („unde se revarsă de pretutindeni toate grozăviile și nelegiuirile”) (Tacitus, *Opere*, III, *Anale*, trad. A. Marin, București 1964, 554) Contextul se referă la „vătămătoarea religiozitate a creștinilor” (*excitabilis superstitio Christianorum*).

¹⁵ „Îndrăzneala înșelătoare și impioasă” (*Mentita sacrilege praesumptione*). (*Metam.* IX, 14, 20)

¹⁶ *Ad Nat.* 1, 17, 1 și *Apol.* 49, 1 unde este evidentă descalificarea oricărei pretenții de coerență a concepțiilor religioase păgâne. Sensul lui *praesumptio* este aici de iluzoriu, de falsă închipuire. Pe de altă parte, noțiunea poate dobândi și valoare verbală, ca în *Apol.* 13, 1: *Pagani qui quos [deos] praesumunt, nelegiti* - termen descalificat, utilizat în contextul polemicii cu substrat religios, care constau în demontarea principiilor și tezelor adversarului. (Cf. Schmidt, Reaktionen 52)

Este aceeași sintagmă din descrierea preotului slujitor al *Dea Syria*.¹⁷ Punctând caracterul viciat al acestuia, expresiile din aria semantică a verbului *confingere* servesc intenția de discreditare a diverselor practici și ceremonialuri ale cultelor adverse: *confictis observationibus vacuis*¹⁸ sau *conficto mendacio*. Dată fiind emfaza cu care tratează ideologia isiacă, Apuleius pare să o propună ca alternativă la creștinism.

La o primă lectură, fragmentul satiric din *Metam.* IX,14, cu accentele lui burlești și aluziile la monoteismul depravant se poate referi în egală măsură la crezul creștin sau iudeu¹⁹; însă, potrivit lui M. Simon, există o corespondență între mesajul parodic al fragmentului, care ilustrează vicile acestui personaj feminin și cel al epistolei amintite a lui Pavel către corinteni (1Cor 5,11), unde sunt enumerate și definite tipurile de pseudo-creștini²⁰; însă tradiția literară păgână, dar și cea iudaică oferă în egală măsură exemple de tipul *Lasterkataloge*. Nu este exclus ca acest procedeu narativ, frecvent adoptat și în scrisorile pauline (*Rom.* 1, 29-31; 13,13; I *Cor.* 5, 10-11; 6, 9-10; II *Cor.* 2, 20-21; *Gal.* 5, 19-21; *Ef.* 4, 31; 5, 3-4; *Col.* 3, 5 și 8; I *Tim.* 1, 9-10; II *Tim.* 3, 2-5) și care a cunoscut o anumită răspândire în primul veac creștin, să fie o reminiscență stoică.²¹ Apuleius utilizează acești termeni într-un context narativ și pe un eșafodaj retoric, fără intențiile moralizatoare ale epistolei pauline; totuși, nu mai puțin de cinci termeni din textul paulin: μέθυσος, πλεονέκτης și ἄρπαξ; λοιδορος, πόρνος), corespund celor întrebuițați de Apuleius, respectiv *ebriosa*, *in rapinis avara*, *pertinax*, *viriosa* sau *hostis pudicitiae*. Deși nu se poate pune problema unei influențe directe, analogiile rezistă în ciuda ordinii de enumerare preferate de autori. În cazul lui Apuleius, este vorba de o tendință spre parafrază, indiferent dacă acesta a cunoscut textul paulin în mod direct sau prin intermediul unor pamflete creștine contra păgânilor.²² Deși predilecția pentru anumiți termeni din vocabularul paulin este evidentă, nu este și cazul lui εἰδωλόατρης, termenii *praesumptione dei*, *quem praedicaret unicum* din fragmentul nostru trebuind citați ca o replică la acesta.²³ În ceea ce îl privește pe Apuleius, ne aflăm în zona profesiunii unui crez de tipul monoteismului filosofic, în ciuda sintezei sale formale cu politeismul religios tardiv.

¹⁷ *Mire contra plagarum dolores praesumptione munitus.* (*Metam.* VIII, 28, 199, 17) Atacul lui Apuleius nu viza doar creștinismul, ci ideologia și practica tuturor formelor de cult misterice.

¹⁸ *Metam.* VIII, 28, 213, 21 respectiv VIII, 28, 199, 10. În cadrul polemicilor antiiudaice legate de respectarea practicilor ceremoniale, același Tertullian, *De Oratone* 15, 1, conferă o nuanță critică sintagmei: *Sed quoniam unum aliquod attingimus vacuae observationis, non pigebit cetera quoque denotare quibus merito uanitas exprobranda est, siquidem sine ullius aut dominici, aut apostolici praecepti auctoritate sunt.*

¹⁹ [...] *tunc spetis atque calcatis divinis numinibus in vicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum, confictis observationibus vacuis fallens omnes homines et miserum maritum decipientis matutino mero et continuo stupro corpus manciparat.*

²⁰ M. Simon, *Apulée et le christianisme*, în: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 299-305.

²¹ Simon, *Apulée et le christianisme*, 302, nota 3, împărtășește în acest sens tezele și argumentele lui H. Lietzmann, *An die Römer*, în: *Handbuch zum Neuen Testament*, 8, Tübingen 1928, 36 și al lui S. Wibbing, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament*, în: *Beibefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 25, A. Töpelmann, Berlin 1959, vezi III, 1 – în privința prudenței asocierilor dintre ideea virtuții așa cum apare ea în scrisorile lui Pavel (formă, structură, conținut) cu modelul său elenist sau al iudaismului târziu.

²² Vezi Simon, *Apulée et le christianisme*, 303-304.

²³ Simon, *Apulée et le christianisme*, 305. Teza lui Simon avansează ideea unui atac explicit la adresa creștinilor prin tehnica deconstruirii argumentului adversarului cu propriile-i arme

Recursul la doctrina platonice este punctual, căci nu presupune existența unui atare fond pretextual, nici nu este un instrument intelectual terminologic aleatoriu. În ceea ce privește procesul intentat în urma acuzei de magie, *Apologia* se baza pe necesitatea și justificarea unei digresiuni pe marginea motivului teologic platonice. De altfel, magistralul discurs de apărare a fost consemnat ulterior într-un text literar care a devenit în contextul cultural contemporan acestuia un *locus classicus* în ceea ce privește clarificarea și delimitarea noțiunii de transcendență și inefabil²⁴ - intra aici în joc în primul rând asumarea treptată de către Jupiter a statutului de divinitate intermediară, de natură spirituală, ipoteza lui Apuleius având la bază misterul naturii divine²⁵. Lipsa de contur a figurii zeului suprem²⁶ face discutabil conținutul practicilor de natură religioasă în raport cu ortodoxia platonice. Este, de asemenea, remarcabilă absența unei definiții pentru natura divină care să facă obiectul întregii devoțiuni. Această reticență a fost pusă pe seama unei strategii de camuflare a unei posibile apartenențe la creștinism. Aluziile din *Apologia* 64 și *De Mundo*²⁷ constituie principalele argumente ale acestei ipoteze²⁸. Discreția lui Apuleius cu referire la posibilitatea descrierii naturii divinității supreme este motivată și de pasajul cu referire la triada mistică evocată în *Scrisorile* lui Platon²⁹. Nu este exclusă o aluzie la dogma creștină a Treimii, după cum fragmentul platonice reprezenta pentru primii apologeți creștini³⁰ unul dintre cele mai puternice argumente în vederea susținerii și justificării proprii lor doctrine; într-o altă cheie, ideea s-a bucurat de susținerea entuziastă a lui Plotin³¹,

²⁴ A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris 1954, 102 sqq. De asemenea, E. Guimet, *Le Dieu d'Apulée*, *Revue d'Histoire des Religions*, XXXII, 1895, 241-248.

²⁵ *De Platone* I, 5 și *De Deo Socratis* 3: *ac iam rebus mediocritatem meam in longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram devocabo.*

²⁶ P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris 1908, 310-313, înclina să creadă că în spatele epitetului βασιλεύς ar sta numai un simbol al zeului Mercur.

²⁷ Ca XXXVII.

²⁸ Apuleius frizează excentricul într-un discurs aluziv și camuflat când recurge la epitetele lui Jupiter. *deorum rex omnium et pater*. Este vorba de enumerarea aspectelor și a numelor unei divinități, procedeu întâlnit și în *Metam.* XI, 5. L. Hermann (*Le Dieu-Roi d'Apulée*, *Latomus*, XVIII, 1959, 110-116) considera că la baza acestei strategii literare s-ar afla cheia identității și apartenenței autorului la cultul creștin. Linia aceasta de interpretare contravine vechilor teze ale lui Pierre de Labriolle din *La Réaction païenne*, Paris 1934, 65 sqq.

²⁹ Platon, *Scrisori*, *Scrisorile* 1 – a 13-a, trad. de A. Piatkowski, București 1997, 37, 312 d-e: „Toate converg spre Regele Universului. În jurul lui se adună toate și, după vrerea lui, fiecare lucru își capătă existența. De aici provine și cauza a tot ce este frumos. Pe al doilea loc se găsește cuprins tot ce este secundar, iar pe al treilea tot ce este terțiar. Sufletul omenesc se străduiește să afle temeiurile acestui proces, ce fel sunt toate aceste stări, îndreptându-și atenția asupra celor înrudite cu structura propriei lui ființe.”

³⁰ Justin, *Apologia* I, LX, 7 în contextul exegezei lui Justin la *Timaios* 28c: „A găsi pe autorul și pe tatăl acestui univers e un lucru greu, și odată găsit, este cu neputință să-l spui tuturor”. (Platon, *Opere*, VII, *Timaios*, trad. și note de C. Partenie, București 1993, 143; iar 36 b-c, acolo unde se explică fenomenul divizării, pornind de la procesul alcătuirii sufletului de către Demiurg, prin amestecul dintre identic, diferit și existență intermediară, Platon, *Timaios*, 149. Vezi ediția *Apologeti de limbă greacă*, trad. și note de O.N. Căciulă, București 1997, 87-88; pentru Athenagoras, ediția Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, unde trimitem la capitolul XXIII, introd. și trad. de G. Bardy, *Sources Chrétiennes*, III, Paris-Lyon 1943, 131; Bardy considera că Athenagoras nu respecta sensul afirmației platonice (Bardy, 131, nota 2); vezi și Clement Alexandrinul, *Strom.*, V, 14, 103, 1.

³¹ *Enneade*, V, I, 8.

Porfir³² sau Proclus³³, pentru care ar putea fi considerată o sursă de inspirație. Ulterior, s-a emis ipoteza neautenticității celei de-a doua scrisori a lui Platon, fiind pus la îndoială pasajul referitor la triadă, deoarece a fost considerat o interpolare târzie. Apartenența lui Apuleius la una sau cealaltă dintre aceste orientări rămâne, așadar, problematică. Potrivit anumitor interpretări, ideea care se desprinde din cartea a XI-a a *Metamorfozelor* este clară, iar limitele ei nu afectează întregul romanului. Mai mult, s-ar putea vorbi de o tendință monoteistă³⁴ de înglobare sau subsumare a acestora unei singure divinități, *deorum dearumque facies uniformis*.³⁵ Doar astfel s-ar justifica mesajul exclusiv religios al ultimei cărți, unde sincretismul, deși dominant, lasă o generoasă marjă de toleranță.³⁶

Dintr-o altă perspectivă, aluzia este citită ca adresându-se creștinilor, nu iudeilor, sursa de inspirație a fragmentului putând fi Tacitus, *Annales* XV, 44. Dincolo de terminologia comună folosită de ambii autori pentru redarea vicilor care asaltează sufletul personajului, *flagitia și confluxerant* mai sus menționate, cel mai convingător argument în favoarea acestei ipoteze rămâne cel de natură strict filologică, legat de istoricul manuscriselor în sine: nu întâmplător, *Laurentianus* 68,2 conține un fragment din *Analele* lui Tacitus, și anume cărțile XI-XVI.³⁷ Analiza se deplasează dinspre ipoteza influenței contextului literar neotestamentar spre o lectură mai atentă a surselor literare tradiționale unde intenția lui Apuleius ar fi mai vizibilă.³⁸ Fragmentul își găsește explicația în contextul tradiției propriului model narativ.³⁹

Cu siguranță, mediul creștin african nu i-a fost străin, însă excludem o contaminare, chiar numai de tip polemic, cu sursele literare neotestamentare.⁴⁰ În fragmentul epistolar din Plinius Minor cu referire la creștini, X, 96,7-8 sau în Fronto, *Fragm.* 10, nu se regăsesc similitudini formale. Atitudinea lui Apuleius este departe de acuza vehementă și gravă a celor doi, chiar dacă, cel puțin în cazul lui Fronto, apropierea de Apuleius în sensul unei intenții polemice comune se justifică în virtutea apartenenței la un același *millieu* african. Problema similitudinilor se poate ridica prin urmare doar în general,⁴¹ fără a exclude ipoteza exploatării

³² Porfir citat de Chiril al Alexandriei, *Contra Iulianum*, VIII, *Pro Christiana Religione adversus Iulianum Imperatorem*, X, 266 E-D, coll. 907-908, 269 A, coll. 913-914 și 271 B, col. 915: *Scribit ergo Porphyrius in quarto libro Philosophiae historiae: 'Usque enim ad tres hypostases Plato dixit Dei substantiam procedere: esse vero supremum Deum Bonum; post ipsum vero et alterum, Opificem; tertium vero, mundi animam: ad animam enim usque divinitatem extendit. Quodcumque autem superest divinitatis expert, a corporea differentia cepisse primordium.'* (PG LXXVI, J. Migne (ed.), Atena 1994)

³³ *In Parmenidem*, VII.

³⁴ Am numi-o mai degrabă *henoteistă*.

³⁵ *Metam.* XI, 5

³⁶ J.G. Griffiths, *Isis in the Metamorphoses of Apuleius*, în: *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, I, B.L. Hijmans Jr.- R. Th. van der Paardt (ed.), Groningen 1978, 153, lasă un spațiu larg interpretării, înclinând totuși spre ideea aluziei anti-creștine.

³⁷ B. Baldwin, *Apuleius, Tacitus and Christians*, *Emerita*, LII, fasc.1, 1984, 3 nota 13.

³⁸ Baldwin, *Apuleius, Tacitus*, 2.

³⁹ L. Hermann, *L'Âne d'or et le christianisme*, *Latomus*, 1953, 188-191, vedea mai degrabă o filiație literară pe linia lui Lucius din Patras, posibil autor, dacă nu prototip al fragmentului legat de istoria soției morarului.

⁴⁰ În privința antipatiei manifestate de elita intelectuală față de producția literară provenită din mediul creștin, vezi E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, II, Berlin 1909, 517.

⁴¹ Baldwin, *Apuleius, Tacitus*, 3, susține cu prudență ideea unei dependențe formale la acești autori - singura concesie fiind admisă acolo unde o temă comună atrage după sine folosirea aceleiași terminologii.

terminologiei lui Tacitus. Tertullian procedase în mod similar, cu aceleași intenții polemice, dar de pe alte poziții.⁴² Indiferent de contextul ideologic, generațiile de mai târziu au uzat de un vocabular comun în care ecoul lui Tacitus se mai făcea încă auzit⁴³. Similitudinile cu motivul din fragmentul lui Apuleius par relevante: prezența unui personaj feminin, de această dată o creștină recent convertită de inserție medio-burgheză, care încearcă în van să-și convingă soțul să-i împărtășească convingerile și noul mod de viață. La dorința ei expresă de a divorța, consortul o acuză că este creștină și decide să-l amendeze pe autorul moral al schimbării soției sale, catehetul Ptolemeu. De aici, episodul narativ vizează figura și comportamentul lui Ptolemeu care, adus în fața justiției, alege calea martiriului. Coincidența datelor istorice presupune familiaritatea lui Apuleius cu acest aspect al noului cult, considerat de acesta exotic. Argumentul acestei analogii este însă fragil la nivel de motiv literar, raporturile fiind inversate: în textul lui Apuleius, soțul cere divorțul, femeia fiind acuzată de imoralitate. Una dintre puținele ipoteze de aproximare a datelor care fac aluzie la creștinism este cea istorică: omonimia judecătorului lui Ptolemeu, viitorul martir, cu Quintus Lollius Urbicus, prefect în provincia Cartaginei în vremea lui Antoninus Pius – de remarcat că numele este identic cu cel al judecătorului din procesul de la Sabratha, intentat lui Apuleius în 158, pentru acuzația de magie. Dacă procesul din *Apologia* lui Apuleius ar fi avut un auditoriu creștin, autorul ar fi prezentat teoria asupra daimonilor în complementaritate cu magia, justificarea fiind posibilitatea de manevrare adecvată a acestor puteri. Dacă publicul ar fi fost păgân însă, s-ar fi dezis de ea, întrucât percepția populară asupra magiei era negativă, magia neputându-și găsi justificarea nici în forma sublimată a cultului pentru daimoni. Aceste ipoteze sunt însă variații indemonstrabili ai unui fond fix: în mentalitatea păgână, creștinismul și magia se asociau cu ușurință. Iar în cazul Africii romane, acest lucru este cu atât mai probabil: a doua jumătate a secolului II cunoscuse deja forma radical creștină de montanism, ușor asociabilă în ochii păgânilor cu magia.⁴⁴

Încă un aspect relevant, Apuleius nu folosește niciunde termenul explicit de *creștin* și nici vreun altul de referință semantică comună. Totuși, tăcerea sa pare mai degrabă bine intenționată⁴⁵. Este adevărat, fără o referință explicită, denunțarea creștinilor era inefficientă. Repulsia față de creștini era prea mare în ochii literaților, în general a intelectualității vremii, pentru a le menționa chiar numele. Totuși, este mai plauzibil ca aluzia să fie la creștini în general și la cultul acestora în particular, decât la cel iudaic, mărturie stând sintagmele din fragmentul analizat de noi: *in vicem certae religionis, praesumptione dei și confictis observationibus* (IX, 14, 4), care se referă la un cult recent.⁴⁶

⁴² Vezi trimiterea lui Baldwin la F. Haverfield, Tacitus During the Late Roman Period and the Middle Ages, *Journal for Roman Studies*, 1916, 198. Surprinzător însă, Haverfield nu își argumentează afirmația printr-o trimitere la sursa textului lui Tertullian. Cu siguranță este vorba de cartea a II-a a *Apologiei*.

⁴³ B. Baldwin, Apuleius and the Christians, *LCM*, 14, 4, 1989, 55, revine asupra filiațiilor stilistice și de conținut, completându-și argumentarea cu evocarea unui fragment din textul referitor la martiriul sfântului Ptolemeu și Lucius din anul 160 (Justin, *Apologia* II, 1-13).

⁴⁴ Vezi A. Wypustek, Magic, Montanism, Perpetua and the Severan Persecution, *Vigiliae Christianae*, 51, 3, 1997, 276-297, în special, 277.

⁴⁵ Vezi D.H. Sick, Apuleius, Christianity and Virgin Birth, *Wiener Studien*, 118, 2005, 100.

⁴⁶ Vezi D. Tripp, The Baker's Wife and her Confidante in Apuleius Metam. IX, 14: Some Liturgical Considerations, *Emerita* 56, 1988, 251.

Dacă ne oprim însă asupra motivului care a făcut ca creștinismul să devină o astfel de provocare pentru autorul nostru, am putea răspunde că la mijloc se afla dorința promovării cultului isiac, mult mai familiar și de care se simțea mai profund legat.⁴⁷ Atât ca filosof platonice, sau ca simpatizant al acelor practici magice combinate cu credința în daimoni, cât și ca preot consacrat temporar diferitelor culte ale vremii, miza sa intelectuală rămânea totuși combaterea noului cult.

Așadar, problema concordării contextului istorico-cronologic, social și geografic rămâne una controversată. În ciuda prezenței registrului parodic, nu se poate pune problema folosirii de către Apuleius a mărturiilor proceselor intentate creștinilor în Africa ca pretext sau ca material brut, ușor de ficționalizat, dar nici cea a unui interes morbid pentru acest gen de subiecte, dată fiind perioada târzie de alcătuire a *Metamorfozelor*.

Și chestiunea receptării acestor prime scrieri latin - africane de inspirație creștină în rândurile elitei literare latine tradiționale rămâne deschisă. Romanul antic este singura sursă care oferă, chiar dacă numai la nivel aluziv în virtutea unei intenții parodice, trimiteri la primele manifestări culturale ale curentului creștin.⁴⁸ Existența legendelor consemnate în apocrifile neotestamentare (de pildă, ilustrarea vindecării prin contactul cu pruncul Isus a tânărului transformat de vrăjitoare în măgar, în contextul evocării fugii în Egipt a Sfintei Familii⁴⁹) este posibil o tentativă târzie de „creștinare” a legendelor despre miracolul isiac.⁵⁰ Dacă izolăm însă fragmentul de logica sa narativă, în a cărei finalitate regăsim dobândirea identității isiace, ipotezele de mai sus pierd teren. Tot cu privire la aceste aluzii din fragmentul nostru, ideile lansate în 1934 în *L'Apocalypse et le royaume de Dieu*, par puțin probabile, indiferent de izul lor ironic sau lectura alegorică a *Apocalipsei* lui Ioan pe care ar putea-o admite.⁵¹ Prezența miracolului sau controlul forțelor naturale își găsesc mai degrabă justificarea

⁴⁷ Vezi G. Walsh, Lucius Madaurensis, *Phoenix*, 22, 1968, 143-157.

⁴⁸ Ilaria Ramelli vorbește de afinități de ordin spiritual între lumea romanului și creștinism (vezi *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid, 2001, 13). Singurul care cunoștea îndeaproape figura creștinului este Lucian, deși *stricto sensu* ar fi improprie încadrarea lui în genul romanesc. În ceea ce privește raportul pe care acesta l-ar fi avut cu Petronius, situarea cronologică a genezei textului evanghelic după Marcu este discutabilă.

⁴⁹ *Evangelia arabă*, XX și XXI, mai ales vv. 2-3, numită și a *Copilăriei*, versiune originală siriacă, databilă probabil începând cu secolele V-VI. Deși elementul magic evocat este tipic pentru basmele populare în circulație la vremea respectivă, sursa acestui text apocrif este Protoevanghelia lui Iacob (cca. 150) - vezi capitolul dedicat miraculosului, XVIII; secolul VIII a cunoscut aceste motive ale miracolului în evanghelia lui Pseudo-Matei, capitolele consacrate fugii în Egipt și miracolelor înfăptuite de prunc, care nu erau însă legate de motivul unei metamorfoze, dar relevante pentru continuitatea acestui motiv al miraculosului în legendele egiptene, anume XVI, 18, 19 și 23. Vezi în acest sens, O. Cullmann, *Infancy Gospels: the Protoevangelium of James*, în E. Hennecke, W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha I*, Philadelphia 1963, 370-388; *The apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature*, J. Keith Elliott (ed.), Oxford 1993, 103-104, dar mai ales A. M. Di Nola, *Evangelio Arabo dell'Infanzia*, Parma 1963 și *Vangeli apocrifi. Natività e infanzia*, Milano 1996, care a cunoscut mai multe ediții.

⁵⁰ Hermann, *L'Âne d'or*, 191. Faptul nu ar confirma însă decât popularitatea de care se vor bucura până la o generație târzie textele romanului latin, și într-un mediu doctrinar încă vag definit cum era cel creștin.

⁵¹ Mai mult decât atât, sursa de inspirație a fragmentului ar fi fost chiar textul *Apocalipsei*. D. Massé, *L'Apocalypse et le royaume de Dieu*, Paris 1934, 331-332 susține ulterior că în spatele numelor unor personaje din *Metamorfoze* se ascund identități creștine. În mod similar, chiar prin alegorie, legătura dintre evenimente pare tot atât de puțin probabilă - de pildă, măgarul incapabil de a invoca divinitatea cezarului (*Metam.* III, 29) ar fi nu mai puțin decât personificarea atitudinii iudeo-creștine. (Massé, *L'Apocalypse*, 342-344). Menționăm un alt episod, cel al legionarului roman atacat de grădinar (*Metam.* IX, 40-41), considerat o alegorie a revoltei lui Bar-Kohba (Massé, *L'Apocalypse*, 345-348). Însă, diferența de cel puțin o generație față de data acestei revolte (132-135) și contextul cultural alexandrin al genezei *Metamorfozelor* (160-165) sunt contra-argumente pentru ceea ce susține Massé.

dacă le raportăm la terminologia magică tessaliană la care recurge Apuleius, și nu la cea a textului ioaneic⁵², sub acest aspect terminologic, intenția autorului părând una exclusiv retorică.⁵³ Faptul însă de a fi fost bănuț de creștinism, de a fi trezit suspiciuni pentru o acuzație directă este deja un alt aspect.

S-a mai afirmat că spre deosebire de *Metamorfoze*, în cazul *Apologiei*, Apuleius trădează o poziție pro-creștină, dat fiind procesul care îi fusese intentat⁵⁴ și având în vedere că apartenența fragmentului cu iz anti-creștin nu a fost stabilită - nu este însă exclus ca Lucius din Patras să constituie o sursă de inspirație mai mult sau mai puțin directă. Ipoteza aceasta are la bază un argument discutabil: în contextul acuzației de venerare a unui zeu străin, asocierea figurii statuetei de lemn, pe care Apuleius o numește *basileus*, cu presupusa figură crucificată a lui Cristos, iese din cadrele culturale date - nu putem vorbi în secolul al II-lea de o venerare a crucii lui Cristos și nici a figurii acestuia⁵⁵; de altfel, obligat să se justifice, Apuleius îi va dezvălui numele, Mercur.

În altă ordine de idei, ne oprim la motivul care a provocat numeroase comentarii cu privire la parodia anti-creștină a lui Apuleius: episodul eliberării lui Charite de către Tlepolemos. Narațiunea este anticipată, constituindu-se ca și cadru al basmului *Amor et Psyche*. Tema fecioarei călare pe un asin este expresia ironică a antipatiei lui Apuleius față de prezența acestui motiv în seria textelor apocrife neotestamentare⁵⁶. În spatele cuvintelor *ovumque et hercules memorandum spectamen, virginem asino triumphantem*⁵⁷ s-ar putea ascunde o trimitere la episodul fugii în Egipt,⁵⁸ iar verbul *triumphantem* s-ar putea referi la episodul intrării lui Isus în Ierusalim, prezența termenului *virgo*⁵⁹ accentuând efectul parodic. Însă, intrarea triumfală în cetatea Ierusalimului trimite mai degrabă la pasajul din Mc. 21, 1-11 și Lc. 19, 29-38, nu atât la călătoria *incognito* a Mariei și a lui Iosif spre Egipt.⁶⁰ Polemica anti-creștină se preleva frecvent de simbolul asinului. Cunoscutul *grafitti* roman reprezentând un măgar crucificat⁶¹ se referă la acuza la adresa creștinilor, faptul de a venera un animal-

⁵² Apuleius era desigur tributatar terminologiei magice, fapt ce reiese din modul în care descrie răzburarea soției morarului din fragmentul amintit. Mai mult, termenii folosiți cu scopul ridiculizării creștinilor sunt cei atacați ulterior de Minucius Felix sau Tertulian (cf. Hermann, *L'Âne d'or*, 190), ideea unui discurs anticreștin nefiind prin urmare exclusă.

⁵³ Deși urmând o linie critică seducătoare, prin raportarea la Evanghelia și nu în cele din urmă, la Apocalipsă, lucrarea lui Massé este un exemplu extrem în privința detectării acestor aluzii, Herrmann considerând validă numai motivarea temei din *Metamorfoze*, IX,14. (*L'Âne d'or et le christianisme*, *Latomus*, 12, 1953, 189-191) Tezele lui Massé sunt considerate de Walsh (Lucius Madaurensis, 152) irelevante.

⁵⁴ Hermann, *Le dieu-roi d'Apulée*, 110-111.

⁵⁵ Cf. Simon, *Apulée et le christianisme*, 300.

⁵⁶ K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927, 197-198, nota 91, susținea pertinenta asocierii sintagmelor *virginem asino triumphantem* și *virgo regia* cu scena intrării triumfale în Ierusalim din textele neotestamentare.

⁵⁷ *Metam.* VII, 13, 3.

⁵⁸ Herrmann, *Le dieu-roi d'Apulée*, 189.

⁵⁹ Vezi și *Metam.* VI, 29, 3: *asino vectore virgo regia fugiens captivitate*.

⁶⁰ D. Schanzer, 'Asino vectore virgo regia fugiens captivitate': Apuleius and the Tradition of the Protoevangelium Jacobi, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 84, 1990, 222. Nu este exclus, afirma Schanzer, ca termenul de *εὐαγγέλιον* să fi fost preluat de către scriitorii neotestamentari din cadrul terminologic de influență al romanului grec: *Char.* 2.1.1 sau 6.5.2; *Hel.* 2.10.1; 2.32.2; 4.15.1; 5.22.3; 5.30.3; 6.6.3; 10.1.3; 10.2.1. La origine însă, termenul este militar. (Schanzer, 'Asino vectore', 223)

⁶¹ H. Leclercq, în *DACL*, 1, 2, 2044, fig. 585 (Museo delle Terme di Caracalla, Roma).

dumnezeu, după cum susținea și Tertullian în *Apologia* 16: *somniastis caput asinum esse deum nostrum*⁶². Tertullian afirma în *Ad Nationes*, I, 11 că informația despre obiectul acestei venerări, un cap de măgar, provine dintr-o lectură distorsionată a unui fragment din Tacitus (*Hist.* V, 3).⁶³ Episodul privea, așadar, istoria peregrinării poporului iudaic, iar detaliul se referea la momentul însetării extreme și al apariției unei turme de măgari într-un loc devenit în mod miraculos binecuvântat cu apă.⁶⁴ Prejudicata privind venerarea de către creștini a unui simbol animal era răspândită în Africa romană, mărturie stând fragmentele din *Octavius* ale lui Minucius Felix (IX, 3 și XXVIII, 7) autorul fiind intrigat de conținutul acestora.

În acest sens, textul lui Apuleius reia, chiar dacă în manieră voalată, invectivele devenite tradiționale⁶⁵. De altfel evanghelia lui pseudo-Matei⁶⁶, care evocă miracolul petrecut în cetate odată cu sosirea fecioarei călare pe un măgar⁶⁷, îi furnizează lui Apuleius doar pretextul parodic (fecioara care naște în staul copilul divin luat în derâdere ca fiu de măgar), curentul sofist din secolul II neacordând valoare literară scrierilor cu subiect scriptural.

Este posibil ca Apuleius, bun cunoscător al limbii grecești, să fi cunoscut cum menționam mai sus, un alt text scripturistic din sfera literaturii apocrife, *Protoevanghelia lui Iacob*⁶⁸. Motivul fecioarei călărind un măgar ni s-a transmis în primul rând prin corpus-ul

⁶² Tertulliani *Apologeticum*, trad. E. Constantinescu, după ediția latină a lui J.P. Waltzing, Râmnicu Vâlcea 1930, 101.

⁶³ *Hanc Cornelius Tacitus suspicionem fecit. Is enim in quarta historiarum suarum, ubi de bello iudaico digerit, ab origine gentis exorsus et tam de ipsa origine quam de nomine religionis ut voluit argumentatus, Judaeos refert in expeditione vastis in locis aquae inopia laborantes, onagris, qui de pastu aquam petitori aestimabantur, indicibus fontis usos evasisse; ita ob eam gratiam consimilis bestiae superficiem a Judaeis coli, inde opinor praesumptum, nos quoque ut Iudaicae religionis propinquos eidem simulacro initiari.*

⁶⁴ Mai departe, același Tacitus: *Sed nihil aequae quam inopia aquae fatigabat, iamque haud procul exitio totis campis procubuerant, cum grex asinorum agrestium e pastu in ripem nemore opacam concessit. Secutus Moyses coniectura herbidii soli largus aquarum venas aperit. Id levamen.*

⁶⁵ Cf. Walsh, *The Roman Novel*, Cambridge 1970, 186-188.

⁶⁶ Cap. 18 și 19 [2] unde toate vietățile, inclusiv măgarul, se prosternează în fața noului-născut.

⁶⁷ Aluzia se referă la Protoevanghelia lui Iacob 17, 2. Folosim ediția *Apocriji del Nuovo Testamento*, Luigi Moraldi (ed.), I, Casale Monferatto 1994 (pentru protoevanghelia lui Iacob, vezi 113-139, iar pentru evanghelia lui Pseudo-Matei 343-385. Pasajul comentat din 17, 2 se află în ediția Moraldi, 134. A se vedea și *Evangheliile Apocrife*, a2-a, trad., studiu introductiv și prezentare C. Bădiliță, Iași 1999. Editorul variantei românești consideră că autorul acestei pseudoevanghelii „trebuie să fi fost un creștin elenist din Egipt, care urmărea un scop apologetic”, argument explicit în favoarea susținerii ideii virginității Mariei, cf. 33.

⁶⁸ Există în limba greacă mărturii literare asupra existenței și circulației acestei protoevanghelii a lui Iacob. Aluzii întâlnim la Justin, Clemens al Alexandriei și Origen. Deși cel mai vechi papirus datează din secolul III (Bodmer), prima atestare a acestui text în limba latină este, după toate probabilitățile, de la sfârșitul secolului IV - începutul secolului V (vezi E. Amann, *Le Protovangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris 1910, în special 81-82) Ieronim, în schimb, *Adv. Helvidium* 8, PL 23, 192 ataca vehement conținutul textului (mai ales pasajul referitor la moașa evreică care urma să o asiste pe Maria, abordând apologetic ideea virginității Mariei *ante, in și post partum*). (cf. Protoev. Jacobi 19 [3] nota 3 a lui Moraldi, *Apocriji*, 136, unde oferă două variante textuale având la bază manuscrise diferite: „(...) e la vergine rimase vergine” sau „(...) e la di lei natura non ne subi alcun danno”, după cum fragmentul din evanghelia lui pseudo-Matei 13 [3] Moraldi îl redă tradus la 363 prin: „ha concepito vergine, vergine ha generato e vergine è rimasta”, iar Prudentius (*Cath.* 11, 97) îl evocă în cadrul unui imn închinat nașterii Mântuitorului. Recenta publicare a colecțiilor imnologice mariane (R. Roca-Puig, *Himne a la Verge Maria-Psalms Responsorius. Papirillati del segle IV*, Barcelona 1965) a evidențiat ipoteza unei datări a textului în variantă latină, care trimite înapoi în timp, spre secolul II. Schanzer, ‘Asino vectore’, 228, considera că Protoevanghelia lui Iacob ar fi fost compusă în timpul celei de-a doua jumătăți a secolului II, fiind cunoscută scriitorilor de limbă latină din Egipt. Vezi și A. v. Stempvoort, *The Protoevangelium Jacobi. The Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Date*, în F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* III, Berlin 1964, 410-426.

textual neo-testamentar și apocrif, însă legenda era de circulație orală. Reprezentările iconografice ale fugii în Egipt apar relativ târziu, în secolul V, conform datelor arheologice. Ipoteza că Apuleius ar fi cunoscut legenda, sub forma ei scrisă sau orală, nu este cu totul îndreptățită. Cu excepția apologeților, autorii păgâni ignorau textele canonului scriptural creștin, pe care îl cunoșteau superficial. Acest motiv⁶⁹ era cunoscut cel puțin în parte datorită circulației lui în rândul comunității păgâne⁷⁰, deși având în vedere data textelor apocrife, cadrul său cronologic este tardiv: secolele VI⁷¹ sau chiar VIII-IX.⁷²

Motivul fecioarei călare pe un măgar a fost comparat cu cel din fabula 119 a lui Fedru⁷³, însă o încercare de reconstituire a unei surse comune celor doi autori, Apuleius și Fedru, raportându-ne exclusiv la conținutul narativ al fragmentelor vizate nu se susține. Este posibil ca sursa lor să fie comună, însă Apuleius o alterează prin adăugarea elementului tragic.⁷⁴ Și ipoteza aluziei la creștinism a fost confutată, însă, în cazul lui Apuleius, este admisă posibilitatea unei contaminări pe baza episodului direct din Fedru, fără a fi remarcat însă că termenul *virgo* utilizat de acesta nu poate fi sinonim cu cel de *regia*, epitet atribuit tinerei răpite de tâlhari utilizat în *Ovos*, probabil sursa directă a *Metamorfozelor*.⁷⁵ În profilul elaborat de Apuleius pentru Charite și Psyché, apelativul *regia* prefigurează viitoarea identificare Psyche – Isis, încadrabilă în gama simbolurilor prezente în epifania finală a lui Isis.⁷⁶ Nici onomastica nu este întâmplătoare, Charite (*Metam.* VII,12,2) nefiind ales întâmplător. Sfera semantică a termenului - grație, bunăvoință, favoare, disponibilitate - poate intra în paralelism parodic cu epitetul atribuit Mariei în evanghelia după Luca, 1, 28 (*ancilla Domini*), după cum tot atât de probabil este paralelismul cu motivul peșterii (netipic pentru canonul neo-testamentar, el apare în schimb în Protoevanghelia lui Iacob, 18,1; 19,2-3 și 21,3), simbol al refugiului, dar și al claustrării, asociat ambelor personaje.⁷⁷ Surprinzător, spre deosebire de felul violent, aflat la limita cu obscenul, al redării actului amoros dintre Lucius și Photis (II, 17, 1-2), întâlnirea dintre Psyché și Eros stă sub semnul pudorii și al misterului: *Iamque aderat*

⁶⁹ Vezi Pseudo-Evanghelia lui Matei 17,2, unde este redată călătoria fecioarei. (*Apocriji*, 134)

⁷⁰ Cf. Schanzer, 'Asino vectore', 228-229.

⁷¹ A. de Santos Ostero, *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid 1956, 130-131 și 189, precum și *Apocriji*, 117, nota 16.

⁷² *Neutestamentliche Apokryphen*, I, E. Hennecke - W. Schneemelcher (ed.), 276, de asemenea, *Apocriji*, 117, nota 15.

⁷³ Fabel, Aretalogie, Novelle, în *Beiträge zu Phädrus, Petron, Martial und Apuleius*, în: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse* 1930, 31. Abhandlung 7, 70 Vezi Fedru, *Fabule*, trad. și note de A. Tita - Gh. Moraru, București 1966. Textul fabulei *Virgo et proci duo* ne-a parvenit prin copia unui manuscris din secolul al XV-lea, realizată de episcopul Perotti din Manfredonia, text necunoscut lecturii moralizatoare a lui La Fontaine din *Fecioara și cei doi pretendenți*, în *Fabule*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, 223 și 287, nota 2.

⁷⁴ Vezi Schanzer, 'Asino vectore', 225. Poziția lui Schanzer este tranșantă, acesta refuzând fie să vadă în Fedru o posibilă sursă pentru Apuleius, fie o nuvelă aretalogică ca sursă a amândurora.

⁷⁵ Ipoteza lui Hermann și Griffith cu privire la sursa lui Fedru nu este într-un totu discutabilă. Este probabil ca aluziile ironice la adresa ceremoniilor gălăgioase ale castei sacerdotale siriene să derive dintr-un motiv fabulistic al lui Esop sau Fedru. Vezi, de pildă, *Asinus et galli* - Asinul și preoții Cybelei în Fedru, *Fabule*, 146 și 270, nota 2. În privința temei mai sus evocate, în textul lui Apuleius sunt evidente trăsăturile ritmului iambic, metrica tipică fabulei. (Cf. Schanzer, 'Asino vectore', 226, la nota 26)

⁷⁶ R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962, 76-77: „Charite ist eine Doppelgängerin der Psyche”, după cum Psyché este prefigurarea lui Isis.

⁷⁷ Vezi Sick, Apuleius, Christianity, 104.

ignobilis maritus et torum inscenderat et uxorem sibi Psychem fecerat et ante lucis exortum prope discesserat (*Metam.* V, 4, 2-3), cu toate trimiterile ei posibil parodice la virginitatea Mariei și a concepției lui Isus *prin și din* Duhul Sfânt.

De asemenea, aspectul acțiunii verbului este narativ istoric, excluzând ideea de prezent concret.⁷⁸ Aparentele conotații erotice ale termenului *ignorat*, precum zămislirea în cazul lui Psyche⁷⁹ sau natura invizibilă a mirelui divin (de remarcat referentul din textul neo-testamentar) nu vizează un sens alegoric, ci mai degrabă unul misteric, cu referire la un eveniment inefabil. Părând să anticipeze și această posibilă linie interpretativă, Apuleius o dezmente. O conotație parodică raportabilă la creștinism se poate identifica în nedumerirea surorilor lui Psyche cu privire la natura mirelui, care invizibil fiind, era considerat divin. Dar poate fi zeu numai pentru că este invizibil, deci incognoscibil? (*Metam.* V, 16, 3-4)? Un aspect important se referă la raritatea cazurilor de epifanie din imaginarul religios păgân. Explicația rămâne intenția denigratoare a lui Apuleius cu privire la absurdul și imposibilitatea unei nuntiri dintre un muritor și o ființă divină. O explicație grosieră a acestui paradox circula în textul Protoevangheliei lui Iacob, care presupunem că îi era familiar lui Apuleius.⁸⁰

O altă interpretare raportează episodul de presupusă factură polemică anti-creștină din cartea a IX-a, 14 la conținutul și mesajul cărții a XI-a, tinzând să vadă în convertirea unui *asinarius* la cultul lui Isis o replică la expansiunea cultului creștin în Cartagina, cu sublinierea superiorității cultului păgân asupra acestuia din urmă.⁸¹ Sensul polemicii anti-creștine este prin urmare văzut în lumina legăturii ei cu cultul isiac din cartea a XI-a a *Metamorfozelor*. Schimbarea, mai precis, revenirea autoreferențială la apelativul *Madaurensis* în locul celui de Lucius din Corint spre finalul romanului, nu este întâmplătoare, putând fi citită ca o replică la succesul misionarismului creștin atestat în acea vreme în Madaura.⁸² În *Metamorfoze*, o convertire genuină a eroului la cultul isiac în sensul mistic al termenului este puțin probabilă, prozelitismul menționat nefiind decât expresia unei concurențe strânse și a nevoii de clarificare conceptuală.⁸³ Stau mărturie sintagmele (de altfel nespecifice cultului sincretist greco-alexandrin isiac) preluate de Apuleius probabil ca urmare a frecvenței lor utilizări în mediul creștin, dar cu aceeași intenție de contracarare (vezi mai sus, *deus unus* sau *providentia*, așa cum apare în *Metam.* XI, 1, 1-2). În cazul adorării zeiței Isis însă, așa cum reiese din *Metam.* XI, 25, înțelegem apropierea dintre forma venerării și conținutul mistic al descrierii viziunilor din

⁷⁸ Sick, Apuleius, Christianity, 105.

⁷⁹ În descrierea lui Apuleius, ingenuitatea personajului frizează inconștiența, spre deosebire de Maria, care participă la misterul prezenței divine. Așadar, diferențele nu se rezumă la cele observate de Sick (Apuleius, Christianity, 112-113) la nivel de context, ci și la nivel de premise. Un motiv în plus în favoarea ipotezei că legendele apocrifelor au constituit o sursă pentru Apuleius, din care a preluat elementul fantastic.

⁸⁰ Cfr. Sick, Apuleius, Christianity, 110-111.

⁸¹ Walsh, Lucius, 153-155.

⁸² Cfr. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, Paris 1901; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris 1904; J. H. Baxter, The Martyrs of Madaura A.D. 180, *Journal of Theological Studies*, XXVI, 101, 21-37; J. Quasten, *Vetus Superstitio et Nova Religio – the Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*, *The Harvard Theological Review*, 33, 4, 1940, 253-266, îndeosebi 253-254.

⁸³ Cfr. A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, 10, citat de Walsh, Lucius, 154 nota 57.

prima parte a textului *Păstorul lui Herma*⁸⁴ doar ca similitudine cu tonul funciarmamente moralizator al ultimului.⁸⁵ Apuleius era în familiar cu tradiția imnografică, extrem de variată din punct de vedere aretologic, ale cărei aspecte devoționale se aflau la limita cu misticul.

Probabil Apuleius a recurs la o combinație de tehnici, aluziile discrete și răsturnările parodice nefiind inițial decât expresia percepției populare, trecută prin filtrul retoric și fasonată, de unde multe artificii literare și luarea *à rebours* a motivelor creștine, pe care le regăsim la el împletite cu surse gnostice (accidentale, dacă nu ornamentale).

În polemica generală cu privire la promiscuitatea femeii, detaliul consumului matinal, aproape ritual, de vin poate sugera practica euharistică, căci ne aflăm în același cadru al percepției populare asupra presupusei imoralități a comportamentului creștinilor. Nu departe de acuza de magie se află și fragmentul din *Apologia* 90, unde aluzia posibilă la un Isus magician intră în perimetrul aceleiași prejudecăți.⁸⁶

Aluzia la credința creștină poate părea indiscutabilă având în vedere mentalitatea păgână, pentru care credința într-un *deus unicus* este nu numai atipică, dar și disprețuită ca *sacrilega praesumptio*⁸⁷. Consumul de vin în exces, libertinajul și canibalismul erau principalele acuze aduse de păgâni creștinilor. Nu mai puțin atipic rămâne pasajul legat de sintagma *matutino mero* din *Metam.* IX, 14, cu referire la practica euharistică în zorii zilei. Trimiterea lui Plinius Minor, *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innocium* din *Scrisori* X, 96, 7 nu poate fi citită ca o referință la practica euharistică, ci ca o acuza la reuniunea agapică în general⁸⁸. Tot astfel, după cum practica unui monoteism exclusiv precum și cunoscutul reproș legat de *libido moriendi* (atitudine creștină generalizată în secolul II) ar fi expresii ale unei interpretări eronate a unui pasaj din Evanghelia după Ioan 6, 5 cu privire la *consumul* trupului și sângelui *Fiului Omului*. Analiza terminologică a lui Schmidt punctează conotațiile intertextuale ale anumitor sintagme, descifrând, pe de o parte, raporturile dintre acestea în paralel cu tradiția literară a apocrifelor, iar pe de alta, a nuvelisticii greco-alexandrine. Surprinde o primă diferență în conținutul semantic al *stuprum* și *adulterium*. Primul termen, cu sensul

⁸⁴ Vezi, de pildă, studiul lui N. Turchi, I quattro Inni di Isidoro, *SMR* XXII, 1950, 139-148; fundamentale rămân însă *Immurele* lui Isidor, I (*Supplementum Epigraphicum Graecum*, Lugduni Batavorum 1923, precum și D. Müller, Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien în: *ASAW* (*Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*), Berlin 1961; semnificative însă și următoarele studii: J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretagien*, Uppsala, 1968; A. J. Festugière, A propos des arétagies d'Isis, *Harvard Theological Review*, 42, 1949, 209-234, studiu reluat în *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, 138-163; V. F. Vanderlip, *The four greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972; A. Henrichs, The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies, *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1984, 139-158; recent, Paolo Scarpi (ed.), *Le religioni dei misteri*, II, Milano 2002.

⁸⁵ Exaltarea acestei virtuți a castității nu a avut precedent în literatura păgână anterioară, de unde posibila contaminare a lui Apuleius cu doctrina etică creștină, A. Henrichs, art. cit., 155.

⁸⁶ Cfr. Glover, *The Conflict of Religions*, 230 și Benko, *Pagan Criticism*, 1091, ultimul propunând ideea continuității acestei prejudecăți, așa cum o întâlnim la Celsus, de pildă, vezi H. Chadwick, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge 1953 și De Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934, 111-169. O repoziționare apologetică survine prin argumentele lui Augustin și Lactanțiu, care văd în „magia” practicată de Isus o cu totul altă natură, semnificație și finalitate spre deosebire de cea a lui Apuleius.

⁸⁷ V. Schmidt, Is there an Allusion to the Christian Eucharist in Apuleius, *Metam.* 9, 14-15, *Latomus*, 62, 4, 2003, 864-874.

⁸⁸ A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, Oxford 1985, 707, în Schmidt, Is there an Allusion, 865.

primar de incest, era de rezonanță literară – vezi, de pildă, Tacitus, *Ann.* 16, 19, 5 sau Tit Livius, 39, 15, 9 (cu referire la procesul *Bacchanalia*); într-un context defensiv apare și în vocabularul lui Athenagoras (*Suppl.* 3, suplicație adresată lui Marcus Aurelius în 177) și în Minucius Felix (*Octavius*, IX, 2) sau Eusebius, *Hist.* V, 1, 52 (evocarea martirilor din Lyon acuzați tot în 177 de a fi consumat carne umană), utilizat în prealabil prin prisma acuzelor îndreptate asupra ereticilor (Scrisoarea a II-a a lui Petru, 2, 13-14). Este probabil ca sintagma să fi redat expresia generică a unei acuze îndreptate asupra unui individ sau grup oarecare, indiferent de orientarea religioasă.⁸⁹ Detaliile tradiției terminologice converg spre ipoteza redactării *Metamorfozelor* în jurul anilor 180, acest tip de acuzație la adresa creștinilor manifestându-se cu intensitate în arcul de timp cuprins între 170-180. Într-un sens imediat, nu este exclusă nici influența directă asupra lui Apuleius a discursurilor anti-creștine ale lui Fronto (după cum reiese din evocările, am spune, tendențios redate de Minucius Felix în *Octavius* IX, 5-5 cu referire la acuzarea creștinilor de infanticid și orgii rituale incestuoase⁹⁰): cu o generație mai în vârstă, limbajul virulent al lui Fronto la adresa noului cult putea să fi stat la baza vocabularului și a antipatiei generale, dacă nu chiar a intenției de fond a *Metamorfozelor*.⁹¹

În ceea ce privește practica euharistică matinală, nuanțele sunt necesare căci Apuleius utilizează noțiunea de banchet în mai multe rânduri cu dublă semnificație, în funcție de valoarea ei religioasă sau nu. Pe lângă sensul propriu din *Metam.* I, 4, 4 de *prandio* (sau *prandium*, potrivit ed. Helm), *jentaculum* din *Metam.* I, 18, 3, termenul capătă un sens figurat, cu referire la ideea reuniunilor cu scop exclusiv religios (*jantaculum*, *Metam.* XI, 24, 9). Amintim că reuniunile sacre, banchetele, erau comune în general cultelor religioase.⁹² Urmând distincția între banchet ca *epulae* (festin, masă comună și de odihnă totodată) și *jentaculum*, în sensul de banchet divin cu caracter mistic, constatăm că la Apuleius termenul de *jentaculum* (*Metam.* XI, 24, 9) privește cultul isiac, ca alternativă la terminologia liturgică creștină.⁹³ Așadar, aluzia la obiceiul matinal al femeii morarului care consumă vin neamestecat, nu este parodică, ci alternativă.⁹⁴ Un aspect rămâne totuși neelucidat, în privința căruia opiniile comentatorilor diferă, deși nu substanțial. Este vorba de îndeletnicirile acelei *anus*, „bătrâna vrăjitoare”, cum ar spune Horatius (*Sermones* I, 9, 30) nu mult după ivirea zorilor: [...] *sed anus quaedam stuprum sequestra et adulterorum internumtia de die cotidie inseparabilis aderat* (*Metam.* IX, 15, 7). Oare bătrâna pregătea zilnic *ospățul* euharistic, ca responsabilitate în cadrul comunității, aducând pâinea și vinul? Faptul că termenul *cotidie* indică frecvența unui ritual euharistic nu ar trebui să inducă în eroare: este fie inadvertența lui Apuleius (comună de altfel multor intelectuali păgâni ai vremii), fie o exagerare care servește intenției de discreditare.⁹⁵ Este

⁸⁹ Cfr. Schmidt, Is there an Allusion, 865-867, mai cu seamă 867, nota 15.

⁹⁰ În contextul atribuirii lui Fronto a unor discursuri *Contra Christianos*, a se vedea istoricul dezbaterii în Michel J. van den Hout, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden 1999, 573-577.

⁹¹ Opinie la care subscrie van den Hout, *A Commentary*, 579 și Schmidt, Is there an Allusion, 867, deși cu rezerve.

⁹² Vezi J.W. Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book*, Leiden 1975, 318.

⁹³ Vezi Schmidt, Is there an Allusion, 868-869, urmând interpretarea lui J. C. Fredouille (ed.), *Apulée. Les Métamorphoses. Livre XI*, Paris 1975, 117. În interpretarea lui V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964, 111, nu întâlnim același sens, ci pe cel de masă solemnă.

⁹⁴ Cfr. și M.Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion*, Cambridge 1996, 68 și Ramelli, *I romanzi antichi*, 205.

⁹⁵ Tripp, *The Baker's Wife*, 245-254; Schmidt, Is there an Allusion, 871.

însă cert că îndeletnicirea aceasta se leagă de evocarea misiunii primilor diaconi⁹⁶, așa cum reiese din fragmentul primei *Apologii* 65, 5 a lui Justin, anume obiceiul diaconilor de a împărți pâinea, vinul și apa consacrată tuturor celor prezenți, precum și pentru cei absenți, cum ne spune textul. Dar acest ritual nu era oficiat zilnic, probabil numai a doua zi după Sabatul evreiesc, respectiv în ziua lui Saturn, conform *Apologia* I, 67. Ceea ce nu reiese însă limpede din fragmentul lui Justin este dacă celor absenți (care puteau fi bolnavi, de pildă), euharistia le era distribuită după fiecare oficiere sau aceștia puteau dispune temporar de ea, în propriile case. Din ultimul caz am putea deduce ocupația bătrânei din fragmentul lui Apuleius. Având în vedere vârsta înaintată, aceasta putea fi diaconesă, deși funcția era rezervată bărbaților.⁹⁷ Din prudență, Schmidt conchide că aluziile fragmentului în discuție sunt vagi, iar trimiterile dau seama de lecturi echivoce și o percepție neomogenă a acelei generații asupra acestor aspecte ale oficiilor creștine.⁹⁸

Văzută în contextul ei, dincolo de diferențele de ideologie, tradiția literară tardiv elenistică a cunoscut teme comune persistente. Euharistia își putea găsi replica în registrul narativei de ficțiune, în motivul canibalismului, ca simplu împrumut, ca modalitate de sublectură referențială sau ca trimitere în cazul polemicii directe. Exemplu elocvent, euharistia tradusă prin *sacramentum*, nu implica numai ideea de jurământ, *sacramentum militari* (cu referire la euharistia creștină, vezi Scrisorile lui Plinius Minor, X, 96, 7⁹⁹ ci și pe cea de sacrificiu,¹⁰⁰ consecință a primului. Finalul epistolei lui Pliniu amintește cina comună, un obicei al celor sub anchetă, al cărei sens nu era de pur legământ solemn.

Având în vedere locul valorilor religioase tradiționale în organizarea social-statală, dispariția lor treptată ridică problema unei reforme culturale. Este greu de spus dacă aceasta a fost cauza accelerării succesului afirmării cultului creștin, căci reforma, prin redimensionarea amplitudinii ritualice, a avut o latură pozitivă, ducând la sporirea și revigorarea practicii religioase.¹⁰¹ Cu toate acestea, perspectiva psiho-religioasă (dominantă etico-antropologică creștină cu toate implicațiile acesteia) și cea socio-religioasă (fenomen de integrare a claselor sociale care lua amploare) deși rămân la un nivel pozitiv descriptivist aduc o minimă lămurire cu privire la chestiunea cauzei și a orientării practice a noului curent religios. În acest orizont intelectual pot fi citite, deciptate, inclusiv mesajele polemice subliminale ale *Metamorfozelor*.

⁹⁶ Tripp, *The Baker's Wife*, 252.

⁹⁷ Schmidt, *Is there an Allusion*, 873 și 874 nota 48, își susține argumentele pe baza afirmațiilor lui Harnack, cu privire la existența acestei instituții în primele două secole, în care un rol preponderent îl jucau femeile vârstnice (A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Berlin 1924) și J.N. Bremmer, *Why did Early Christianity Attract Upper-Class Women*, *Fructus Centesimus*, în *Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, Dordrecht 1989. Tripp discută fragmentul din *Apologia* lui Justin, Schmidt, mărturiile despre instituția diaconeselor în acea epocă, active îndeosebi în serviciul liturgic privat.

⁹⁸ Schmidt, *Is there an Allusion*, 874.

⁹⁹ *Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem sequi sacramento non in scelus aliquod obstringere [...]*

¹⁰⁰ M. Sordi, *Il Sacramentum in Plin. epist. X, 96, 7*, *Vetera Christianorum* 19, 1982, 97-103. Ideea este întărită de Schmidt, *Is there an Allusion*, 872-873, nota 42.

¹⁰¹ "Verkürzung des Kultes bedeutet zwar eine grosse Herausforderung für eine Religion, jedoch nicht unbedingt ihren Untergang. Sie kann sogar als stimulus für eine nicht-priesterliche religiöse Erweckung dienen." (Hubai, *op. cit.*, 85)

Prin urmare, mai devreme de secolul III nu se poate vorbi de creștinism ca despre o instituție recunoscută în spațiul nord african, ipoteza apropierii lui Apuleius de această doctrină incipientă - în secolul II, canonul Scripturilor nefiind constituit încă - în contextul cultural alexandrin fiind contracarată de atestarea influențelor gnostico-platonizante intermediare de Basilides, unul dintre primii gnostici familiarizați cu platonismul, sau de discipolii acestuia.¹⁰²

BIBLIOGRAFIE

- Apulée. Les Métamorphoses*, sub îngrijirea lui D. S. Robertson – P. Vallette, vol.III, (VII-XI), Paris, Les Belles Lettres, 1943.
- J. C. Fredouille (ed.), *Apulée. Les Métamorphoses. Livre XI*, Paris 1975.
- Apuleius of Madauros. The Isis-Book*, J. Griffiths (ed.), EPRO 29, Leiden, 1975.
- Tacitus, *Opere*, III, *Anale*, trad. A. Marin, București 1964.
- Fedru, *Fabule*, trad. și note de A. Tita și Gh. Moraru, Ed. pentru Literatură Universală București 1966.
- Platon, *Scrisori*, trad. de A. Piatkowski, Humanitas, București 1997.
- Platon, *Opere*, VII, *Timaios*, trad. și note de C. Partenie, București 1993.
- Michel J. van den Hout, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden 1999.
- Apologeți de limbă greacă*, trad. T. Bodogae, O. N. Căciulă, D. Fecioru, Col. Părinți și Scriitori Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București – 1980.
- Tertulliani *Apologeticum*, trad. E. Constantinescu, după ediția latină a lui J. Pierre Waltzing, Râmnicu Vâlcea 1930.
- Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Luigi Moraldi (a cura di), I, Casale Monferatto 1994.
- O. Cullmann, *Infancy Gospels: the Protoevangelium of James*, în E. Hennecke, W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha* I, Philadelphia 1963, 370-388.
- The apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature*, J. Keith Elliott (ed.), Oxford 1993.
- A. M. Di Nola, *Evangelio Arabo dell'Infanzia*, Parma 1963.
- A. v. Stempvoort, *The Protoevangelium Jacobi. The Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Date*, în F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* III, Berlin 1964, 410-426.
- E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, II, Leipzig, Teubner, 1898.
- AA. VV., Paolo Scarpi (ed.), *Le religioni dei misteri*, II, Milano 2002.
- A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

¹⁰² Vezi W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen 1996, 326-328 – impropriu spus platonism, întrucât orientarea filosofică a lui Basilides cuprinde o arie de idei foarte largă: mai degrabă medioplatonism, eclecticism și tradiție iudeo-elenistă.

- Pierre de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris 1934.
- A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris 1954.
- Daniel Massé, *L'Apocalypse et le royaume de Dieu*, Paris, 1934.
- I. Ramelli, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid, 2001.
- T. R. Glover, *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Boston 1960.
- V. Schmidt, Reaktionen auf das Christentum in den Metamorphosen des Apuleius, *Vigiliae Christianae*, vol. 51, 1, 1997, 57-71.
- L. Hermann, L'Ane d'or et le christianisme, *Latomus*, XII, 1953, 188-191.
- L. Hermann, Le Dieu-Roi d'Apulée, *Latomus*, XVIII, 1959, 110-116.
- Vincent Hunink, Apuleius, Pudentilla and Christianity, *Vigiliae Christianae*, 54, 1, 2000, 80-94.
- D. Tripp, The Baker's Wife and her Confidante in Apuleius, *Metam.* IX, 14: Some Liturgical Considerations, *Emerita*, 56, 1988, pp. 245-254.
- J. G. Griffiths, Isis in the Metamorphoses of Apuleius, în: *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, I, B. L. Hijmans Jr.- R. Th. van der Paardt (ed.), Gröningen 1978, 141-166.
- W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996.
- S. Benko, Pagan Criticism of Christianity during the first two centuries A.D., *ANRW*, II, 23, 2, 1980, 1055-1115 .
- M. Sordi, Il Sacramento in Plin. epist. X, 96, 7, *Vetera Cristianorum* 19, 1982, 97-103.
- M. Simon, Apulée et le christianisme, în: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, 299-305.
- E. Guimet, Le Dieu d'Apulée, *Revue d'Histoire des Religions*, XXXII, 1895, 241-248.
- B. Baldwin, Apuleius, Tacitus and Christians, *Emerita*, vol. LII, fasc.1, 1984, 1-3.
- F. Haverfield, Tacitus During the Late Roman Period and the Middle Ages, *Journal for Roman Studies*, 1916, 196-201.
- Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München – Berlin, 1962.
- D. Schanzer, *Asino vectore virgo regia fugiens captivitatem*. Apuleius and the Tradition of the Protoevangelium Jacobi, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 84, 1990, 221-229.
- Andrzej Wypustek, Magic, Montanism, Perpetua and the Severan Persecution, *Vigiliae Christianae*, 51, 3, 1997, 276-297.
- David H. Sick, Apuleius, Christianity and Virgin Birth, *Wiener Studien*, 118, 2005, 91-116.
- N. Turchi, I quattro Inni di Isidoro, *SMSR (Studi e Materiali per la Storia delle Religioni)*, XXII, 1950, 139-148.
- P. G. Walsh, Lucius Madaurensis, *Phoenix*, 22, 1968, 143-157.
- P. G. Walsh, *The Roman Novel. The 'Satyricon' of Petronius and the 'Metamorphoses' of Apuleius*, Cambridge, 1970.
- O. Weinreich, Fabel, Aretologie, Novelle, în *Beiträge zu Phädrus, Petron, Martial und Apuleius*, în: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1930.
- K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927.

- J. H. Baxter, The Martyrs of Madaura A.D. 180, *Journal of Theological Studies*, XXVI, 101, 21-37.
- J. Quasten, *Vetus Superstitio et Nova Religio* – the Problem of *Refrigerium* in the Ancient Church of North Africa, *The Harvard Theological Review*, 33, 4, 1940, 253-266.
- P. Hubai, Über die Ursachen des Sieges des Christentums in Ägypten, *Numen*, vol. 48, Brill, Leiden, 2001, 81-116.
- A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs, 332 BC - AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, California University Press, 1989.
- L. Kákosy, Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten, *ANRW*, II, 18, 5, coll. 2894-3049.

NICETAS OF REMESIANA, A MISSIONARY IN DACIA AND A FATHER OF THE ROMANIAN CHURCHES? REREADING PAULINUS OF NOLA, GENNADIUS OF MASSILIA AND OVID

PHILIPPE HENRI BLASEN¹

ABSTRACT. The Romanian nationalist literature has presented Nicetas of Remesiana as a missionary in Trajan's Dacia and therefore as a founder of the Romanian Churches. This article demonstrates, first, that Nicetas of Remesiana has an uncertain identity and, second, that he was no missionary in Trajan's Dacia and therefore no founder of the Romanian Churches. The article proposes to reread the sources used to create the myth of Nicetas of Remesiana, i.e. *Carmen XVII*, *Carmen XXVII* and *Epistula 29* by Paulinus of Nola and *De viris illustribus* by Gennadius. Our text also presents the first comparison between Paulinus' *Carmen XVII* and Ovid's exile poetry, showing thereby that references to Dacia in Paulinus' text are based on poetic motives derived from Ovid.

Keywords: National mythology, Romanian Orthodox nationalism, Romanian Greek-Catholic nationalism, Latin Christian poetry, Late Roman Antiquity

REZUMAT. Niceta de Remesiana, misionar în Dacia și părinte al Bisericilor românești? Recitindu-i pe Paulin de Nola, Ghenadie din Massilia și Ovidiu. Literatura naționalistă română l-a prezentat pe „Niceta de Remesiana” drept un misionar în Dacia Traiană și totodată drept unul dintre întemeietorii Bisericilor române. Acest articol arată, în primul rând, că „Niceta de Remesiana” are o identitate nesigură și, în al doilea rând, că nu a fost misionar în Dacia Traiană și nici nu s-a numărat între fondatorii Bisericilor române. Articolul propune o trecere în revistă a surselor utilizate pentru crearea mitului lui „Niceta de Remesiana”, și anume *Carmen XVII*, *Carmen XXVII* și *Epistula 29* a lui Paulin de Nola și *De viris illustribus* a lui Ghenadie. Textul nostru face deopotrivă o paralelă între *Carmen XVII* a lui Paulin și poezia de exil a lui Ovidiu, arătând astfel că referințele la Dacia din textul lui Paulin se bazează pe motive poetice provenind de la Ovidiu.

Cuvinte cheie: mitologie națională, naționalism ortodox român, naționalism greco-catolic român, poezie creștină latină, antichitate romană

¹ Philippe Blasen este membru al Centre de Documentation sur les Migrations humaines (Dudelange/Luxemburg). Licențiat în istoria religiilor la universitatea de Lausanne (Elveția), s-a specializat în istoria creștinismului antic și în istoria religioasă a României. A publicat o carte, *Le cas Niceta* (Cluj 2011), despre relațiile dintre greco-catolici și ortodocși și în timpul secolului XX și al epocii contemporane.

The quest for a Romanian national identity, that reached its paradoxical climax during the two last decades of the communist regime (ca 1970-1989), has involved among others the Romanian Orthodox Church and the Romanian Greek-Catholic Church which were both regarded as “Romanian Churches” by the first Panromanian 1923 Constitution.² At the same time as the Romanian state, both churches have been looking for historical figures to be their announcers and their founders, often against or without historical evidence. The Greek-Catholic Church however was prohibited since 1948 and therefore silenced during the communist period.³

The best known example of such a national and religious “creation” is probably the case of Saint Andrew. He became to be considered the founder of Christianity in Scythia Minor and, by extension, in Romania solely because 3rd-4th century Church historian Eusebius of Caesarea and later authors stated that this apostle went to spread the Christian faith in Scythia.⁴ The official internet site of the Romanian Orthodox patriarchy goes even so far as to present him as the father of the Romanian Orthodox Church.⁵ A more recent case shows that this kind of appropriation is still current. The Orthodox historian Emilian Popescu believes that another apostle, Saint Philip, also participated in the Christianisation of Romania⁶ because several ancient authors wrote that Saint Philip went to Scythia which Popescu interprets as Scythia Minor and thus as Romania.⁷

² Article 22 of the 1923 Constitution http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm?act_tec&idt=151722/03/2012

³ The effects of Romanian nationalism on history writing have been studied by a small number of Romanian scholars of whom the most famous is Lucian Boia.

Romanian nationalism has two main origins: first, the desire for autonomy from the Ottoman and the Russian empires (in Moldavia and Wallachia) and from Austria, respectively from Hungary (in Transylvania). Second, the quest for a past that might overshadow the history of the former dominators and all the more the history of the great Western European powers, i.e. a past that would retroactively cancel Romania's absence in world history before the late 19th century. This quest became an obsession in the last two decades of communism and has lasted until today.

We may roughly distinguish between four periods of Romanian nationalism: the first started with the revolution of 1848 and ended with king Ferdinand's coronation as king of whole Romania in 1922. The second covered the second half of the Interbellum and was marked by the ideology of the Legion of the Archangel Michael (also called Iron Guard after its military branch), which resembled the fascist and national-socialist nationalisms. A third period began around 1970 and has been often called “national-communism”. It lasted until the fall of the communist regime in 1989. During these years, the nationalist ideas of the late 19th and the early 20th century were restored but clothed in communist colours. The Orthodox Church was allowed to participate in this nationalist revival. Eventually, the last nationalist period has started in the aftermath of communism. After the loss of the strong national-communist identity, many Romanians have turned towards the Orthodox Church that has remained in many aspects the depositary of national-communism. A lot of scholars, who were formerly writing history in the national-communist way, now profess strong Orthodox beliefs throughout their interpretations of history.

⁴ Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History* 3, 1, 1.

⁵ http://www.patriarhia.ro/ro/scurta_prezentare_en.html 26/08/2011

⁶ <http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-apostol-filip-sfantul-grigorie-palama-97705.html> et <http://www.crestinortodox.ro/sarbatori/sfantul-apostol-filip/sfantul-apostol-filip-misionar-pamantul-romanesc-70014.html> 26/08/2011

⁷ The question of Saint Andrew's and Saint Philip's Romanian apostolates was masterfully analysed by Nelu Zugravu. (N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al Românilor*, Bucharest 1997, 143-160).

Nicetas of Remesiana has followed a similar processus. In 1911, the historian Vasile Pârvan depicted him as the “Daco-roman” Latin bishop of Remesiana who was christianising both Dacia Mediterranea in the south of the Danube and Trajan’s Dacia in the north of the river.⁸ Pârvan entitled him “apostle of the Daco-romans”.⁹ In 1912, Romania’s most famous historian Nicolae Iorga noted that Pârvan’s interpretation was contested and even superfluous to explain the Christianisation of this area.¹⁰ In 1958, the archaeologist Dionisie M. Pippidi argued soundly that Pârvan was wrong in his assumption that Nicetas was active on both sides of the Danube. Following Pippidi, Nicetas’ missionary work was limited to the surroundings of Remesiana, a place close to the modern Niş.¹¹ More recently, professor Nelu Zugravu wrote that there is very little probability of Pârvan being right about Nicetas’ mission on both sides of the Danube.¹² However the major part of Romanian literature has continued to rely on the arguments of Pârvan¹³ and has turned Nicetas into a missionary bishop in North-Danubian Dacia.

In 1925, the Greek-Catholic professor Aloisiu Ludovic Tăutu called Nicetas “the great apostle of the Dacians”¹⁴ and insisted on his possible provenance from Trajan’s Dacia and his personal commitment in this region at the time where Nicetas was bishop of Remesiana.¹⁵ In 1935 and later in 1975, the historians Constantin Giurescu and his son Dinu Giurescu described Nicetas as the 5th century Latin bishop of Remesiana who converted the “Daco-romans” on both sides of the Danube. To them, Nicetas was himself “Daco-Roman”.¹⁶ In 1938, the archaeologist Radu Vulpe extended Nicetas’ missionary work to the Greek town of Tomis, on the Black Sea.¹⁷ In 1981, the Orthodox priest and historian Ioan Coman called Nicetas “another founder of Orthodoxy in Gothia-Dacia”¹⁸ and believed Niceta was not only active in Dacia Mediterranea and

⁸ V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Bucharest 1911, 73, 167, 171.

⁹ Pârvan, *Contribuții* 171.

¹⁰ N. Iorga, *Noua istorie a Românilor* 2, Vălenii-de-munte (1912) 1940, 39.

¹¹ D. M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, Bucharest 1958, 248-264; Commenting on Pippidi’s conclusions, the nationalist Romanian author Eugène Lozovan exclaimed: “The entire scaffolding of patristic testimonies collapses” (“întregul eșafodaj de mărturii patristice se năruie”) (E. Lozovan, *Dacia Sacra*, Bucharest 1999, 35); today, critical Romanian scholars consider that Pippidi was one of the very few Romanian historians who kept a clear mind throughout the communist regime. (D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade, Istoria despre un zeu al pretextului*, Iași 2008, 319-320).

¹² Zugravu *Geneza* 304; see also N. Zugravu, Ovidiu Pop: Niceta de Remesiana. Monografie, Editura Universității din București, 2007, *Classica & Christiana*, 4-2, 2009, 221-225, which also contains a rich bibliography of more recent studies that however are not related to the subject of this article.

¹³ In the final years of communism, Alexandru Busuioceanu dedicated a chapter of his book on the “Dacian” divinity Zamolxis to Nicetas (Al. Busuioceanu, *Zamolxis sau mitul dacic în istoria și legendele spaniole*, Bucharest (1985) 2009, 89-97), wherein he called Pârvan “one of the best researchers of [Nicetas]” (“unul din cei mai buni cercetători ai săi”). (Busuioceanu, *Zalmoxis* 91).

¹⁴ A. L. Tăutu, Izvoarele de mână întâi despre S. Nichita Remezianul, *Cultura creștină*, 9, 1925, 322.

¹⁵ Tăutu *Izvoarele* 324, 326.

¹⁶ C. Giurescu, *Istoria Românilor* 1, Bucharest 1935, 197 (quoted by Pippidi, *Contribuții* 248); C. Giurescu/ D. Giurescu, *Istoria Românilor*, 1, Bucharest 1975, 142.

¹⁷ R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucharest 1938, 351 (quoted by Pippidi *Contribuții* 248-249).

¹⁸ I. Coman, Izvoarele ortodoxiei românești în creștinismul daco-roman, *Ortodocșia, Revista patriarhiei române*, 3, 1981, 340.

Dacia Ripensis, but also in the north of the Danube, i.e. in the modern Romania.¹⁹ It seems that for Coman it was obvious that Nicetas wanted to convert the whole of the “Daco-romans” and that therefore his personal presence or that of his emissaries on both sides of the river was beyond doubt. Today, Nicetas appears as “apostle of the Dacians” respectively as “bishop of the Dacians” on Romanian Orthodox and Greek-Catholic internet sites.²⁰ Nicetas is also acclaimed as an “ancestor of the Romanians” by Corneliu Vadim Tudor, leader of the Romanian nationalist party *România Mare*.²¹

The central discussion between Romanian historians concerns thus Nicetas’ relation with Romania, relying on his presumed contacts with Dacia and the Dacians.

In the following lines, we discuss

- to what extent historical sources support Nicetas’ Dacian background or his missionary work in Dacia and
- in how far this point of the Romanian national history is supported by historical evidence.

First, the association of the names Nicetas and Remesiana, even if ancient, remains speculative. In the 9th century, monk Usuard wrote in his martyrology about a “Niceas, bishop of the town of Romatiana”²² and hence added a new element to the mention “Nicetas, bishop”, which was already reported in the *Martyrologium Hieronymianum* that dates from the 5th or 6th century.²³ The fact that in both martyrologies, Nicetas’ death falls on the same date as that of Paulinus of Nola may have a historical origin. Alternatively, it could be that a martyrologist united these two saints in death because of the relationship between Nicetas and Paulinus, which the latter praised in two poems.²⁴ In this case it would show, that, while potentially ignoring Nicetas’ actual date of death, the martyrologist combined the texts of two authors: 4th- 5th century bishop Paulinus of Nola and 6th century Church historian Gennadius of Massilia. Paulinus mentioned Nicetas as a bishop in Dacia, but never revealed his exact origin, nor in his two poems, nor in a letter²⁵ that was devoid of metrical restrictions. On the other hand, Gennadius gave an account about a bishop of

¹⁹ Coman, *Izvoarele* 341.

²⁰ <http://www.ziarullumina.ro/articole;609;0;11946;0;Sfantul-Niceta-de-Remesiana-apostolul-daco-romanilor.html>;
http://www.greco-catolic.ro/sfinti.asp?patrologia=on&id=carte2_c104

(= I. Bota, *Patrologia*, Cluj-Napoca 2002) 26/08/2011; Orthodox and Greek-Catholic argumentations are quite similar, relying both on geographical “evidence”. The only difference is that Greek-Catholic authors insist that Nicetas was writing and preaching in Latin. Nicetas becomes thus part of the Greek-Catholic arguments to show that Romania’s oldest liturgical language is Latin, the “Catholic” language. On the other hand, the Orthodox claim that, from on the beginning, Romanian liturgies were held in Greek, the “Orthodox” language.

²¹ <http://corneliuvadimtudor.blogspot.com/2011/07/si-albert-schweitzer-fost-denuntat-ca.html> 26/08/2011

²² Usuard X Kal. Jul.

²³ *Martyrologium Hieronymianum* X Kal. Jul.

²⁴ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII and XXVII.

²⁵ Paulinus of Nola, *Epistulae* 29, 14

Romatiana called Niceas, indicated the books written by the latter, but reported nothing else about the bishop's life.²⁶

Paulinus wrote a poem for a bishop Nicetas after a visit of the latter (*Carmen* XVII), and another one for a priest Nicetas, called "holy father"²⁷, who came back to visit him²⁸ (*Carmen* XXVII). In addition, Paulinus addressed a letter to his "brother in faith... Severus", which mentioned "the venerable bishop and highly educated Nicetas who came from Dacia to the Romans" (*Epistula* 29).²⁹ None of these texts reveals Nicetas' precise origin. The name Dacia appears only in the letter. *Carmen* XVII does not mention Dacia but the Dacians three times³⁰ and indicates Scupi, capital of the province Dardania, a town close to the modern Skopje, as the last place Nicetas had to cross on his journey back home.³¹ *Carmen* XXVII contains little geographical information. It mentions the cold climate, which appears also in *Carmen* XVII, with references to the "Arctic Dacians"³² and to the frost,³³ and it alludes to Nicetas' fear of the Goths.³⁴ In the context of the beginning of the 5th century, the last indication may refer to the diocese of Dacia as well as to Italy.³⁵ Dacia and the Dacians are absent from *Carmen* XXVII. This might be due to the difference of *topos* in the two poems as *Carmen* XVII describes the sadness and cruelty of somebody's departure, while *Carmen* XXVII depicts the joy when a person is coming back. Therefore, the only references about a Nicetas from Dacia we have in Paulinus' work are the *Epistula* 29 and the *Carmen* XVII. Only the latter helps us to investigate to which people called Dacians or which place named Dacia the bishop Nicetas mentioned in *Carmen* XVII was returning.

The last halt Paulinus ascribed to Nicetas was Scupi, a town and Episcopal see³⁶, which belonged to the province Dardania, diocese of Dacia and prefecture of Illyricum. Paulinus calls Scupi "close to home".³⁷ Nicetas' "hometown"³⁸, which may be the place where he lived and even his birthplace, was thus most likely at a short distance from Scupi. When also considering the mention of the Dacians, his "hometown" might have been in Dardania, as a part of the diocese of Dacia or in the provinces closest to Scupi and belonging

²⁶ Gennadius of Massilia, *De viris illustribus* 22, 13.

²⁷ Paulinus of Nola, *Carmen* XXVII 324, 345.

²⁸ Paulinus of Nola, *Carmen* XXVII 190.

²⁹ Paulinus of Nola, *Epistulae* 29, 14.

³⁰ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 17, 143, 249.

³¹ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 195.

³² Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 17.

³³ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 203.

³⁴ Paulinus of Nola, *Carmen* XXVII 339.

³⁵ If Nicetas came to Italy in 403 as proposed by Robert KIRSTEIN, (R. KIRSTEIN, *Paulinus Nolanus Carmen* 17, Basel 2000, 47) there had already been a beginning of Gothic invasion in Italy. See Claudian, *De bello Pollentino*. See also H. SIVAN, Nicetas' (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola *Carmen* XVII (*Proempticon*), *Revue des Etudes Augustiniennes*, 41, 1995, 81-82.

³⁶ A bishop Paragorius of Scupi from Dardania who participated in the 4th century council of Sardica is mentioned in Hilary of Poitiers, *Fragmentum ex opere historico* II, 632.

³⁷ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 195.

³⁸ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 55-56.

to this diocese, i.e. in Praevalitana or Dacia Mediterranea of which the latter can be referred to as Dacia at the province level and the diocese level.

The designation of Nicetas as “*Dardanus hospes*”³⁹ may give us further indications on his “hometown”. It has been interpreted as “guest of the Dardanians”, as “guest from Dardania”, as “guest of Troy”⁴⁰ and, more recently, as “guest of the Romans”.⁴¹ Robert Kirstein rejected the stanza simply as an interpolation.⁴² However, it would perfectly fit the original text if we assumed that Paulinus wanted to insist that Dardania was the last halt where Nicetas was a guest before reaching his “hometown”. Paulinus would thus have been able to hint at Nicetas’ origin without naming it. Potentially the toponym was not adapted to the Sapphical stanza. In this case, Nicetas would have been a guest, a stranger in Dardania and his “hometown” would have been somewhere in a Dacian province close to Dardania and Scupi. There is a subtle word play that alludes to the two Dacian provinces, Mediterranea and Ripensis.⁴³ Interpreting it as an extension of Nicetas’ missionary activity to both provinces called Dacia is impossible as both of them had their own Episcopal sees. However, this may also show that the Dacia at which Paulinus hinted was not the diocese but the province. Therefore Nicetas’ “hometown”, close to Scupi, was most likely located in the Dacian province called Dacia Mediterranea. From Paulinus’ text we can exclude that Nicetas was from Dacia Ripensis on the Danube or from former Trajan’s Dacia in the north of the river because they were at a major distance from Scupi.

If Nicetas was not from Dacia ripensis or Trajan’s Dacia, then who are the Dacians mentioned in Paulinus’ poem? 4th century historian Eutropius, author of an abridged Roman history, the *Breviarium ab urbe condita*, stated that emperor Aurelian moved the Romans from Trajan’s Dacia’s towns and countryside to the centre of Moesia, where he created a new Dacia on the right (southern) side of the Danube.⁴⁴ Only Romans are mentioned, no Dacians. Potential migrations of Romans with Dacian ancestors called later “Daco-romans” or indigenous Dacians from Trajan’s Dacia to the new Dacias cannot be excluded. However, as former Trajan’s Dacia was periodically threatened by Barbarian invasions, it seems unlikely that such migrants would have returned to Trajan’s Dacia.

There is no knowledge on how Christian missionary activity was canonically organised outside the boundaries of Church administration at that time. Dan Ruscu argues that this kind of missions could have only been organised by the bishoprics that were close to the “pagan” territories. Trajan’s Dacia would thus have been under the responsibility of the neighbouring bishops sees on the opposite riverside and not under that of the more distant Dacia Mediterranea.⁴⁵ Therefore it is highly improbable that Paulinus’ Nicetas had

³⁹ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 196.

⁴⁰ Kirstein, *Paulinus Nolanus* 188.

⁴¹ D. Ruscu, Un mit al originilor în istoriografia greco-catolică în *Istoria Culturii, Cultura Istoriei*, Cluj-Napoca 2010, 361.

⁴² Kirstein, *Paulinus Nolanus* 187-188.

⁴³ Paulinus of Nola, *Carmen* XVII 249-252.

⁴⁴ Eutropius, *Breviarium ab urbe condita* 9, 12.

⁴⁵ Ruscu, Un mit 362-363.

contact with Trajan's Dacia or people living in this area and it seems likely that the Dacians Paulinus names were the Roman or romanised inhabitants of South-Danubian Aurelian's Dacia.

Paulinus mentioned other geographical and ethnological details such as Nicetas' journey to the north, his stop at Tomis⁴⁶ and his missionary work in other tribes, namely the Bessians, Getae and Scythians.⁴⁷ Nicetas' journey to Tomis has been highly debated. As indicated previously, several Romanian authors argued Nicetas was a missionary in the region surrounding Tomis, i.e. the modern Romanian Dobruja. Because the route Paulinus described was not the shortest to go from Nola to Nicetas' presumed hometown Remesiana, other authors have proposed theories regarding missions given by the Roman Church or the Roman Imperial power⁴⁸ or symbolic pilgrimage⁴⁹ to explain the detour. Paulinus stated that Nicetas was travelling around the whole continental part of Greece to debark in Thessalonica⁵⁰ (apparently see of the pontifical vicariate for the two Dacias and Dardania),⁵¹ in Philippi⁵² or in Tomis.⁵³ Several authors changed the adjective *Tomitanam* in the manuscripts to *Stobitanam*, because they believed it was more reasonable for Nicetas to pass through Stobi, the modern Gradsko in FYROM, as through Tomis, today Constanța, on the Black Sea coast.⁵⁴ They thus avoided discussing the mention of Tomis in *Carmen XVII*. On the other hand, Romanian researcher Gheorghe Ștefan located an antique town called Tomea close to Remesiana.⁵⁵ For Kirstein, the last part of the journey, i.e. the mention of Tomis, has been later interpolated.⁵⁶ However, Kirstein maintained without an explanation the mention of Philippi. This implies that Nicetas' route went far more north than Thessalonica at which point the main road left to Scupi or Stobi. Pippidi hesitated whether the journey's account was a truthful description or a poetical exaggeration. Finally, he kept only the identifiable toponyms leading to Remesiana.⁵⁷ Ruscu proposed that Paulinus used real, biblical and literary elements.⁵⁸

If the mention of Tomis is due to a corrupt manuscript, it is impossible to uphold the Romanian nationalist claim that Nicetas went to christianise Dobruja. However, even if Tomis was a stop on Nicetas' journey, it changes nothing in his relation with the

⁴⁶ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 194.

⁴⁷ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 246-252.

⁴⁸ The most recent mission theory is probably Sivan, Nicetas' Mission.

⁴⁹ A. Gattiglia, Paulin de Nola et Nicéte de Rémésiana: voyages et pèlerinages de rang élevé in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* 2, Münster 1995, 810.

⁵⁰ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 18-20.

⁵¹ Pippidi, *Contribuții* 252.

⁵² Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 193.

⁵³ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 194.

⁵⁴ Y.-M. Duval, Niceta d'Aquilée. Histoire, Légende et conjectures anciennes in *Grado nella storia e nell'arte* 1, Udine 1980, 169.

⁵⁵ Ștefan quoted by R. Vulpe/ I. Barnea, *Romanii la Dunărea de jos*, Bucharest 1968, 436.

⁵⁶ Kirstein, *Paulinus Nolanus* 187-188.

⁵⁷ Pippidi, *Contribuții* 257-161.

⁵⁸ Ruscu, Un mit 359.

Dacians. The town Tomis still belonged to the Greek civilisation⁵⁹ and had its own Episcopal see,⁶⁰ so that Nicetas could not have started a mission of his own there. Moreover, the mention of Tomis may have to be analysed in the context of the tribes that Paulinus mentioned as having been missionised by Nicetas. Modern authors have associated the Getae with the Goths⁶¹ and the Bessians with the autochthones in the surroundings of Remesiana.⁶² Ruscu took this identification of the Bessians as the proof that Nicetas mainly cared for his own bishopric.⁶³ There is enough evidence that the word Getae has been used to allude to the Goths, even in other writings by Paulinus.⁶⁴ However, in *Carmen XVII*, Paulinus could have used the Goths' real Latin name, which would have fitted the Sapphical stanza. Regarding the Bessians, there are only few references in 4th and 5th century writings. They mainly appear in the work of Paulinus' contemporaries Claudian and Jerome as images of barbarism.⁶⁵ Paulinus, like Claudian, was a poet and, despite being a Christian, did not reject the ancient, "pagan", poetic models.⁶⁶ Paulinus' poems were based on a rhetorical invention that allowed him to be verisimilar instead of truthful and to use examples from existing poetry. In Latin literature there was only one existing model for sad poems about Dacia: the *Tristia, Epistulae ex Ponto* and *Ibis* that Ovid wrote after having been banished to Tomis in 8 AD. Astonishingly, it seems that no modern author has yet thought to compare Ovid's verses with Paulinus' *Carmen XVII*. Confronting them reveals that Paulinus copied Ovid thoroughly and extensively. He did not only imitate Ovid for the general atmosphere but also copied geographical indications, often literally: the "arctic",⁶⁷ "boreal"⁶⁸ cold, the frost,⁶⁹ the snow,⁷⁰ in one word, Scythia;⁷¹ the Getae with their oxes;⁷² the Barbarian Bessians;⁷³ the Barbarians in

⁵⁹ Out of a lack of criticism, many Romanian historians have described Tomis as a "Geto-greek" town, arguing that Ovid had mentioned the presence of Getae in the city. (see Ph. H. Blasen, *De Getis apud Nasonem ... La poésie d'Ovide comme source pour l'étude des Gètes, Analele Banatului*, 2011 (appearing)) No inscription in "Getae" language was found so far and neither do the twenty-six presumed Thracian names in engravings from Tomis prove a significant cultural presence in front of hundreds of Greek names. (see I. Stoian, *Inscriptiile din Scythia minor grecești și latine 2*, Bucharest 1987).

⁶⁰ e.g. Sozomen VII, 9.

⁶¹ Kirstein, *Paulinus Nolanus* 215.

⁶² Pippidi, *Contribuții* 261-262.

⁶³ Ruscu, *Un mit* 361.

⁶⁴ Paulinus of Nola, *Carmen XXVI* 22.

⁶⁵ Claudian, *De bello Pollentino* 177; Jerom, *Epistulae* 60, 4, 8; Jerom, *Apologia adversus libros Rufini* 1, 17, 56.

⁶⁶ Paulinus of Nola, *Epistulae* 16, 6, 27 (quoted by Kirstein *Paulinus Nolanus* 15).

⁶⁷ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 17; Ovid, *Tristia* 1, 2, 25; 1, 3, 47; 3, 10, 1; 5, 5, 37; *Epistulae ex Ponto* 2, 7, 57 *Ibid* 473.

⁶⁸ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 245; Ovid, *Tristia* 3, 10, 1; 3, 10, 13; 3, 10, 43; 3, 10, 51; 3, 11, 6; 4, 8, 37; *Epistulae ex Ponto* 1, 5, 71; 4, 10, 41; 4, 12, 33.

⁶⁹ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 197; Ovid, *Tristia* 2, 195; 3, 4b, 1; 3, 10, 1; 3, 10, 21; 3, 10, 43; 5, 2b, 19; *Epistulae ex Ponto* 2, 2, 93; 4, 7, 5.

⁷⁰ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 205; Ovid, *Tristia* 3, 2, 15; 3, 10, 13; 3, 12, 25; 4, 1, 57; 5, 3, 19; *Epistulae ex Ponto* 1, 1, 67; 1, 3, 47; 2, 3, 83; 2, 5, 37; 2, 8, 43; 3, 1, 1; 3, 4, 33; 4, 4, 27; 4, 5, 3; 4, 13, 39.

⁷¹ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 245; e.g. Ovid, *Tristia* 4, 1, 41.

⁷² Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 251; Ovid, *Tristia* 3, 10, 27; *Epistulae ex Ponto*, 1, 8, 53.

⁷³ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 205; Ovid, *Tristia*, 3, 10, 1; 4, 1, 65.

general, whom Ovid described as perverters of the political values⁷⁴ and who in Paulinus' *Carmen XVII* became sacrilege thieves.⁷⁵ The adjective Dardanian,⁷⁶ if Paulinus used it in the sense of "Trojan", could also derive from Ovid's works. Even the allusion to Tomis might be interpreted as a wink to the pagan poet.⁷⁷ Altogether, this suggests that the little information Paulinus' poem seemed to provide about the Dacians, the Getae (which may have been synonyms to him),⁷⁸ the Bessians and Scythia results directly from Ovid's work or reflects mere poetic motives derived from Ovid. Only a single word is new in the description of the Dacians: they are "hatted" (*pilleatus*). This adjective provoked a great debate that was surprisingly not based on Paulinus' *Carmen XVII* but on a later work by Jordanes, the *Getica*, V, 39.⁷⁹ However, the Dacian cap cannot be considered a novelty because the artistic theme of the Dacian captive with a Phrygian cap was widespread in the Roman world. Therefore, there is no proof, first, that Paulinus used ethnographical elements provided by Nicetas and, second, that the bishop Nicetas of *Carmen XVII* was in contact with natives of the Dacian or the Getae tribe, i.e. the ancestors of the Romanians following Romanian nationalist literature.

Gennadius names a certain Niceas and mentions a town, which does not designate Niceas' origin but his episcopal see, Romatiana. 16th century cardinal Caesar Baronius believed Romatiana was a poetical name for Aquileia. This permitted him to identify Niceas of Romatiana with Nicetas of Aquileia⁸⁰ and thus he created another Dionysius the Areopagite. However, Baronius did not associate Niceas of Romatiana/Aquileia with Nicetas of Dacia but specified a different death date for Nicetas of Dacia.⁸¹ Later, in the 19th and 20th centuries, Romatiana, also called Remesiana, was identified with the modern Serbian town Bela Palanka.⁸² The identification was not made upon an epigraphic basis, as no inscription with the name Romatiana or Remesiana has been found yet.⁸³ Instead it was based on three documents of the 4th century: the map *Tabula Peutingeriana*, the Latin road index *Itinerarium Antonini* and the Christian travel account *Itinerarium Burdigalense*. These documents allowed to locate the town at some distance from the modern Niš.⁸⁴ Two Greek texts of the 6th century were also taken in account, Hierocles' *Synecdemos* and Procopius' *Buildings of Justinian*.⁸⁵ There is little knowledge about the statute of the town

⁷⁴ Ovid, *Tristia* 5, 10, 42-43; see also Blasen De Getis.

⁷⁵ Paulinus of Nola, *Carmen XVII* 218-220.

⁷⁶ Ovid, *Tristia* 5, 10, 1.

⁷⁷ Paulinus' poem is a literary ensemble which unites the Bible and Ovid and even if other interpretations should exist, an interpolation theory is not needed.

⁷⁸ Pliny the Elder reduced the difference between Dacians and Getae to a question of language. (Pliny the Elder, *Naturalis Historia* 4, 80, 19).

⁷⁹ e.g. M. Eliade, *De Zalmaxis à Gengis Khan*, Paris 1970.

⁸⁰ C. Baronius, *Martyrologium Romanum*, Rome 1585, 398-399.

⁸¹ Baronius, *Martyrologium* 18-19.

⁸² Kirstein, *Paulinus Nolanus* 39-40; see also V. P. Petrović, Les documents écrits relatifs aux voies de communication en Mésie Supérieure, *Classica & Christiana*, 4-2, 2009, 137-172.

⁸³ State of 1979 (P. Petrović, *Inscriptions de la Mésie supérieure* 4, Belgrade 1979, 56, 102) and we did not find any publication with new evidence.

⁸⁴ A. E. Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge 1905, XIX.

⁸⁵ Petrović, *Inscriptions* 52.

Romatiana/ Remesiana at that time. Only the accounts of the second council of Ephesus in 449⁸⁶ attest it was an Episcopal see, as they mention a bishop of Remesiana.

There have been several attempts to reconstitute Niceas' literary work, which all rely on the bibliography that Gennadius attributed to Niceas.⁸⁷ In 1905, Andrew Burn thought that a reference to goldsmiths in the works that he ascribed to Niceas showed that the latter was familiar with the goldmines, which existed in surroundings of Bela Palanka.⁸⁸ In 1984, Calogero Riggi believed Nicetas' alleged sermon *Ad fratres in eremo* that was addressed to monks living in farms (*fattorie*) might be related to the archaeological discoveries of farms in the neighbourhood of Bela Palanka.⁸⁹ However, not only all of the reconstitutions of Niceas' bibliography are contested but in addition these arguments are very poor.

Romatiana/Remesiana was an Episcopal see and the town belonged in the 4th and 5th centuries to the province Dacia Mediterranea. Following the *Tabula Peutingeriana*, Romatiana/ Remesiana was located at the minor distance of 94 Roman miles from Scupi. During the three-day journey from Scupi to Romatiana/Remesiana,⁹⁰ a traveller would have been continuously crossing Dardania and would have been a “*Dardanus hospes*”, “a guest of Dardania”. The words Romatiana or Remesiana do not fit the Sapphical stanza. The difference between the names Niceas and Nicetas is not significant.⁹¹ Altogether, the different Nicetas' in Paulinus' works and Gennadius' Niceas might have been one and the same person. The resulting character “Nicetas of Remesiana” could have done the journey of Paulinus' *Carmen XVII* and written the books of Gennadius' *De viris illustribus*. He might also have done several journeys and have been an ambassador of the Roman Church or emperor Honorius in Thessalonica, in Philippi or even in Tomis. He might have been the Nicetas whom pope Innocentius Ist individually saluted in a letter to bishop Laurentius⁹² (of whom it is not definitively known to which see he belonged) and the Nicetas whose book *De Fide* was later recommended by Cassiodorus.⁹³ However, if Paulinus' Nicetas' and Gennadius' Niceas were one and the same person, “Nicetas of Remesiana” had to be from Dacia Mediterranea and therefore, could never have missioned Trajan's Dacia nor could have been active in the surroundings of Tomis or in a place called Scythia. The modern Romanian Churches had their founders, but “Nicetas of Remesiana” was none of them.

Acknowledgments

I want to thank Mr. Radu Ardevan, Mr. Dan Dana and Miss Danielle Mersch for their help.

⁸⁶ Petrović, *Inscriptions* 52.

⁸⁷ Examples of such reconstitutions are Burn, *Niceta* and Z. Senjak, *Niceta von Remesiana, Christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien*, Freiburg im Breisgau 1975.

⁸⁸ Burn, *Niceta* XXIV-XXV.

⁸⁹ C. Riggi, La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia di Gennadio, *Augustinianum*, 25, 1984, 198

⁹⁰ Calculated with <http://www.omnesviae.org/fr/26/08/2011>.

⁹¹ Pârvan argued that Nicetas was a Daco-roman name, relying on a single inscription from the Roman town of Ulpia Traiana Sarmizegetusa. (Pârvan, *Contribuții* 171 note 769) However, the names Niceas and Nicetas might be true Greek names or could be surnames given to slaves of any other ethnical origin.

⁹² Innocentius, *Epistulae* 16 (partly quoted by KIRSTEIN, *Paulinus Nolanus* 34).

⁹³ Cassiodorus, *Institutiones* 1, 16, 3, 24.

BIBLIOGRAPHY

- C. Baronius, *Martyrologium Romanum*, Rome 1585.
- Ph.H. Blasen, *De Getis apud Nasonem ... La poésie d'Ovide comme source pour l'étude des Gètes*, *Analele Banatului*, 2011 (in print).
- A.E. Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge 1905.
- Al. Busuioceanu, *Zamolxis sau mitul dacic în istoria și legende spaniole*, Bucharest (1985) 2009.
- I. Coman, Izvoarele ortodoxiei românești în creștinismul daco-roman, *Ortodoxia, Revista patriarhiei române*, 3, 1981, 337-361.
- D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade, Istorii despre un zeu al pretextului*, Iași 2008.
- Y.-M. Duval, Niceta d'Aquilée. Histoire, Légende et conjectures anciennes in *Grado nella storia e nell'arte* 1, Udine 1980, 161-206.
- A. Gattiglia, Paulin de Nola et Nicéta de Rémésiana: voyages et pèlerinages de rang élevé in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* 2, Münster 1995, 805-814.
- C. Giurescu, *Istoria Românilor* 1, Bucharest 1935.
- C. Giurescu/ D. Giurescu, *Istoria Românilor* 1, Bucharest 1975.
- N. Iorga, *Noua istorie a Românilor* 2, Vălenii-de-munte (1912) 1940.
- R. Kirstein, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, Basel 2000.
- E. Lozovan, *Dacia Sacra*, Bucharest 1999.
- V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Bucharest 1911.
- P. Petrović, *Inscriptions de la Mésie supérieure*, 4, Belgrade 1979.
- V.P. Petrović, Les documents écrits relatifs aux voies de communication en Mésie Supérieure, *Classica & Christiana*, 4-2, 2009, 137-172.
- D.M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, Bucharest 1958.
- C. Riggi, La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia di Gennadio, *Augustinianum*, 25, 1984, 189-200.
- D. Ruscu, Un mit al originilor în istoriografia greco-catolică in *Istoria Culturii, Cultura Istoriei*, Cluj 2010, 353-363.
- Z. Senjak, *Niceta von Remesiana, Christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien*, Freiburg im Breisgau 1975.
- H. Sivan, Nicetas' (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola *Carmen XVII (Proempticon)*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 41, 1995, 79-90.
- I. Stoian, *Inscripțiile din Scythia minor grecești și latine* 2, Bucharest 1987.
- A.L. Tăutu, Izvoarele de mâna întâi despre S. Nichita Remeșianul, *Cultura creștină*, 9, 1925, 322-326.
- R. Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Bucharest 1938.
- R. Vulpe/ I. Barnea, *Romanii la Dunărea de jos*, Bucharest 1968.
- N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al Românilor*, Bucharest 1997.
- N. Zugravu, Ovidiu Pop: *Niceta de Remesiana. Monografie*, Editura Universității din București, 2007, *Classica & Christiana*, 4-2, 2009, 221-225.

CRISTOLOGIA DI CIRILLO DI ALESSANDRIA

CLAUDIU GEORGE TUȚU¹

ABSTRACT. *Christology of Saint Cyril of Alexandria.* The Present Article presents a brief Introduction, by no means exhaustive, to the fundamental Concepts of the chirilian cristological Thinking. The key question, that is in fact the fundamental interrogation, would be: was indeed st. Cyril a forerunner of the Monophysism? Consequently, this brief introduction tries to familiarize the reader with the important lines of a thought that inspired the Theology after the fifth Century in the Orient.

Keywords: Cyril of Alexandria, cristology, mother of god, union of the natures in Christ, person, physis, monophysism, apollinarism.

REZUMAT. *Cristologia lui Chiril al Alexandriei.* Prezentul articol reprezintă o scurtă introducere, fără pretenții exhaustive, în conceptele fundamentale ale gândirii cristologice chiriliene. Întrebarea cheie, ce conduce întreaga cercetare, este: a fost sf. Chiril un precursor al monofizismului? Aceasta este întrebarea deschisă la care se caută răspunsuri ce ar putea ilumina o veche dilemă a gândirii patristice.

Cuvinte cheie: Chiril al Alexandriei, cristologie, theotokos, uniunea naturilor în Hristos, persoana, physis, monofizism, apollinarism.

1. Introduzione

Nelle pagine che si susseguiranno cercheremo di presentare, in sintesi, quali sarebbero i concetti cristologici più importanti del pensiero del teologo alessandrino, Cirillo di Alessandria.

Prima di iniziare il presente lavoro vorrei fare una premessa. Data la complessità e l'ampiezza del problema che ci siamo proposti di trattare, ci siamo imposti come metodo il *dare voce*, in modo sensato, agli studiosi che si sono interessati del problema. Perciò il presente elaborato potrà somigliare ad un mosaico di testi, nel suo piccolo.

Sulla vita del santo alessandrino, possiamo dire che «Cirillo nacque intorno al 378. Suo zio Teofilo divenne arcivescovo d'Alessandria nel 385 e portò con se Cirillo. Nel 403, all'età di 25 anni, Cirillo fu ordinato lettore della chiesa alessandrina e fu legato da vicino al seguito dello zio. Nello stesso anno fu assistente di Teofilo al famigerato sinodo della quercia

¹ Absolvent Universitatea Pontificală Gregoriană și al unui masterat în patristică la Institutul Patristic Augustinianum, Roma. Doctorand în teologie patristică – „Institutul Pontifical Oriental”, Roma. Contact: tutuclaudiu@libero.it

che depose Giovanni Crisostomo. Al momento della morte di suo zio, Cirillo ricevette la consacrazione episcopale. Era il 18 ottobre 412 e Cirillo aveva trentaquattro anni².

Secondo gli studiosi «la vasta produzione letteraria di Cirillo può essere nettamente suddivisa in due periodi: prima e dopo l'inizio della controversia sul nestorianesimo»³.

2. Prima della “controversia nestoriana” (prima del 428)

Arrivati a questo punto portiamo la testimonianza di uno studioso inglese sullo stile e il metodo di Cirillo in questi primi anni della sua formazione teologica. Secondo il McGuckin, Cirillo attirò critiche su di sé in quanto dimostrò d'essere e di possedere, almeno agli inizi della sua carriera ecclesiastica, uno spirito e stile poco rigido riguardo ai termini e ai concetti, per lui la verità rivelata essendo molto più importante delle parole; in questo, secondo lo stesso studioso, imitò perfettamente il suo predecessore Atanasio⁴.

Data questa situazione forse non abbiamo torto se affermiamo che in questo periodo l'interesse del giovane patriarca d'Alessandria avverte piuttosto accenti esegetici, meno dogmatici⁵.

Dopo le critiche mosse dai Cappadoci al pensiero apollinarista, non si avvertirono grandi sviluppi ed approfondimenti nel campo teologico. Per i quasi cinquanta anni che seguirono osserviamo piuttosto un cambiamento del clima teologico, cioè un ripensare la verità rivelata alla luce delle importanti decisioni sinodali, senza che vi fossero evidenti novità. Per Cirillo e per Didimo il Cieco è necessario affermare in Cristo un'anima razionale ed è altrettanto necessario affermare la non-confusione delle due nature. Secondo il McGuckin queste affermazioni di Cirillo sono da verificarsi a partire dai testi⁶.

Prima che la diatriba di Cirillo con Nestorio scoppiasse agli esordi del 428, il pensiero cristologico dell'alessandrino, così come prima accennammo, non era altro che una ripresa della cristologia di sant'Atanasio⁷. Secondo il Grillmeier, tutta la confutazione portata avanti contro l'apollinarismo dai Cappadoci, dagli Antiocheni e perfino da alcuni Alessandrini era stranamente trascurata dai primi scritti cirilliani, cosicché ritroviamo la “più pura” teologia atanasiana λόγος / σάρξ⁸.

Secondo il Quasten, sono le opere *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* e i *Dialoghi* che fanno vedere che «come già Atanasio, anche Cirillo non tenta di risolvere le obiezioni degli ariani richiamandosi alla presenza dell'anima nel Cristo, ma l'uno e l'altro attribuiscono le sue sofferenze alla sua carne, senza mettere in rilievo la parte in esse avuta dall'anima»⁹.

² A. Di Berardino/ G. Fedalto/ M. Simonetti, *Letteratura Patristica*, Cinisello Balsamo 2007, 287.

³ H. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, 582.

⁴ Cf. J. McGuckin, St. Cyril of Alexandria, *The Christological Controversy – Its History, Theology and Texts*, in *Supplements to Vigiliae Christianae*, Vol. XXIII, Leiden/ New York/ Köln 1994, 175.

⁵ Cf. McGuckin, St. Cyril of Alexandria 176.

⁶ Cf. McGuckin, St. Cyril of Alexandria 182-183.

⁷ Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Vol. I, Oxford 1965, 330.

⁸ Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 330.

⁹ J. Quasten, *Patrologia*, Vol. II, Torino 1969, 138.

Come breve riassunto delle idee espresse prima (teologia atanasiana *λόγος / σάρξ* e riaffermazione delle decisioni sinodali anti-apollinariste) circa la cristologia pre-anti-nestoriana di Cirillo, troviamo opportuno segnalare le considerazioni del Simonetti: «Lo spirito che anima la cristologia cirilliana è quello dell'impostazione *λόγος / σάρξ*, tradizionale ad Alessandria dagli ultimi decenni del III secolo. Anche se Cirillo, dopo la condanna di quella impostazione cristologica nella persona di Apollinare, è ben attento a rilevare l'integrità (anima – corpo) della natura umana del logos, egli vede l'unione soprattutto come preminenza della natura divina rispetto alla natura umana, che è soltanto strumento passivo di quella»¹⁰.

3. La Controversia Nestoriana (dopo il 428)

a. Contesto

Dopo la sua nomina a vescovo di Costantinopoli (428), il nuovo patriarca antiocheno, Nestorio, «constatò che nella sua comunità era in atto una discussione sul problema se Maria dovesse essere chiamata 'madre di Dio' (*θεοτόκος*) oppure 'madre dell'Uomo' (*άνθρωποτόκος*)»¹¹.

La tensione nella chiesa di Costantinopoli comincia a salire quando la visione teologica del nuovo patriarca incontra la sensibilità dei fedeli, forgiata già da più di un secolo, ancora prima di Nicea I, dal titolo della vergine – *θεοτόκος*, adoperato da alcuni Padri ritenuti ortodossi e perfino dalla liturgia. Per primi a ribellarsi contro Nestorio furono alcuni monaci accompagnati da pochi laici¹².

Le conseguenze di tali eventi non ritardarono ad apparire anche perché, visto da Alessandria, un patriarca antiocheno sulla sede apostolica della capitale imperiale non dava troppi motivi di gioia. In seguito, «Cirillo, subito informato, fu rapidissimo ed abile nel cogliere il pretesto: Nestorio fu messo sotto accusa, anche a Roma, come colui che affermava due Cristi (...)»¹³.

b. Nascita del pensiero cristologico cirilliano

Ci sono dei punti chiave, di svolta, del pensiero cristologico cirilliano di questo periodo e quali potrebbero essere? Sono queste le domande a cui cercheremo di trovare risposta nelle pagine successive.

b.1. L'uomo assunto (*Homo Assumptus*)

È questo, ormai, il periodo in cui la terminologia ed il pensiero teologico di Cirillo si fecero più netti e più precisi. Se fino a questo punto Cirillo non esitava di usare il concetto di "assunto" per parlare del modo dell'incarnazione, da questo momento in poi, l'alessandrino sottolineerà che il logos *divenne uomo*, ma *non assunse un uomo*¹⁴.

¹⁰ Di Berardino A. (diretto da) *Nuovo Dizionario patristico e di Antichità Cristiane*, Vol. I, Genova – Milano 2006, 1048.

¹¹ H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa - L'Epoca dei Concili*, Vol. II, Milano 1992, 110.

¹² Cf. Jedin, *Storia* 110-111.

¹³ M. Simonetti (ed.), *Il Cristo – Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Vol. II, Milano 2003, 350.

¹⁴ Quasten, *Patrologia* 138.

A questo punto della sua carriera ecclesiastica e della sua vita, Cirillo deve approfondire due aspetti che fanno parte della realtà quotidiana: da una parte dovrà evitare l'errore commesso da Apollinare cioè il non attribuire un'anima razionale a Cristo, errore sancito come tale dai santi sinodi, e dall'altra parte deve presentare il pensiero alessandrino in modo credibile ed 'ortodosso' di fronte alle minacce ed eresie antiochene, così come si vedeva da Alessandria: «Infatti, se egli facendo tesoro della condanna inflitta ad Apollinare è sempre preciso nel puntualizzare che Cristo ha assunto un'umanità completa di corpo e anima, è però anche altrettanto preciso nel respingere il divisionismo antiocheno, che per lui ha il risultato di dividere Cristo in due»¹⁵.

b.2. Unione secondo l'ipostasi (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν)

Uno degli aspetti più importanti del pensiero cirilliano è l'accento messo sull'unione in Cristo secondo l'ipostasi (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν) delle due nature e non secondo il prosopon (κατὰ πρόσωπον) come insistevano gli antiocheni.

Per Cirillo, il pensiero teologico che non tiene conto della ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν non porta ad altro che all'affermazione di due Cristi: «Non diciamo infatti che la natura del Verbo, trasformandosi, è divenuta carne, e neppure che fu trasformata in uomo completo, composto di anima e corpo, ma piuttosto che il verbo, avendo unito a sé in modo indicibile ed intelligibile, secondo l'ipostasi (καθ' ὑπόστασιν), una carne animata da un'anima razionale, è divenuto uomo ed è stato costituito figlio dell'uomo; e non per semplice volontà e per beneplacito e neppure per l'assunzione di un semplice prosopon (πρόσωπον)»¹⁶.

Nella prima parte del brano appena citato osserviamo l'intenzione dell'autore ed allo stesso tempo l'attenzione con cui cerca di descrivere l'incarnazione del logos. Una tale incarnazione, secondo l'alessandrino, non è a scapito né della *natura umana* (che insistentemente viene sottolineata per allontanare qualsiasi pretesa teologica di *uomo assunto*) che partecipa del logos divino in tutta la sua pienezza ed imperfezione allo stesso tempo (natura umana: *carne; anima* – principio vitale; *anima razionale*), né della *natura divina*, del logos divino, che si incarna unendo a sé, nella sua ipostasi, la carne umana (intuizioni che ispireranno una teologia calcedonese e post-calcedonese). Alla fine del brano sopra riportato esce in evidenza l'immane critica rivolta agli antiocheni che cercavano di spiegare l'unione in senso troppo debole e insignificante (secondo Cirillo).

b.3. Unione senza mescolanza (ἀσυγχύτος ἔνωσις)

Se cerchiamo di indagare la cristologia cirilliana, non possiamo non accennare un'altra svolta importantissima, all'inizio sotto la forma di un'idea poi di un concetto, cioè la futura nozione calcedonese di ἀσυγχύτος ἔνωσις (unione senza mescolanza delle due nature in Cristo)¹⁷.

¹⁵ Simonetti, *Il Cristo* 352.

¹⁶ Cirillo d'Alessandria, *Epistole Cristologiche*, a cura di G. Lo Castro, Roma 1999, 107.

¹⁷ Cf. Quasten, *Patrologia* 139.

Uno dei testi che esprime molto bene un tale pensiero è la terza lettera indirizzata a Nestorio dal patriarca alessandrino, nel momento in cui l'imperatore aveva già convocato un concilio (novembre 430). In questa lettera, a parte gli argomenti biblici e patristici che vengono riportati, Cirillo, usando un tono polemico-ironico, si faceva forte dell'appoggio di Roma ed intimava al suo interlocutore di abbandonare la cristologia di tipo antiocheno secondo la quale il logos non avrebbe fatto altro che abitare in un semplice uomo nato da Maria¹⁸: Il logos «non perse ciò che era, ma anche assumendo la carne ed il sangue, anche così, rimase ciò che era, cioè Dio per natura e verità. Non affermiamo che la carne sia passata nella natura divina né che l'ineffabile natura del Dio - logos sia passata nella natura della carne: egli è immutabile e, poiché resta sempre il medesimo, come dicono le Scritture, è interamente inalterabile»¹⁹.

Lo sforzo di parlare delle due nature in una sola ipostasi è evidente nel passo prima citato. Cirillo cerca di mantenere il fragile equilibrio delle due realtà, umana e divina, che sembrano non potersi incontrare, tutto in una visione unitiva, sintetica, potremmo dire. Però, nell'affermare l'unità, l'alessandrino cerca anche di tenere d'occhio le critiche rivolte a sé dal concorrente patriarca costantinopolitano e perciò parla, distingue ed accentua ripetutamente la non – mescolanza delle due nature in Cristo.

Intermezzo: Cirillo – apollinarista e precursore del monofisismo?

Apriamo questa piccola parentesi (non senza importanza per il nostro tema), per meglio capire il senso autentico del pensiero cristologico cirilliano, con un testo abbastanza polemico del Simonetti: «L'umanità di Cristo in Cirillo è, sì, completa, ma resta soltanto passivo ed obbediente strumento della divinità che di essa si serve per operare la sua missione nel mondo. In sostanza l'impostazione della cristologia di Cirillo resta quella di Apollinare: un solo soggetto, nel senso di una sola fonte di volere ed agire (...)»²⁰.

In breve: Cirillo è un Apollinare *redivivus*, cioè un pensatore apollinarista che aggiunge al suo pensiero il *ψυχή λογική* senza trarne le conseguenze o è qualcosa in più?

Sembra che il midollo di tutte le ambiguità linguistiche che s'incontrano in Cirillo sia la formula *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (un'unica natura del Logos incarnato) la cui origine, in questo periodo, si pensava fosse atanasiana, quando invece era di radice apollinarista, diffusa sotto il nome di Atanasio dopo le condanne inflitte²¹.

In seguito alla nostra breve ricerca, riportiamo un frammento della seconda lettera a Succenso, testo fondamentale che potrebbe illuminare l'*antiapollinarismo* ed il *di-fisismo* approfondito di Cirillo, a partire da una critica antiochena rivolta all'alessandrino:

«So inoltre che questi hanno in mente un'altra cosa oltre queste: 'Chi dice che il Signore ha patito con la semplice carne, rende la passione irrazionale ed involontaria. Se si dice, per rendere volontaria la passione, che egli patì con un'anima razionale, in nulla tale

¹⁸ Cf. C. Moreschini/ E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Vol. II, Tomo II, Brescia 2002, 774.

¹⁹ Cirillo d'Alessandria, *Epistole* 116.

²⁰ Simonetti, *Il Cristo* 352

²¹ Cf. Drobner, *Patrologia* 584.

affermazione è diversa dal dire che patì con la natura dell'umanità. Se questo è vero, come si può negare che le due nature sussistono in modo indiviso dopo l'unione?²²

Sarebbe qui uno dei momenti e dei luoghi *spartiacque* del nuovo pensiero che sta per nascere nell'ambito alessandrino. Il bivio ci mette davanti le due possibilità: o si accetta la terminologia ed il pensiero delle *due nature*, inclusa *l'anima razionale di Cristo*, oppure tutta la soteriologia biblico - patristica rischia di saltare.

Cirillo è costretto di fronte alle critiche o di accettare le *due nature* (δύο φύσεις) o di cadere in eresia ed affermare un'unica natura (μία φύσις) – in senso stretto – del logos incarnato e dare vita così ad una nuova eresia. Anche se Cirillo, stranamente, mantiene la formula, sembra che la sua teologia prenda un'altra strada, dati gli sviluppi. La teologia dell'alessandrino durante la controversia nestoriana riconosce un'anima razionale di Gesù Cristo; di più, la sofferenza non è più della carne soltanto (σάρξ), ma viene affidata anche all'anima. Da questo momento in poi, l'anima razionale è diventata un fattore teologico. A questo punto, Cirillo avrebbe dovuto abbandonare la *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, però, forse per ragioni che hanno a che fare con la sua convinzione personale che tale formula era atanasiana e perciò ortodossa, non la vuole abbandonare. Da qui sorgeranno, forse, tutte le future ambiguità linguistiche e dottrinali²³.

Avendo seguito un po' più da vicino il dibattito sull'apollinarismo e sulle *due nature in Cristo* di Cirillo potremmo concludere con la certezza che una definitiva risposta a questa domanda ancora non c'è e che la questione rimane ancora aperta, anche se Cirillo sembra resistere ai due pericoli: apollinarismo e monofisismo (concetto ulteriore ai scritti cirilliani).

b.4. Scambio delle qualità (*Communicatio Idiomatum*)

La scuola che prediligeva un tale concetto ed idea era, senz'altro, la scuola alessandrina il cui rappresentante di spicco in questo periodo era il Patriarca Cirillo. Termini quali *la morte di Dio* e le *lacrime divine* erano largamente utilizzati per descrivere, liturgicamente e speculativamente, la profonda inter-penetrazione delle due nature di Cristo. Dall'altra sponda, nel mondo antiocheno, un tale linguaggio ed una tale pretesa erano tutt'altro che ortodosse. Per Cirillo era chiaro: era lo stesso logos divino che inabita la carne umana e perciò non poteva esistere un altro uomo, prosopon - Gesù, giustapposto all'ipostasi del logos²⁴.

Penso sia utile riportare qui le spiegazioni, le definizioni ed i chiarimenti dello McGuckin del concetto di *communicatio idiomatum* (in inglese, suggestivamente: *cross-language*). Secondo lo studioso inglese, lo scambio delle proprietà è un risultato indiscutibile dell'Incarnazione del logos. Sì, è l'incarnazione che ci spinge a parlare della *communicatio idiomatum*, si potrebbe dire, però anche il teologo antiocheno Nestorio ci credeva e ci teneva tanto all'incarnazione. Perché allora non accetta la proposta alessandrina? E qui, il McGuckin chiarisce molto bene il dubbio: non è solo l'incarnazione, come dogma, a stimolare un tale pensiero, bensì è l'intuizione fondamentale degli alessandrini che l'ipostasi, la persona del

²² Cirillo d'Alessandria, *Epistole* 196.

²³ Cf. Grillmeier, *Christ* 402 – 404.

²⁴ Cf. Di Berardino/ Fedalto/ Simonetti, *Letteratura Patristica* 288.

logos è una, in due nature. È il pensiero di un'unica *ipostasi* a reggere ed ad appoggiare una tale teologia, è l'unica ipostasi di Gesù Cristo a far possibile il passaggio e lo scambio delle qualità e degli attributi delle due nature, umana e divina²⁵.

b.5. Madre di Dio (θεοτόκος)

La particolarità teologica che stiamo per vedere - *θεοτόκος* – non si potrebbe capire senza gli altri due aspetti, un po' prima menzionati, cioè *l'unione ipostatica delle due nature* (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν) e la *communicatio idiomatum*. Entrando a gamba tesa nella controversia con il patriarca di Costantinopoli, Cirillo si meraviglia di sentire una divisione speculativa così *pericolosa* come quella del patriarca antiocheno che occupava la sede imperiale: «sono rimasto quindi stupito che qualcuno dubiti se la santa Vergine debba o non debba essere chiamata madre di Dio (θεοτόκος)? Se il nostro signore Gesù Cristo è Dio, come può non essere – madre di Dio – la vergine che lo partorì?»²⁶.

In questo brano, così come prima si diceva, la ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν e la *communicatio idiomatum* sono i due cardini che reggono l'intero impianto ideologico cirilliano. Alla fine, saranno questi due concetti fondamentali, accanto ad altri, ad influenzare in modo decisivo l'andamento del concilio di efeso (431).

b.6. Persona

Per avere un approccio onesto al problema, ci affidiamo alle ricerche portate avanti dallo Grillmeier nella sua opera già menzionata²⁷.

Lo studioso tedesco comincia la sua ricerca su un concetto prezioso partendo dal presupposto che il grande patriarca alessandrino inizia le sue indagini teologiche con l'attenzione dovuta ai due estremi: il pensiero apollinarista e nestoriano²⁸. In seguito, Cirillo è molto attento nell'accordare all'umanità di Cristo un carattere totale, attivo e dinamico, carattere enfatizzato dalla parola greca φύσις. La contraddizione appare negli scritti cirilliani nel momento in cui, per contrastare Nestorio, usa ripetutamente μία φύσις parlando dell'unica natura in Cristo. Stando alle parole dello Grillmeier, il fatto che Cirillo sia molto preoccupato di sottolineare l'unità in Cristo delle nature non toglie nulla al suo sforzo di mantenere saldo e presente il *diffisismo*, che diventa implicito. Così come Apollinare, anche Cirillo, senza saperlo, assegna al concetto di φύσις un senso particolare, individuale, non generale; in breve: conferisce e utilizza il suddetto concetto con il senso di una *sostanza esistente*²⁹.

Seguendo il pensiero del patriarca alessandrino, osserviamo che egli definisce più esattamente la φύσις come ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος alla lettera: *il modo razionale dell'essere*, o meglio, per semplificare – *l'essere di una cosa*. Secondo lo stesso studioso tedesco, nella *Lettera 46 – a Succenso*, Cirillo chiarisce un po' di più, anzi, elargisce la nozione di φύσις. Essa non è

²⁵ Cf. McGuckin, St. Cyril of Alexandria 153, nota 45.

²⁶ Cirillo d'Alessandria, *Epistole* 76.

²⁷ Grillmeier, *Christ* 409-412.

²⁸ Grillmeier, *Christ* 410.

²⁹ Grillmeier, *Christ* 410.

soltanto l'essere di una cosa, ma è anche attuabile, in continua progressione, in movimento. In sintesi, potremmo dire che la φύσις è circoscritta, nel e dal suo dinamismo. La sfera semantica di φύσις perciò è molto vicina alla nozione di ὑπόστασις, anche se non perfettamente uguali. Se accettiamo come vero ciò che è esposto dal Grillmeier, allora possiamo affermare che la φύσις non è il concetto astratto, generale con cui, in seguito alle letture patristiche, ci siamo abituati. Anzi, qui φύσις riporta un senso concreto, reale, vicinissimo al senso che viene conferito a ὑπόστασις dalle interpretazioni dei Padri Cappadoci, principalmente da Basilio Magno³⁰.

Avendo fatto alcuni chiarimenti sull'uso di φύσις, cerchiamo adesso di dare un nuovo sguardo alla famosa formula pseudo – atanasiana, appunto, per poter capire meglio in cosa consiste il concetto di *persona* nei testi cirilliani.

ἡ μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη – se leggiamo la prima parte, la ἡ μία φύσις, dobbiamo subito pensare subito alla *σostanza divina* e quando aggiungiamo anche *Dio logos*, allora possiamo subito dire che la persona (la φύσις - ὑπόστασις) a cui facciamo riferimento la è quella della seconda persona della Trinità – il figlio logos. La domanda che sorge in seguito sarebbe: è possibile aggiungere a questa persona - φύσις una carne umana senza che le due realtà si mescolino? Secondo lo Grillmeier, il vero pensiero di Cirillo ce lo permette, perché l'alessandrino vede la carne umana di Cristo innestata sulla Persona divina, preesistente, eterna. Osserviamo qui, forse, una prefigurazione della teologia cristologica della cosiddetta *enipostasia*, una teologia che troverà la sua massima espressione, appunto, in Massimo il Confessore. Alla fine, potremmo concludere con lo stesso Grillmeier: la formula ἡ μία φύσις ci fa pensare ad un'unità reale della Persona in Cristo, anche se Cirillo non usa il termine di *persona* in modo univoco e chiaro, anzi, ognittanto mescolandolo e confondendolo, a livello linguistico, con *l'essere generale*³¹.

4. Conclusioni

Dopo aver passato in rassegna ed approfondito alcuni dei più importanti concetti cristologici cirilliani, potremmo concludere che il pensiero del grande vescovo alessandrino rappresenta da una parte la sintesi della storia dogmatica prima di esso ed allo stesso tempo rappresenta uno spartiacque che influenzerà sia la teologia ortodossa futura, sia le eresie che si affacceranno dopo la sua morte, tra le quali, la più importante sarà il monofisismo.

È stato Cirillo di Alessandria un precursore del monofisismo oppure no? È una questione che rimane ancora aperta, malgrado il numero sempre più grande di ricerche contemporanee che sembrano portare nella stessa direzione affermata dalla tradizione della chiesa: Cirillo non è stato solo un pensatore di ispirazione cristiana, ma è stato e lo è tutt'ora un santo teologo della chiesa, che ha stimolato ed ispirato l'importante concilio di Calcedonia del 451.

³⁰ Grillmeier, *Christ* 411.

³¹ Grillmeier, *Christ* 411.

LA FAMIGLIA, CAMMINO DELLA CHIESA NEL MAGISTERO DEL PAPA GIOVANNI PAOLO II E DEL PAPA BENEDETTO XVI¹

LIVIO MELINA²

RIASSUNTO. Alla luce del pensiero di Giovanni Paolo II, è importante capire che la famiglia cristiana è la scuola dove si può apprendere la vocazione all'amore e imparare ad amare, secondo una scansione che ne descrive l'itinerario educativo: riconoscersi figlio, facendo memoria del dono originario ricevuto mediante i genitori da Dio stesso; essere sposi, maturando la capacità di donare se stessi e di accogliere l'altro come un dono; giungere a diventare padri e madri, comunicando generosamente il dono della vita ed educando ad amarlo. Così essa è luogo della mediazione tra antropologia e fede, spazio cruciale della verifica della convenienza umana del Vangelo, terminale in cui si realizza capillarmente la missione della Chiesa.

Parole-chiave: Trinità, famiglia, carità coniugale, teologia del corpo, missione, chiesa domestica, sacramentalità del matrimonio, Eucarestia, sponsalità, generazione, paternità, maternità, corpo, sessualità

REZUMAT. Familia, cale a Bisericii în învățătura papei Ioan Paul al II-lea și a papei Benedict al XVI-lea. În lumina gândirii lui Ioan Paul al II-lea, este important să înțelegem că familia creștină este școala la care se poate auzi chemarea la iubire și învăța iubirea, potrivit unei cadențe care descrie itinerarul său educativ: a ne recunoaște drept fiu, amintindu-ne de darul originar primit prin intermediul părinților de la însuși Dumnezeu; a fi soți, făcând să crească în noi capacitatea de a ne dăru și de a-l primi pe celălalt ca pe un dar; a ajunge să devenim tați și mame, comunicând cu generozitate darul vieții și formându-i pe copiii să-i iubească. Astfel, ea este loc al mijlocirii între antropologie și credință, răscruce a verificării corespondenței dintre trăirea umană și Evanghelie, terminal în care se realizează cu finețe misiunea Bisericii.

Cuvinte cheie: Sf. Treime, familia, caritatea conjugală, teologia trupului, misiune, biserica familiei, sacramentalitatea căsătoriei, Euharistie, nupțialitatea, paternitate, maternitate, trup, sexualitate

Fin dall'inizio del suo pontificato, il magistero di Giovanni Paolo II sull'amore umano, il matrimonio e la famiglia si è imposto per l'inconsueta ampiezza di orizzonti, per l'originalità di approccio e per la novità di accenti, che hanno spiazzato l'opinione pubblica e sorpreso la comunità ecclesiale, compresi gli stessi teologi. Da una prospettiva prevalentemente

¹ Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II” per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14-15 octombrie 2011.

² Rector al Institutului Pontifical Ioan Paul al II-lea pentru Studii pentru Casatorie si Familie, Roma.

morale le tematiche dell'amore tra l'uomo e la donna e della famiglia assumevano una connotazione antropologica fondamentale, caratterizzata da una forte valenza simbolica, e diventavano nello stesso tempo la chiave possibile per una prospettiva teologica non appena settoriale, ma coestensiva all'intero mistero della rivelazione cristiana³. E' dunque opportuno, facendo tesoro di studi precedenti, tentare di riprendere le linee del magistero del papa polacco per mostrarne la fecondità in ordine all'elaborazione di quella teologia della famiglia, che oggi è quanto mai urgente per sostenere la pastorale della Chiesa di fronte alle sfide radicali del contesto che siamo chiamati a vivere.

La chiave decisiva per cogliere il pensiero di papa Wojtyła mi sembra quella che vede la famiglia cristiana nella prospettiva della evangelizzazione. Parlando a bracciò durante un'omelia tenuta il 30 dicembre 1988, in occasione della Festa della Santa Famiglia, Giovanni Paolo II ha usato parole forti e chiare per esprimere l'intima connessione tra la missione della Chiesa e la famiglia: «La cosa più fondamentale e più importante nella missione della Chiesa è il rinnovamento spirituale della famiglia... Si deve cominciare da questo punto, da questa missione. Chiesa Santa di Dio, tu non puoi fare la tua missione, non puoi compiere la tua missione nel mondo, se non attraverso la famiglia e la sua missione».

Nel mio contributo vorrei proporre alcuni spunti che aiutino a meditare sui fondamenti teologici di queste affermazioni, mostrando che non si tratta di una enfaticizzazione occasionale, ma piuttosto di una verità teologica e pastorale decisiva per l'evangelizzazione, che raccoglie quanto già annunciato nell'esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio*, che dice: «La famiglia cristiana partecipa alla vita e alla missione della Chiesa».

1. La situazione della teologia della famiglia e le urgenze dell'attuale contesto

Per la verità la riflessione teologica sulla famiglia è recente e ancora poco sviluppata. Essa ha avuto spesso carattere pratico ed occasionale, più che sistematico, viene svolta da pastoralisti più che da teologi. Pur avendo registrato qualche contributo interessante in occasione del Sinodo sulla famiglia del 1980, ancora nel 1997 il teologo milanese Giuseppe Colombo poteva rilevare la povertà di trattazioni sistematiche, lamentando il carattere retorico e il frequente ricorso a luoghi comuni di tale produzione⁴. In particolare le due indicazioni fondanti presenti nel Concilio Vaticano II⁵, e cioè: l'analogia con la comunione intratrinitaria⁶ e il ricorso alla metafora patristica della "piccola chiesa domestica"⁷, sembrano più ripetute, che rigorosamente pensate ed organicamente articolate. La prospettiva

³ Per una discussione sulla questione: A. Scola, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.

⁴ Cfr. G. Colombo, La teologia della famiglia, in Colombo, *Teologia sacramentaria*, Milano 1997, 147-173. Per la verità qualche pionieristico e apprezzabile tentativo era stato fatto (G. Ceriani, E. Rolland, P. Evdokimov, L. Gendron, S. Botero), mentre più recentemente sono stati pubblicate opere significative da parte di teologi del Pontificio istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia (M. Ouellet, A. Scola, C. Caffarra, J.J. Pérez-Soba), ma anche di altri (F. Bechina, F.G. Brambilla, D. Tettamanzi, G. Pattaro, G. Mazzanti, F. Pilloni, ecc.).

⁵ Cfr. J.C. Atkinson, Family as Domestic Church: Developmental Trajectory, Legitimacy, and Problems of Appropriation, in *Theological Studies* 66 (2005), 592-604.

⁶ Il riferimento indiretto può esser tratto dalla Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 24.

⁷ Cfr. Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 11; decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

“pastoralista” porta del resto inevitabilmente a concentrare l’apporto della famiglia all’evangelizzazione sul “fare” piuttosto che sull’“essere”, sviluppando quella che ad alcuni è sembrata, non senza ragione, un’equivoca ed eccessiva ecclesializzazione della famiglia, con un frequente abuso del linguaggio della ministerialità⁸.

Oggi, invece, la riflessione teologica sulla famiglia è diventata quanto mai urgente in quanto la situazione è radicalmente cambiata sia a livello culturale che teologico. Innanzitutto la famiglia non è più scontata né in se stessa né nel suo nesso col matrimonio. Sul piano del costume e della cultura ambiente, alla concezione sentimentale e romantica dell’amore corrisponde una crescente separazione tra matrimonio e famiglia: crescono le famiglie “di fatto” che non si basano più sul matrimonio, come istituzione stabile e pubblica tra un uomo e una donna; d’altra parte è diffusa l’esperienza di matrimoni senza famiglia, per cui la generazione di figli è vista solo come una scelta possibile, ma non necessaria del rapporto di coppia⁹. Ciò che appare drammaticamente in crisi è il cuore stesso di quello che è stato descritto come il “mistero nuziale”: il nesso tra sessualità, amore personale e generazione¹⁰.

Sul piano ideologico e specificamente nell’ambito dell’antropologia culturale, ha fatto la sua comparsa un virulento antinaturalismo che a partire dal pluralismo diacronico e sincronico delle forme storiche di famiglia nega l’idea stessa di natura umana, a favore di una visione radicalmente relativistica¹¹. In realtà, come hanno mostrato gli autorevoli studi del decano dei sociologi sulla famiglia Claude Lévi-Strauss, benché non si dia un’unica forma di famiglia nella storia, esiste tuttavia la possibilità di individuare una sorta di struttura naturale del familiare, che è fondata sul duplice legame: quello per così dire “orizzontale” dato dalla relazione sessuale tra uomo e donna, e quello “verticale” dato dalla relazione generazionale tra genitori e figli, che dà luogo alla famiglia come «fenomeno universale, presente in ogni e qualunque tipo di società»¹². Si tratta dunque, secondo le parole di Pierpaolo Donati, di una forma di relazione primordiale, caratterizzata da una specie di “genoma”, cioè in maniera analoga alla biologia degli organismi viventi, di una struttura latente, che viene vissuta in maniera diversificata, ma che per questo non cessa di essere il nucleo permanente di questa realtà¹³.

Ovviamente il riferimento ad un dato antropologico, che identifichi la famiglia e il suo nesso con il matrimonio costituisce un presupposto decisivo per una teologia della famiglia, la quale pur trovando la sua fonte prima e principale nel sacramento del matrimonio,

⁸ E’ il rilievo di G. Angelini, *La Chiesa e la famiglia*, in A. Caprioli/ L. Vaccaro (ed.), *Chiesa e famiglia in Europa*, Brescia 1995, 77-138.

⁹ In merito alla mutazioni socio-culturali del mondo occidentale si può utilmente leggere: A. Giddens, *La trasformazione dell’intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna 2005.

¹⁰ Cfr. Scola, *Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità*, in *Anthropotes* XXIII/2 (2007), 57-70.

¹¹ Mi riferisco in particolare al pamphlet di F. Remotti, *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza Bari 2008, in quanto il volume del docente di antropologia culturale dell’Università di Torino ha il vantaggio di presentare in forma sistematica, chiara e coerente le tesi del relativismo culturale, in aperta contestazione della dottrina cattolica. Una discussione serrata con le tesi dell’autore si potrà trovare nei contributi di F. Botturi e R. Prandini, in un volume che uscirà prossimamente, a mia cura, presso l’editore Cantagalli col titolo *Criterio della natura e futuro della famiglia*.

¹² C. Lévi-Strauss, *La famiglia* [1956], in Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1967.

¹³ P. Donati, *Perché “la” famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Siena 2008.

deve svilupparsi nel contesto delle urgenze e delle domande che la vita odierna della Chiesa pone alla dinamica dell'evangelizzazione. Da questo punto di vista, la necessità di un'autentica "teologia della famiglia" appare nello stesso tempo imprescindibile di fronte alle sfide poste oggi ai cristiani, ma anche particolarmente raccomandata, anzi persino favorita dagli sviluppi del pensiero teologico sulla scorta del Concilio Vaticano II e del personalismo filosofico. E' questa la tappa della riflessione che ora ci attende.

2. Il mistero e l'analogia

In primo luogo credo sia del tutto appropriato riferirsi alla famiglia come ad un "mistero". Con questo termine non si intende affatto indicare qualcosa di irrazionale e di inconoscibile. Piuttosto mistero qualifica ciò che appartiene ad una sfera di intimità personale e può dunque essere conosciuto per una rivelazione: un segreto profondo e personale che si dischiude solo nel contesto dell'amicizia¹⁴. In tal senso il personalismo rivendicava il mistero come carattere proprio di ciò che appartiene alla dimensione personale dell'esistenza. Lungi dal significare inconoscibilità e indicibilità, il mistero esprime dunque una modalità specifica di conoscenza, che urge il superamento dell'orizzonte razionalistico e invita a concepire la ragione come apertura alla realtà secondo la totalità dei suoi fattori.

Lo sviluppo recente di una teologia dell'amore, ha potuto parlare di "mistero nuziale": nell'unione personale e feconda dell'uomo e della donna si manifesta e si comunica una verità fondamentale circa quell'amore originario che è alla fonte stessa dell'essere e che si riflette in ogni amore umano e addirittura in ogni forma di vita e di essere creato. In effetti nella rivelazione biblica, tanto dell'antico che del nuovo testamento, il fatto inesprimibile: l'amore di Dio per gli uomini, trova la sua modalità espressiva proprio nel vocabolario del matrimonio e della famiglia umani. Quella di cui stiamo parlando è dunque ben più di una semplice metafora: è una vera "analogia interiore e profonda"¹⁵.

In forza del principio analogico, la sacramentalità del matrimonio non si aggiunge quindi in maniera estrinseca all'esperienza umana dell'amore tra un uomo e una donna, ma piuttosto si innesta nella sua natura più intima. Nel sacramento, il dono della creazione diventa grazia di redenzione, restaurando la capacità comunicativa ed espressiva dell'amore umano.

3. Fondamento trinitario e antropologia di comunione

Sulla linea dell'analogia, si è spinto molto avanti il magistero di Giovanni Paolo II, che non solo nella *Familiaris consortio*, ma anche e soprattutto nella *Lettera alle famiglie* del 1994, ha parlato della famiglia come "immagine della Santissima Trinità": «il modello originario della famiglia dev'essere ricercato in Dio stesso, nel mistero trinitario della sua vita» (n. 6). Va notato che quest'idea è tutt'altro che scontata. Contro di essa si registra una lunga tradizione, che ha la sua origine autorevole niente meno che in Sant'Agostino, il quale nel *De Trinitate* vi

¹⁴ Cfr. J.J. Pérez-Soba, El misterio de la familia, in Pérez-Soba, *El corazón de la familia*, Madrid 2006, 147-171.

¹⁵ J. Ratzinger, Matrimonio e famiglia nel piano di Dio, in AA.VV., *La "Familiaris consortio"*, Città del Vaticano 1982, 77-88. Si veda anche il più recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede su *La collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 maggio 2004, II, 9.

si oppone esplicitamente, dichiarandola poco fondata, strana e addirittura sbagliata, a partire dall'argomento dell'impossibilità che le tre ipostasi che costituiscono la famiglia umana: uomo, donna e bambino, possano effettivamente realizzare tra di loro quell'unità autentica e sostanziale che è necessario affermare in Dio¹⁶.

Il superamento dell'obiezione passa attraverso una rigorosa riflessione di antropologia teologica che, sulla scorta del personalismo sappia cogliere il costitutivo carattere relazionale dell'essere umano come parte dell'"*imago Dei*" creaturale¹⁷. Il fondamento scritturistico è dato dall'esegesi contemporanea che vede nella differenza uomo-donna, sviluppata nel racconto di tradizione sacerdotale di *Gen* 2, 18-24 (creazione della donna dall'uomo), la chiave interpretativa di *Gen* 1, 26-27 (l'uomo creato ad immagine di Dio). Ciò permette non solo di intendere la relazionalità come dimensione costitutiva dell'immagine divina nell'essere umano, ma addirittura di vedervi inclusa la stessa differenza uomo-donna, che di questa relazionalità è la forma fondante e originaria. Questa originale tesi sviluppata da *Mulieris dignitatem*, n. 6, permette di dare all'analogia familiare della Trinità un solido fondamento biblico e teologico¹⁸.

La *communio personarum* si rivela dunque come il fattore comune tra la realtà profonda della famiglia e il mistero della Santissima Trinità¹⁹. Qui l'analogia non è arbitraria, proprio perché è fondata in una previa catalogia, cioè sulla luce che la rivelazione della vita intima di Dio come comunione di persone getta sul senso della realtà familiare, permettendo di coglierne la destinazione ultima.

Ciò permette di aprire lo spazio ad un'antropologia trinitaria. Nell'infinita differenza tra le persone divine, che sono relazioni perfette e sussistenti, e le persone umane che sussistono per il dono dell'esistenza da parte del Creatore e, a partire da questo primo rapporto fondante, si aprono alle relazioni con gli altri, l'analogia si fonda sull'essere stesso delle persone umane chiamate alla comunione. Così come le tre persone divine sono tra loro distinte e vivono sempre l'una con l'altra, l'una per l'altra e l'una nell'altra, così anche le persone umane, create a immagine di Dio, sono diverse le une dalle altre, ma possono vivere e realizzarsi solo nella comunione e nella continua relazione reciproca²⁰.

4. Il corpo e la Chiesa

A partire da questo fondamento trinitario si può comprendere adeguatamente anche la dimensione ecclesiologicala della famiglia cristiana. Ci imbattiamo qui in un tratto originale del magistero di Giovanni Paolo II, significativo sia dal punto di vista del contenuto

¹⁶ Sant'Agostino, *La Trinità*, XII, V, 5, in *Opere di Sant'Agostino* (a cura di A. Trapè), vol. IV, Roma 1973, 468-471.

¹⁷ Al riguardo: L. Gendron, *Mystère de la Trinité et Symbolique familiale*, Roma 1975; M. Ouellet, La famiglia immagine della Trinità, in, Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004, 33-55.

¹⁸ Cfr. Scola, L'Imago Dei e la sessualità umana, in Scola, *Il mistero nuziale. 1: Uomo - Donna*, Roma 1998, 43-61.

¹⁹ Cfr. Ouellet, *Divina somiglianza*, cit., 51, che rimanda a *Mulieris dignitatem*, n. 8.

²⁰ Per le linee fondanti un'antropologia trinitaria, si vedano gli scritti di K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996; Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria, in *Nuova umanità* 6 (1984), 3-31. Questa idea è stata recentemente riproposta da papa Benedetto XVI nella Catechesi di mercoledì 25 novembre 2009, dedicata a Ugo e Riccardo di San Vittore, additando la Trinità come fondamento e modello di comunione nei rapporti umani, a partire dalla famiglia.

che del metodo. La specificità della missione della famiglia cristiana, in particolare nella sua relazione alla missione della Chiesa, consiste nel fatto che la comunione delle persone è intrinsecamente collegata alla dimensione della corporeità.

E', a questo punto, decisivo lo svolgimento di una "teologia del corpo" sulla scorta del magistero delle Catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano nel piano divino (1979-1984)²¹. L'originale metodo di riflessione di queste Catechesi consiste nel realizzare una circolarità ermeneutica tra esperienze umane originarie (solitudine originaria, unità originaria e nudità originaria) e rivelazione biblica²²: infatti il disegno del "principio", per cui Dio Creatore li volle "maschio e femmina", non è solo rivelato nelle Scritture, bensì impresso nel corpo e nel cuore di ogni uomo e di ogni donna, come una vocazione all'amore. Cristo Redentore, d'altra parte è il vero Principio, alla luce del quale la verità umana dell'esperienza e la verità teologica della creazione trovano la loro definitiva chiarificazione²³.

Nella ricerca dell'esperienza originaria dell'amore emerge in primo luogo l'attenzione alla realtà del corpo, che viene definito "sacramento primordiale" o anche "sacramento della persona", segno visibile della realtà invisibile della persona²⁴. Non si tratta di un approccio realizzato col metodo della scienza empirica, né col metodo della metafisica, ma piuttosto con l'attitudine fenomenologica, che coglie il corpo a partire dal vissuto del soggetto²⁵.

Il corpo umano è anzitutto il luogo dell'apertura alla realtà, anzi il luogo dell'ospitalità della realtà, che toccando l'essere umano lo interpella e lo provoca, a partire da quella singolare suggestione che la realtà dell'altro comporta in forza della differenza sessuale. La percezione erotica fa risvegliare il soggetto a se stesso, proprio perché gli fa aprire gli occhi sull'altro secondo una modalità specifica: non come una cosa che sta di fronte, ma come un'alterità che mi appartiene, perché mi è connaturale, che è "per me"²⁶. La differenza sessuale, connotando il corpo come maschile e femminile, apre alla dimensione sponsale di un dono di sé totale e definitivo, orientato alla feconda trasmissione della vita. La teologia di Giovanni Paolo II apre così il rapporto uomo/donna alla dimensione simbolica e permette il suo orientamento intrinseco verso il livello sacramentale, senza separazione e senza confusione.

La venuta di Cristo in un corpo umano porta a compimento, redimendo dal ripiegamento e dalla chiusura provocate dal peccato, la vocazione comunionale del corpo, che si realizza nella Chiesa, suo Corpo mistico. La Chiesa è infatti quella comunione delle persone, che viene resa possibile proprio dal dono di Cristo nel suo stesso corpo. L'Eucaristia è il punto di articolazione tra corpo di Cristo donato sulla croce e il corpo della Chiesa, che vive nella storia. Essa è anche la fonte della comunione delle persone nella famiglia, mediante il sacramento del matrimonio. Il sacramento dell'unica e irripetibile donazione di Cristo nel suo vero corpo storico rende possibile la *communio* del corpo ecclesiale e della famiglia, piccola Chiesa domestica.

²¹ Giovanni Paolo II, "Uomo e donna lo creò". *Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985; C. Anderson/ J. Granados, *Called to Love. Approaching John Paul II's Theology of the Body*, New York 2009; L. Melina, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Siena 2009.

²² Cfr. Giovanni Paolo II, "Uomo e donna lo creò", cit., IV, 40-43.

²³ Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 53.

²⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, "Uomo e donna lo creò", cit., XIX, 90; LXXXVII, 345.

²⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, "Uomo e donna lo creò", cit., XVIII, 87.

²⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, 222-261.

Il grande teologo tedesco del sec. XIX, Matthias J. Scheeben ebbe a dire: «Il matrimonio è una “chiesa nella carne”»²⁷. Affermazione ardita, forte, ma vera e ben riflettuta nella luce dei disegni e delle opere di Dio. In effetti, se la Chiesa è il Corpo di Cristo ed è *Communio personarum*, che manifesta la somiglianza con la divina comunione della Santissima Trinità, allora il matrimonio è il sacramento in cui l'unione dei corpi degli sposi esprime e realizza quella comunione delle persone, che è il tempio in cui si celebra il culto spirituale a Dio. Tutto ciò conduce a concepire e vivere la realtà del matrimonio in una prospettiva sacramentale, cominciando a vedere nello sposo umano l'immagine di Cristo Sposo.

Se non solo il momento della celebrazione, ma tutta la vita coniugale è segno sacramentale della carità di Cristo per la Chiesa, sua Sposa, allora essa si carica di una sorprendente positività e bellezza. Come afferma Giovanni Moiola: «L'azione di Cristo verso i due coniugi, precisamente in quanto coniugi, si ordina in modo stabile a passare attraverso la loro persona e il loro reciproco amore. Questo fa sì che tra i due si ponga un ordine oggettivo stabile di rapporti per la salvezza: ognuno di essi, infatti, è consacrato alla salvezza dell'altro in quanto coniuge, perché per suo mezzo Cristo ha stabilito di comunicare all'altro la carità coniugale»²⁸.

5. Comunità cristiana e comunità familiare

Possiamo così riflettere sul rapporto vitale tra comunità cristiana, generata dal battesimo e alimentata dall'Eucaristia, e comunità familiare, fondata sul sacramento del matrimonio. Se il sacramento del matrimonio, donando la carità coniugale, permette di edificare la Chiesa nella carne, la famiglia che ne consegue è “piccola Chiesa domestica”, dove i rapporti tra gli sposi, tra genitori e figli, tra parenti sono illuminati dal dono sacramentale della grazia e sono orientati a costruire una comunità di amore, di vita e di culto a Dio.

L'analogia tra la *communio* trinitaria e la famiglia umana, che rappresenta l'ideale nel piano originario di Dio, può di fatto realizzarsi nella storia concreta solo mediante un incontro sacramentale con Cristo nella Chiesa e mediante una conversione continua a Lui. La famiglia non è in se stessa una realtà salvifica: è realtà umana complessa e drammatica, segnata da fragilità, tensioni e contraddizioni, che ha bisogno di essere salvata: essa riceve “da fuori”, cioè dalla grazia sacramentalmente comunicata dalla Chiesa Madre, ciò di cui vive. La possibilità di essere effettivamente una comunione di persone, in cui circola la carità divina, proviene alla famiglia umana dal volgersi penitente verso il suo Signore, che la lava da ogni peccato e la nutre col suo corpo e il suo sangue (cf. *Ef* 5, 25-33).

La Chiesa, che nasce dall'alto a partire dalla grazia della fede e dall'ascolto fattivo della Parola di Dio è una famiglia nuova, che non può in nessun modo ricondursi ad una semplice somma di famiglie umane, perché il principio che le dà origine viene dall'alto e non dalla carne e dal sangue. E' stato giustamente segnalato che occorre evitare un «addomesticamento della fede e una familiarizzazione della Chiesa»²⁹. Il dinamismo

²⁷ Cfr. per la citazione attribuita a Scheeben: A. Kriekemans, *Preparazione al matrimonio e alla famiglia*, Milano 1959, 93.

²⁸ Al riguardo: G. Moiola, *La spiritualità familiare. Frammenti di riflessione*, Milano 2008, 28.

²⁹ F.G. Brambilla, *Famiglia “Chiesa domestica” e Chiesa “famiglia di Dio”*, in Brambilla, *Cinque dialoghi su matrimonio e famiglia*, Milano 2006, 101-138.

missionario del Vangelo assume la famiglia, la trasforma in comunione di persone e in cellula di vita cristiana, proprio orientandola oltre se stessa verso il Regno, in quella comunità nuova che è la Chiesa. Ma proprio così, nella prospettiva del Regno, si spalanca anche per la famiglia un orizzonte di pienezza ulteriore, che già inizia nella vita terrena: un'intimità che va oltre la sessualità, una paternità e maternità che superano i limiti della fecondità naturale.

6. Carità pastorale e carità coniugale

Possiamo ora mettere a fuoco i contenuti della spiritualità coniugale. Se i Padri del Concilio hanno valorizzato molto e con affermazioni innovative il tema dell'amore³⁰ e se hanno saputo indicare anche nella vita coniugale un cammino verso la santità³¹, in realtà non poterono sviluppare per gli sposi cristiani un concetto analogo a quello di carità pastorale, che avevano innovativamente coniato per i sacerdoti.

Ci vorrà Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* (1981) per parlare finalmente di "carità coniugale". Si tratta di un'autentica novità, alla cui base sta il ricco insegnamento delle sue *Catechesi del mercoledì* sulla teologia del corpo. In effetti egli afferma con accento e linguaggio nuovo: «L'amore coniugale raggiunge quella pienezza a cui è interiormente ordinato, la carità coniugale, che è *il modo proprio e specifico* con cui gli sposi partecipano e sono chiamati a vivere la carità stessa di Cristo che si dona sulla Croce» (n. 13). In essa la partecipazione nello Spirito alla vita di Cristo «comporta quella totalità in cui entrano tutte le componenti della persona: richiamo del corpo e dell'istinto, forza del sentimento e dell'affettività, aspirazione dello spirito e della volontà». Essa mira ad una unità profondamente personale, che mediante l'unione nella carne e al di là di essa conduce ad essere «un cuor solo e un'anima sola».

Come dunque integrare la dimensione corporea dell'amore nella carità e nella prospettiva della santità? Due pericoli contrapposti possono minacciare un'autentica spiritualità coniugale: quello di una spiritualizzazione banale, in cui la condizione per raggiungere la santità è collocata nella dimenticanza del corpo e della dimensione propriamente sessuale della vita coniugale. E poi, il secondo pericolo, di un'ingenua enfattizzazione del corporeo, quasi esso fosse di per se stesso salvifico, che arriva ad un sensualismo mistico, ignorando le esigenze di purificazione e il primato della dimensione personale nell'amore coniugale.

In effetti la coniugalità implica sempre quell'intimità, che si affaccia nel richiamo del corpo e dell'istinto, si presenta come ricca di fascino singolare nell'affetto e nell'esultanza del sentimento e spinge così l'uomo e la donna all'accoglienza dell'altro e al dono di sé, sempre tuttavia attraverso la mediazione del corpo³². Lo Spirito Santo, con la sua presenza trasformante è capace di ordinare e trasfigurare tutta la ricchezza che l'esperienza erotica implica, così che gli sposi non si comunicano l'un l'altro soltanto il proprio amore umano, ma anche ciò che di più prezioso Dio stesso ha comunicato loro, cioè il dono dello Spirito, in

³⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 49.

³¹ Cfr. *Lumen gentium*, n. 41.

³² Cfr. J. Noriega, *Eros e agape nella vita coniugale*, Siena 2008, 38.

un cammino di progressiva crescita nella carità, di dilatazione a ricevere e donare l'amore divino. Si apre qui la strada per una "mistica nuziale", solidamente fondata nella teologia sacramentaria³³.

7. La missione di testimoniare e comunicare l'amore

Abbiamo finora raccolto tutti quegli elementi fondanti che ci premettono di stringere il rapporto tra missione della Chiesa e missione della famiglia.

Appare in piena luce il singolare valore dell'amore sponsale e dell'amore che anima i rapporti nella famiglia cristiana: esso si radica nell'amore originario divino della Santissima Trinità e lo rivela "nella carne" costruendo una comunione di persone. L'amore costituisce il centro stesso dell'annuncio cristiano: «Dio è amore»: non si tratta di un'idea filosofica, ma dell'adesione di fede ad un evento storico: «Abbiamo creduto all'amore di Dio» (*I Gv* 4, 16).

L'amore è il cuore dell'analogia con la Santissima Trinità ed anche il cuore della relazione con la Chiesa, nella mediazione del corpo. Si può cogliere, a questo punto, la missione propria e insostituibile della famiglia cristiana per la vita della Chiesa. «Senza la famiglia la Chiesa non può compiere la sua missione nel mondo», aveva detto Giovanni Paolo II. Ciò è vero se comprendiamo che la famiglia ha la vocazione di testimoniare e comunicare una forma specifica di amore, diversa da altre forme di amore testimoniate da coloro che si trovano in altri stati di vita. Che tipo di amore è dunque chiamata a manifestare la famiglia cristiana?

Si tratta di un amore che passa attraverso la carne del dono coniugale e della generazione della vita. Il gesto supremo dell'agape divina: lo Sposo che si dona in sacrificio sulla croce, viene ripresentato e vissuto nella carne di un rapporto umano, caratterizzato dalla differenza sessuale e simbolicamente fondante ogni altra relazione di alterità. Lo Spirito infuso dal Signore rinnova i cuori e fa diventare i coniugi capaci di amarsi non più solo con un amore umano, ma anche con un amore divino.

Ma la carità coniugale è sorgente di una *caritas parentalis, filialis e fraterna*. I rapporti che vengono dalla carne e dal sangue sono così irrigati dall'amore divino e trasfigurati, in modo da ripresentare la paternità di Colui «da cui prende nome ogni paternità nel cielo e sulla terra» (*Ef* 3, 15), l'obbedienza filiale di Gesù, il perfetto ed eterno bambino teandrico³⁴, e la nuova fraternità che nasce dallo Spirito e che, pur rispettando ed anzi valorizzando la legge della prossimità e della preferenza, è sempre aperta ad accogliere anche chi non ha una famiglia propria³⁵.

³³ Si vedano in proposito i già citati contributi di M. Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma 2004; *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena 2007, che raccolgono il suo insegnamento di teologia sacramentaria del matrimonio presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia di Roma.

³⁴ Cfr. H.U. von Balthasar, *Se non diventerete come questo bambino. Quattro meditazioni cristologiche*, Casale Monferrato 1992, 7-47.

³⁵ Cfr. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Brescia 2005.

La famiglia cristiana è la scuola dove si può apprendere la vocazione all'amore e imparare ad amare, secondo una scansione che ne descrive l'itinerario educativo: *riconoscersi figlio*, facendo memoria del dono originario ricevuto mediante i genitori da Dio stesso; *essere sposi*, maturando la capacità di donare se stessi e di accogliere l'altro come un dono; giungere a *diventare padri e madri*, comunicando generosamente il dono della vita ed educando ad amarlo³⁶. Così essa è luogo della mediazione tra antropologia e fede, spazio cruciale della verifica della convenienza umana del Vangelo, terminale in cui si realizza capillarmente la missione della Chiesa.

Conclusioni

Vorrei concludere con un cenno sull'urgenza particolare della missione della famiglia oggi. Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus caritas est* segnala che c'è stretta connessione tra questione dell'amore e la questione teologica. Il papa segue un'indicazione di Sant'Agostino, mai come oggi attuale. Il grande padre della Chiesa, quasi proseguendo e commentando il salmo 41 con la sua inquietante domanda: «Essi dicono a me tutto il giorno: dov'è il tuo Dio?», offre una via di risposta: «Se vedi la carità vedi la Trinità»³⁷.

La visibilità del mistero intimo di Dio uno e trino è resa possibile dalla vita di carità, che si attua nella Chiesa e nella vita della famiglia cristiana. Così la questione di un amore autentico, animato dalla carità infusa per lo Spirito Santo, acquista valore di testimonianza a Dio: una testimonianza assolutamente urgente, soprattutto in un mondo come il nostro, in cui si va drammaticamente diffondendo una cecità spirituale di fronte alla creazione, come via che permetta di giungere al Creatore, e una cecità intellettuale verso le altre prove della esistenza di Dio.

La Santissima Trinità è da sempre in missione verso l'uomo, per comunicargli quella vita divina che è la carità. Contemplare il mistero della famiglia nella luce del mistero della Trinità e della Chiesa permette di comprendere che nel suo stesso essere la famiglia cristiana è anch'essa sempre in missione verso ogni essere umano, per rivelargli, trasmettergli e permettergli di vivere ciò che è più essenziale per la sua vita: l'amore.

³⁶ In proposito: Melina, *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Venezia 2006, 23-28.

³⁷ Sant'Agostino, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.14. Si veda: Granados: "Vides Trinitatem, si caritatem vides": via del amor y Espiritu Santo en el "De Trinitate" de San Augustin, in *Revista Augustiniana* 43/130 (2002), 23-62.

LA CONCORDE, LE LIANT ENTRE LA FAMILLE ET LA SOCIETE¹

JEAN-YVES BRACHET²

ABSTRACT. Concord - what Keeps Family and Society Connected. Among the many topics which need to be addressed in a particular way when treating this question, the social aspect of the family is of significant importance. Marriage comes into being when the mutual consent to give themselves to each other for their whole lives, is offered between man and woman. But it is not sufficient that man and woman say "yes" to each other, for marriage to come into existence. Another aspect is necessary: that this action may have a social existence and that it may be acknowledged as such in the society where the couple lives. The good of the society and the good of the family are mutually related.

According to Aristotle, and later on according to St. Thomas Aquinas, man is a "political animal" or a "social animal". Therefore, it is not only a question of the individual good of man, but also that of the "whole" of people, which must not be confused with the good of all (which would only mean the sum of the individuals' good). Asking what the goal of society or of the community is, means asking what the "common good" is.

According to St. Thomas, the common good is the virtue of justice and without this form of good there cannot be any concord among people. The peculiarity of St. Thomas' perspective is manifested in the fact that it highlights the connection between the common good and the virtues. Indeed, the common good consists in the exercise of the virtues by the members of a community as members of this community. This approach in understanding the concept of the common good is certainly different, but not opposed, to the one that has already become customary today, according to which the common good comprises the whole of social-life conditions which allow persons, families and groups to fulfil themselves better and more easily.

The common good refers not only to the good of the society, but also to the good of the particular communities within society, among which the family is the first and the most fundamental one. Since virtues, according to St. Thomas, are integrated within charity, it is simply impossible to strive to achieve family-concord without striving to achieve also the good of society. Conversely, working to achieve the common good of the society cannot be accomplished without also working for the good of the family.

Keywords: common good, concord, family, marriage, justice, society

REZUMAT. Concordia, liantul familiei și al societății. Printre punctele care merită o atenție specială azi se numără dimensiunea socială a căsătoriei. Căsătoria se naște din consimțământul reciproc liber dintre un bărbat și o femeie care se dăruiesc unul altuia pentru întreaga durată a vieții lor. Dar nu este suficient ca bărbatul și femeia să-și spună „da” unul

¹ Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II” per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14-15 octombrie 2011.

² Profesor Universitatea Sapientia (Ungaria) și ITI (Austria), mail: jean-yves.brachet@dominicains.net.

altuia pentru ca să se nască o căsătorie. Mai trebuie ca acest act să aibă o dimensiune socială și să fie recunoscut ca atare de societatea în care trăiesc. Binele societății este legat de cel al familiei și invers.

Omul este, potrivit definiției lui Aristotel reluate de sf. Toma, un „animal politic” sau un „animal social”. În consecință nu se mai pune doar problema binelui individual al omului, ci și a binelui ansamblului oamenilor, a binelui „întregului”, care nu trebuie confundat cu binele tuturor, care ar consta în ultimă instanță în suma binelui individual al fiecăruia. A te întreba asupra scopului societății sau al comunității înseamnă să te întrebi asupra a ceea ce se numește „binele comun”.

Pentru sf. Toma, binele comun este dreptatea și fără el nu există concordie. Punctul de vedere al sf. Toma prezintă particularitatea că insistă asupra legăturii binelui comun cu virtuțile. El constă într-adevăr în exercitarea virtuților de către membrii unei comunități tocmai ca membri ai acestei comunități. Această abordare, desigur, este diferită față de modul deja obișnuit de a aborda problema binelui comun pentru care binele comun cuprinde ansamblul condițiilor vieții sociale care permit oamenilor, familiilor și grupurilor să se împlinească mai deplin și mai ușor, dar nu i se opune.

Binele comun se referă nu numai la binele societății, ci și la binele comunităților particulare din sânul societății, dintre care familia est cea dintâi și cea fundamentală. În măsura în care, cum spune sf. Toma, virtuțile sunt cuprinse în caritate, este pur și simplu imposibil să lucrezi pentru o veritabilă concordie familială fără să lucrezi în același timp pentru binele societății. Invers, a lucra într-adevăr pentru binele comun al societății nu se poate face fără a lucra în același timp pentru binele familiei.

Cuvinte cheie: binele comun, concordie, familie, căsătorie, dreptate, societate

1. La famille, de quoi parle-t-on?

Celui qui veut parler de la famille doit aujourd'hui plus encore qu'hier, préciser de quoi il entend parler. En effet des expressions comme «familles monoparentales» ou «familles recomposées» font désormais partie du vocabulaire admis. On peut le regretter, mais il serait irresponsable de fermer les yeux sur cette évolution sémantique, car il s'agit bien d'une évolution sémantique, voir d'une révolution sémantique s'il m'est permis ici de jouer sur les mots. Car une famille n'est fondamentalement jamais monoparentale, il y a toujours un père et une mère, même si l'un ou l'autre est parti ou décédé, même si l'un ou l'autre refuse sa responsabilité de parent. Il y a toujours à l'origine deux parents, un homme et une femme! De même une «famille recomposée» est d'abord la décomposition d'une ou deux familles. (Il n'est évidemment pas question ici de juger – ni les situations qui ont pu conduire à la décomposition d'une famille, ni la qualité de la vie de la «famille recomposée»). L'évolution sémantique tend à isoler la situation donnée à un moment donné de l'histoire. Nous sommes en fait devant une atomisation de la vie qui s'accorde bien avec la culture de l'instantané. Dans ce contexte, vouloir défendre le fondement naturel de la famille risque bien d'être un combat perdu d'avance, car il contient – du strict point de vue logique – une pétition de principe: le concept de famille est déjà compris comme impliquant ce fondement et il n'y a évidemment aucun mal à montrer ce qui est déjà présent dans l'hypothèse! Il est donc impossible de faire l'économie d'une réflexion sur le sens donné au mot famille. Il n'y a

pas unanimité sur le concept même de famille. Aussi est-il plus que jamais nécessaire de partir de la « communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple »³.

Il est devenu habituel de parler des familles au pluriel. Au nom de la tolérance il nous faudrait ainsi accepter de mettre sur le même plan des modèles familiaux différents : la famille hétérosexuelle classique, la famille monoparentale, la famille recomposée, sans parler de la famille homosexuelle. Mais quelques remarques s'imposent :

- Outre qu'empêcher la discussion au nom de la tolérance est déjà un manque flagrant de tolérance, il s'agit en premier lieu de savoir de quoi on parle. Que met-on sous le terme de « famille » ? Il y a quelques années j'ai osé demander à un haut fonctionnaire du Conseil de l'Europe ce que ledit Conseil mettait sous ce nom de famille. Il m'a répondu : « tout » ! La réponse a, il faut le reconnaître, le mérite de la clarté, mais elle laisse voir que, d'emblée, les questions fondamentales ne sont pas abordées, voire elles sont soigneusement mises de côté. La raison en est simple : il s'agit en effet de prendre en compte la réalité en se gardant d'apprécier moralement la situation et en respectant une approche factuelle quantitative. Nous touchons la difficulté bien réelle de l'articulation entre l'éthique et le politique.

- On ne saurait laisser le vocabulaire évoluer sans un minimum d'esprit critique. Les glissements ne sont en effet pas que sémantiques, ils correspondent à une inflexion de la pensée. Une telle inflexion peut être antérieure à l'évolution des termes, mais elle peut aussi être postérieure. Autrement dit il n'est pas sûr que le vocabulaire se contente de suivre la pensée, il peut aussi chercher à la faire évoluer, pour le meilleur ou pour le pire. Le changement de vocabulaire ne permet pas tant une meilleure appréhension du passé qu'une appréciation du présent.

- En effet, des expressions comme « famille monoparentale » ou « famille recomposée » ne sont pas neutres. Il n'existe pas de famille monoparentale, même s'il existe des situations monoparentales. L'enfant reste l'enfant de son père et de sa mère. Il en va de même pour les situations recomposées : l'enfant d'un premier mariage ne se retrouve pas dans une famille recomposée, mais dans une famille décomposée et dans une situation recomposée. Sa propre famille est éclatée, avec son père d'un côté et sa mère d'un autre ! Il ne s'agit pas – et je le répète avec force – de qualifier moralement les situations, mais on peut tout de même souligner que le vocabulaire se place ici résolument du côté des adultes et ne tient pas compte de la situation de l'enfant. Certains parlent alors de foyer monoparental : le foyer, qui renvoie au regroupement géographique est effectivement monoparental, mais l'enfant a toujours deux parents.

- Dans son livre, « De chair et de parole », Xavier Lacroix fait remarquer que parler de famille hétérosexuelle est déjà une inflexion de langage et de pensée. Il souligne qu'il conviendrait de parler de famille hétérosexuée. La nuance peut paraître subtile, en fait elle est de taille, car elle revient à souligner que la différence des sexes, inscrite dans le corps, est essentielle. Consciemment ou non, ceux qui parlent de familles hétéro- ou homosexuelles tendent à les mettre sur le même plan et à ne voir dans la différence sexuelle qu'une différence acquise. C'est la même ligne de pensée qui veut promouvoir le langage inclusif, derrière de bonnes intentions. Car la question n'est pas uniquement de favoriser un langage qui ne porte pas d'inégalités entre hommes et femmes – encore conviendrait-il de souligner

³ GS 48.

que ce n'est pas tant le langage qui porte les inégalités que la pensée de ceux qui l'utilisent – mais bien de promouvoir un mode de pensée pour lequel la dimension masculine ou féminine est seulement accidentelle – dans la ligne de l'affirmation de Simone de Beauvoir selon laquelle on ne naît pas femme mais on le devient –. Il est sûr que l'éducation va aller dans le sens de la féminité ou de la masculinité, mais celles-ci demeurent fondamentalement des données de la nature, pas des constructions culturelles !

- Car derrière ces considérations de langage se cachent des dissociations : dissociation entre sexe et genre, entre spirituel et corporel, entre paternité et parentalité, entre parentalité et conjugalité... Si on éprouve le besoin de créer de nouveaux mots, comme «parentalité», c'est bien pour s'affranchir de la signification véhiculée par les mots utilisés jusqu'alors, comme «paternité». Bien sûr il manque en français un mot pour désigner ensemble la paternité et la maternité, mais le mot parentalité prend une tout autre signification.

- On parle aussi de modèles. Ce langage est celui de la sociologie. Celle-ci nous est sans aucun doute précieuse en ce qu'elle donne une analyse descriptive de la réalité, mais elle ne suffit pas à estimer éthiquement ou moralement les situations. En outre parler de modèle implique déjà une perception partielle de la réalité. Pour ma part je me refuse à considérer la famille fondée sur le mariage fécond comme un simple modèle. Je me suis entendu reprocher il n'y a pas si longtemps de parler de «la» famille au singulier, alors qu'il aurait fallu, d'après mon interlocuteur, parler «des familles» au pluriel. Il y a là confusion entre les formes que peuvent prendre la vie familiale et ce qui constitue la famille, voire même entre des formes de vie commune qui n'ont plus grand chose à voir avec la famille et la famille ! Pour autant il faut reconnaître qu'il y a une certaine ambiguïté dans l'expression «famille classique» parfois utilisée. Il ne s'agit pas de revenir à la manière dont nos aïeux concevaient la vie familiale, mais bien de revenir à ce qui constitue la famille.

- J'ai pris le soin à plusieurs reprises de préciser que ces quelques considérations ne sont pas morales au sens où elles impliqueraient directement un jugement positif ou négatif sur telle situation. Il serait plus juste sans doute de dire que ces considérations sont morales en ce qu'elles impliquent un jugement sur les situations, mais elles n'impliquent aucune condamnation des personnes qui pensent et vivent autrement. Le respect des personnes et de leurs opinions me semble être une valeur absolue, mais cela ne veut pas dire qu'il ne serait plus permis ni légitime d'apprécier moralement les formes de vie et qu'il faudrait adopter une attitude d'indifférence morale à l'égard de toutes les formes de vie et de tous les modèles proposés.

Ces quelques considérations ne sont pas que préliminaires. Elles ont pour but de souligner quelques points essentiels en assainissant l'usage des mots. Les mots renvoient à des concepts, comme le disait déjà Aristote, et les changements opérés dans le vocabulaire et son usage tendent à modifier la pensée.

2. Famille et société: la dimension sociale du mariage

Parmi les points qui méritent une attention particulière aujourd'hui, il faut compter la dimension sociale du mariage. Celui-ci naît du consentement mutuel d'un homme et d'une femme qui se donnent l'un à l'autre pour toute la durée de leur vie. Une telle approche semble aujourd'hui aller de soi si l'on se réfère au libre choix des deux, mais il faut bien

reconnaître qu'il n'en a pas toujours été ainsi et qu'aujourd'hui encore, dans certaines cultures, ce n'est pas encore la règle commune. Cette individualisation du mariage a quelque chose de juste et d'heureux si l'on considère la nécessaire liberté de ceux qui s'engagent, mais elle présente aussi des risques quant à la compréhension du mariage, car si les futurs époux sont bien libres de se marier, ils ne le sont pas de déterminer ce en quoi consiste le mariage! La liberté porte sur la volonté de s'engager, pas sur la nature de ce à quoi ils s'engagent (analogiquement, chacun est libre de s'inscrire ou non à un club de football, il ne lui revient pas pour autant de déterminer les règles du football: s'il veut prendre la balle avec les mains, il s'est trompé de sport!) C'est ainsi que l'individualisation du mariage déforme la réalité même de celui-ci lorsque les protagonistes se coupent de la société et ne voient dans leur union qu'une réalité relevant strictement de leur volonté tant dans sa naissance que dans son contenu! L'accent mis sur la liberté des conjoints ne doit cependant pas faire oublier le rôle de la société dans la naissance du lien conjugal: un échange privé de consentement au fond d'une grange dans une meule de foin n'a pas, on peut le concevoir aisément, la même signification que ce même échange devant témoins à la mairie, même s'il peut avoir une intensité subjective semblable! Le fait est peut-être plus difficile à saisir et à accepter dans une société qui tend à exacerber la liberté individuelle et à diminuer la dimension proprement sociale. Il ne suffit donc pas à l'homme et à la femme de se dire «oui» l'un à l'autre pour que naisse leur mariage. Il faut encore que cet acte ait une portée sociale et soit reconnu comme tel par la société dans laquelle ils vivent. Il y a un «passage obligé» par un rite social – pour nos sociétés: le mariage civil à la mairie (Il est légitime, mais c'est déjà une autre question, de se demander quelle est la portée réelle de la cérémonie à la mairie, non parce qu'elle ne serait pas importante – elle a au contraire un rôle essentiel – mais parce que les propriétés de l'acte posé à la mairie ne rejoignent pas les éléments essentiels du mariage naturel. En particulier, l'indissolubilité n'est pas tenue pour une propriété essentielle et l'ouverture à la vie n'est pas considéré comme constitutif du mariage: un refus absolu d'enfants n'empêche pas de se marier à la mairie.). Bien plus c'est la société, par son représentant et à travers un rite, qui fait que les conjoints sont légitimement unis. Il semble bien que dans toute civilisation, il y ait un rituel particulier du mariage (intervention du père de famille, introduction dans la chambre nuptiale ou tout autre rite) qui assure précisément ce caractère social, au prix parfois d'un obscurcissement de la place des époux eux-mêmes et de leur choix propre. Le rôle de la société dans la naissance du lien conjugal est aussi à l'origine des exigences et de la responsabilité de la société quant à la famille. Dit autrement, la privatisation du lien conjugal à travers un mépris du mariage civil, conduirait à dédouaner la société de sa responsabilité à l'égard des familles.

Tout se passe pourtant comme si la distinction entre privé et public n'était plus adéquate. Car les jeunes qui vivent ensemble revendiquent un choix qui est le leur – un choix privé –, mais ils veulent aussi immédiatement que ce choix privé soit accepté par la société, c'est-à-dire qu'il soit public. Ainsi, la ligne de partage ne se situe plus entre privé et public, mais entre public et social, dans la mesure où la publicité que l'on veut donner à un choix privé n'implique pas l'acceptation de toutes les exigences sociales du mariage, quand elle ne veut pas ouvertement s'en affranchir! Cela pourrait bien expliquer la séduction d'union moins contraignantes entre personnes pourtant aptes à se marier. Il semble que l'engagement fasse peur, mais cela n'est pas propre au mariage. Nous en arrivons par là à un autre point: le mariage est une réalité sociale non seulement par son contenu, mais aussi par l'engagement des fiancés!

Une première raison de cette dimension sociale de l'engagement est assurément la possibilité d'avoir des enfants et l'exigence de leur donner l'existence sociale à laquelle ils ont droit. Mais la fidélité comme aussi la durée s'en trouvent renforcées dès lors que l'engagement a été pris en prenant la société à témoin. A cet égard la dimension sociale de l'engagement rejoint la détermination sociale du contenu du mariage. L'amour de l'homme et de la femme qui s'engagent relève – ou devrait pouvoir relever – de leur seul choix personnel. Leur volonté de s'engager est donc bien personnelle, mais cela ne veut d'aucune manière dire que l'engagement ne revêt pas de dimension sociale. L'engagement est le fruit d'une décision personnelle, mais il implique une dimension sociale. La dimension sociale de l'engagement repose fondamentalement sur l'ouverture à la vie. Cette ouverture à la vie est requise explicitement par l'Eglise. Du point de vue strictement civil, il suffira qu'elle soit possible. La société ne peut en effet survivre que par la procréation. Ainsi, une société qui non seulement ne promeut pas une politique familiale favorable, mais favorise au contraire un climat hostile à la famille court au suicide. La société ne peut évidemment pas légiférer sur l'amitié entre deux personnes, mais elle peut – et doit – intervenir pour la défense de la famille et des membres de la famille, sans pour autant que le droit familial se réduise au droit des personnes présentes dans la famille. Le bien de la société est lié à celui de la famille et réciproquement.

Puisque “le Créateur a fait de la communauté conjugale l'origine et le fondement de la société humaine”, la famille est devenue la “cellule première et vitale de la société”.⁴

La famille a des liens organiques et vitaux avec la société parce qu'elle en constitue le fondement et qu'elle la sustente sans cesse en réalisant son service de la vie : c'est au sein de la famille en effet que naissent les citoyens et dans la famille qu'ils font le premier apprentissage des vertus sociales, qui sont pour la société l'âme de sa vie et de son développement.

Ainsi donc, en raison de sa nature et de sa vocation, la famille, loin de se replier sur elle-même, s'ouvre aux autres familles et à la société, elle remplit son rôle social.⁵

Le pape Jean Paul II souligne toutefois que la dimension sociale ne saurait se réduire au seul aspect de la procréation, même si celle-ci est un aspect premier et essentiel.

Le rôle social de la famille ne peut certainement pas se limiter à l'oeuvre de la procréation et de l'éducation, même s'il trouve en elles sa forme d'expression première et irremplaçable.

Les familles, isolément ou en associations, peuvent et doivent donc se consacrer à de nombreuses œuvres de service social, spécialement en faveur des pauvres et en tout cas des personnes et des situations que les institutions de prévoyance et d'assistance publiques ne réussissent pas à atteindre.

La contribution sociale de la famille a son originalité qui gagnerait à être mieux connue et qu'il faudrait promouvoir plus franchement, surtout au fur et à mesure que les enfants grandissent, en suscitant le plus possible la participation de tous ses membres.

Il faut à cet égard souligner l'importance toujours plus grande que revêt dans notre société l'hospitalité sous toutes ses formes, en tenant simplement ouverte la porte de sa maison et, mieux encore, de son cœur aux besoins de nos frères, ou en allant jusqu'à

⁴ AA 11.

⁵ FC 42.

s'engager concrètement pour assurer à chaque famille le logement dont elle a besoin comme milieu naturel qui la protège et la fait grandir. Et par-dessus tout la famille chrétienne est appelée à écouter la recommandation de l'Apôtre: "Soyez avides de donner l'hospitalité" (Rm 12,13), et donc à pratiquer, à la suite du Christ et avec sa charité, l'accueil de nos frères démunis: "Quiconque donnera à boire à l'un de ces petits rien qu'un verre d'eau fraîche, en tant qu'il est un disciple, en vérité, je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense" (Mt 10,42)

Le rôle social de la famille est appelé à s'exprimer aussi sous forme d'intervention politique: ce sont les familles qui en premier lieu doivent faire en sorte que les lois et les institutions de l'Etat non seulement s'abstiennent de blesser les droits et les devoirs de la famille, mais encore les soutiennent et les protègent positivement. Il faut à cet égard que les familles aient une conscience toujours plus vive d'être les "protagonistes" de ce qu'on appelle "la politique familiale" et qu'elles assument la responsabilité de transformer la société; dans le cas contraire, elles seront les premières victimes des maux qu'elles se sont contentées de constater avec indifférence. L'invitation du Concile Vatican II à dépasser l'éthique individualiste concerne donc aussi la famille en tant que telle.⁶

La nécessité de défendre le mariage civil tient fondamentalement au respect de l'autonomie légitime de l'ordre naturel et des autorités civiles légitimes. Cette nécessité se fait plus pressante dans une société qui pratique de fait, sinon de droit, une séparation de l'Etat et de l'Eglise dans la mesure où une telle séparation peut amener un désintéret pour ce qui relève de l'ordre strictement civil. Le mariage civil, dans nos sociétés, fait naître aux yeux de la société civile le lien conjugal entre un homme et une femme qui choisissent librement de s'engager dans le mariage. Il importe de ne pas considérer le mariage civil comme une situation moindre par rapport à un mariage sacramentel, ce que la prédominance de la religion catholique ou orthodoxe avait pu favoriser, mais de rappeler que le mariage est d'abord une réalité naturelle et que le sacrement de mariage – unique en ce sens parmi les sacrements – élève au rang de sacrement une réalité naturelle. C'est pourquoi il convient tout particulièrement de veiller à ce que le mariage civil soit effectivement porteur des éléments essentiels du mariage naturel.

3. Concorde, famille et société

Les limites de cette intervention m'obligent à aller vite, mais je ne peux faire l'économie de quelques réflexions sur le bien, à la lumière de saint Thomas d'Aquin.

L'homme est, selon la définition d'Aristote reprise par saint Thomas, un «animal politique» ou encore un «animal social». ⁷ Dès lors se pose la question non plus seulement du bien individuel de l'homme, mais aussi du bien de l'ensemble des hommes, du bien «du tout», qu'il ne faut pas confondre avec le bien de tous qui consisterait finalement en la somme des biens individuels. Cela oblige à considérer les hommes dans leur ensemble, et en particulier à souligner que l'ensemble des hommes, la communauté, est autre chose que la somme des personnes qui la composent. S'interroger sur la fin de la société ou de la communauté, c'est se poser la question de ce qu'on appelle le «bien commun». Dans le *Contra*

⁶ GS 30 ; FC 44.

⁷ Cf. Aristote, *Ethique à Eudème* VII 10, 1242a20ss; *Ethique à Nicomaque* I 5, 1097b10; IX 9, 1169b17; *Politique* I 2, 1253a2; III 6, 1278b18).

Gentiles, saint Thomas d'Aquin présente le bien commun comme «la concorde de la société humaine.»⁸ En d'autres lieux, saint Thomas fait consister le bien commun dans la justice.⁹

La notion de «bien commun» implique celle de «bien». Ce qui a été dit du bien doit donc être appliqué à cette notion de «bien commun», en particulier le bien attire et il est inséparable de l'action par laquelle il est atteint. Cela veut tout d'abord dire, *a contrario*, que le bien commun n'est pas quelque chose de second ni quelque chose de produit, mais qu'il a une certaine antériorité sur l'action de ceux qui tendent vers lui, et ensuite qu'il est inséparable de cette action.

Il importe de voir l'articulation entre le bien du tout et le bien des personnes constituant ce tout. Le bien commun est le bien du tout et l'ensemble des personnes concernées constitue une unité formelle. Ainsi, l'ordre du tout est l'ordre de chaque partie en même temps qu'il est l'harmonie du tout. Chaque membre a une opération qui lui est propre mais il y a un bien du tout supérieur au bien de la partie. Ce bien est atteint par l'ordre des opérations de chaque partie en tant précisément que partie. Le bien est connaturel à chaque partie. Le domaine du bien commun est celui de la politique. L'étude du bien commun va donc obliger à considérer la justice légale et la prudence politique. Plus précisément la distinction se fait entre le bien particulier (bien singulier ou bien d'un groupe particulier) et le bien commun (bien de l'ensemble de la communauté politique ou celui de tout groupe intermédiaire). Faut-il privilégier le bien particulier ou le bien commun? La réponse à cette question engendre des manières très différentes de concevoir la vie politique. Mais la manière même de poser la question est peut-être déjà faussée en ce qu'elle semble induire une opposition possible entre les deux. L'expérience montre sans doute une certaine tension entre le bien particulier et le bien commun, mais s'agit-il d'une tension inhérente au lien entre le bien particulier et le bien commun ou bien une tension consécutive à une mauvaise compréhension de ce en quoi consistent le bien particulier et le bien commun? Le bien commun est traditionnellement défini comme «l'ensemble des conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres d'atteindre leur perfection, d'une façon plus totale et plus aisée.»¹⁰ Une telle définition appelle quelques commentaires. Tout d'abord, il n'y est pas question de conditions matérielles! Si d'ailleurs le bien commun était conçu comme un ensemble de conditions matérielles, comme cela est sans doute trop souvent le cas dans la pratique, alors il apparaîtra assez vite qu'une opposition peut naître entre bien particulier et bien commun. Comment en effet ne pas s'insurger contre la soumission d'un bien particulier à un ensemble de conditions matérielles? Mais il n'est pas question, dans la définition, de conditions matérielles, mais bien de conditions sociales, ce qui n'est pas du tout la même chose! Si donc, comme nous allons le voir chez saint Thomas, le bien commun consiste dans l'exercice des vertus par les membres de la communauté politique en tant précisément que membres de cette communauté, alors l'opposition disparaît car il s'agit bien de l'exercice des mêmes vertus qui sont orientées vers le bien de la personne mais aussi, par la justice légale, vers le bien commun. Autrement dit, l'exercice des mêmes vertus conduit au bonheur personnel et à la concorde. Pas de concorde sans bonheur personnel, pas de bonheur personnel plénier sans concorde! Ceci étant dit, pour

⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 7.

⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, Ia IIae, q.19, a.10; *Sententia Ethic.*, Lib.9, l.16, n.10).

¹⁰ *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, 1906, cf. GS 26 et 74.

saint Thomas le bien particulier reste ordonné au bien commun car le bien du tout est supérieur au bien de la partie, le bien du tout n'étant pas la somme des biens particuliers des différentes parties. Si on voit dans le bien commun le bien extrinsèque à la communauté, il consiste en Dieu lui-même, principe et fin de l'univers: Dieu est «de bien suprême et commun de tout l'univers».¹¹ Mais si l'on entend par là ce bien intrinsèque du tout, il s'agit de l'ordre des parties dans leurs rapports les unes aux autres, en tant que cet ordre rend meilleure l'opération de chacune des parties. Nous retrouvons ici la notion de concorde, évoquée par saint Thomas.

L'étude du droit, le *iuris*, éclaire la réflexion sur le bien commun. En effet, le bien commun est au terme des actes de justice, il correspond ainsi au droit, au *iuris*, tel que le présente saint Thomas, pas seulement le droit naturel mais aussi le droit positif. Ce qui est droit relève soit de la nature, dans le cas du droit naturel, soit d'une convention publique, dans le cas du droit positif. Cet état n'existe pourtant pas en dehors des actions justes qui le font naître! En ce sens le bien commun est déterminé par le droit naturel et le droit positif, mais il n'existe effectivement que comme le terme de l'action juste des membres de la communauté politique. Il est à la fois antérieur aux actions, comme la fin est première dans l'ordre de l'intention et de cette manière antérieure à l'action de celui qui tend vers elle, mais il n'a d'existence réelle que comme le terme des actions justes. De même que l'acte moral ne peut s'arrêter à la seule intention, mais demande l'exécution et le repos dans la fin, de la même manière le bien commun ne se réfère pas au seul fait de tendre vers des rapports humains réglés selon le droit naturel et le droit positif, mais renvoie à ces rapports effectivement présents et réalisés: la concorde. Il ressort déjà de cette première approche que le bien commun comme réalisation effective dépend d'une certaine manière de la vertu des membres de la communauté politique.

Pour préciser ce que nous venons de dire, à savoir que le bien commun est au terme d'actes de justice, il nous faut regarder de plus près la justice. Dans le texte déjà cité du *Contra Gentiles*, Saint Thomas fait le lien entre bien commun, justice et concorde. Il est en effet question dans ce texte du bien commun « qui est la concorde de la société humaine. » Plus clairement encore, dans le *Commentaire de L'Éthique d'Aristote*, saint Thomas dit: «Ensuite (1167b9), [Aristote] montre que, chez les dépravés, il n'y a pas de concorde. Il dit que les dépravés ne peuvent pas s'entendre, sauf peut-être un peu, comme aussi ils peuvent un peu être des amis. La raison, par ailleurs, pour laquelle ils ne peuvent pas s'entendre, c'est parce qu'ils veulent avoir à l'excès en tout ce qui est utile, mais faire défaut, c'est-à-dire, avoir moins, dans les travaux qui se font en commun et qu'il presse de réaliser, ou dans des ministères, c'est-à-dire, dans n'importe quel tributs ou services à assurer. Or tant que chacun veut cela pour soi, à savoir, avoir à l'excès en biens et faire défaut en maux, il surveille son prochain et l'empêche d'obtenir ce qu'il désire. Et ainsi, tant qu'on ne sert pas le bien commun qui est la justice, on détruit entre eux la communauté de concorde. Ainsi se produit entre eux de la lutte, pendant que l'un force l'autre à lui servir ce qui est juste, tandis que lui-même ne veut pas rendre justice à l'autre, mais veut avoir à l'excès les biens et faire défaut en maux, ce qui va contre l'égalité de la justice».¹²

¹¹ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, IIIa, q.46, a.2, ad 3.

¹² Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethic.*, lib.9, l.6, n.10.

Sans nous attarder sur l'analyse perspicace et pertinente de saint Thomas, retenons ce qu'il dit du bien commun: il est la justice et sans lui il n'y a pas de concorde. Il convient donc, dans un premier temps, de bien distinguer la justice comme vertu et la justice comme état, le bien commun, qui se trouve au terme, nous l'avons vu, des actes de justice, et sans lequel nulle concorde n'est possible. Plus précisément, il s'agit de la justice légale qui «ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.»¹³ La justice légale se distingue en effet de la justice particulière en ce qu'elle est ordonnée à un bien commun, tandis que la justice particulière est ordonnée à un bien d'une personne privée.¹⁴

Il devient possible de préciser encore ce qui a été dit sur le bien commun. En effet, comme il a été dit plus haut, le bien commun est à comprendre comme l'exercice de la justice. Or il s'agit bien ici de la justice comme vertu générale, laquelle intègre les actes de toutes les autres vertus. Il en ressort que le bien commun est l'exercice des vertus des membres d'une communauté en tant précisément que membres de cette communauté. La difficulté va évidemment consister en ce que tous les hommes ne sont pas vertueux. Au regard de l'Écriture, ils sont même tous pécheurs – rappelons que saint Thomas prend les péchés par opposition aux vertus, pas par opposition aux commandements – ! Remarquons au passage que tous les hommes ne sont pas nécessairement pécheurs tous ensemble et sous le même rapport et qu'une certaine inertie permet de maintenir un ordre objectif dans lequel les justes pourront continuer à édifier le bien commun par les actes de justice qu'ils posent! Si en revanche, comme le dit saint Thomas dans le texte déjà cité du commentaire de l'Éthique d'Aristote, tous les hommes s'avéraient être dépravés, il n'y aurait alors plus de concorde et donc pas de bien commun.

Les développements précédents sur la justice légale et le bien commun montrent la nécessité d'une réflexion sur la prudence politique. Le lien entre les vertus est complexe et tout sauf univoque. Saint Thomas souligne régulièrement la prééminence d'une vertu sur une autre dans un ordre donné. Ainsi la charité est forme de toutes les vertus puisqu'elle les oriente vers la fin ultime surnaturelle. La justice légale, quant à elle, implique toutes les autres vertus en tant qu'elle les ordonne vers le bien commun. La prudence se trouvera donc, sous ce rapport, «soumise» à la justice légale. Mais la prudence a aussi une rôle clé puisqu'elle est la vertu qui permet de trouver le juste milieu des autres vertus. Elle va donc avoir un rôle à l'égard de la justice, laquelle, comme toute vertu, doit se trouver dans un juste milieu entre un excès et un défaut. La justice dont il est question lorsqu'il s'agit du bien commun est la justice générale ou légale, celle qui regarde le rapport à l'autre non comme la simple relation de deux personnes entre elles, mais au sein d'une communauté et impliquant tous les membres de la communauté politique. La prudence est ici la prudence politique, celle de celui qui gouverne et de ceux qui sont gouvernés. La justice ordonnée au bien commun est la justice de chacun des membres de la communauté politique et tous sont appelés à l'exercice des vertus. Il apparaît d'ailleurs clairement que, si cela n'était pas le cas, il n'y aurait pas de bien commun au sens de saint Thomas, et il n'y aurait par conséquent pas de concorde. Il en sera de même pour la prudence: tous les membres de la communauté politique sont appelés à exercer la prudence, et en particulier la prudence qui a en vue le bien commun, la prudence politique.

¹³ Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethic.*, IIa IIae, q.58, a.5.

¹⁴ Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethic.*, lib.5, l.3, n.6.

Ainsi, tout le monde participe au gouvernement. Et parce que tout homme participe au gouvernement, il lui convient de posséder la prudence politique. La prudence se trouve ainsi, dit saint Thomas en reprenant Aristote, chez ceux qui gouvernent à la façon d'un art architectonique (*ad modum artis architectonicae*) et chez ceux qui sont gouvernés à la manière d'un art manuel (*ad modum artis manu operantis*). L'exécution par celui qui est gouverné ne demande pas une obéissance aveugle, mais requiert au contraire une véritable coopération intelligente, d'où la nécessité de la prudence politique chez ceux qui sont gouvernés! Parler de prudence s'oppose d'ailleurs à l'idée d'une «obéissance aveugle et non réfléchie» et gouverner n'implique en aucune façon de diminuer la responsabilité de celui qui est gouverné.

Le lien apparaît ainsi entre la loi, la justice et la prudence. Comme nous l'avons déjà vu, en effet, la fonction principale de celui qui gouverne est d'«instaurer les lois». Dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient, car, dit saint Thomas, le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun. Or ce fait d'ordonner au bien à l'aide de la loi est le propre de celui qui gouverne et relève de la prudence politique. Il s'ensuit que la question du bien commun est inséparable de celle de la justice légale et de la prudence politique. Nous reprenons ainsi ce qui a été dit à propos du bien commun: il ne saurait se réduire à un ensemble de conditions matérielles extérieures à l'homme et à son action, il consiste au contraire dans l'action humaine vertueuse prise comme action d'un membre d'une communauté. Plus précisément il consiste en la concorde existant entre les membres de la communauté et résultant de leur participation vertueuse à la vie de la communauté.

Le bien commun, dit saint Thomas dans le *Contra Gentiles*, est «la concorde de la société humaine.» La concorde, pour saint Thomas, ne se confond pas avec la paix.¹⁵ En effet, la concorde est au niveau politique, tandis que la paix, effet de la charité, implique en plus l'harmonie intérieure. Selon cette précision, en toute rigueur de termes, les hommes politiques se doivent de chercher la concorde: la paix n'est pas de leur ressort en tant qu'elle concerne ce que saint Thomas appelle l'union intérieure des appétits dans la même personne. Très finement, saint Thomas fait d'ailleurs remarquer dans la réponse à la deuxième objection que «de ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne s'ensuit pas qu'il le soit aussi avec lui-même, à moins que tous ses mouvements intérieurs ne s'accordent entre eux.»¹⁶

La conception de saint Thomas présente la particularité d'insister sur le lien du bien commun avec les vertus. Il consiste en effet dans l'exercice des vertus par les membres d'une communauté en tant que membres de cette communauté. Cette approche, assurément, diffère de la manière désormais habituelle d'aborder la question du bien commun pour laquelle le bien commun comprend l'ensemble des conditions de la vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement, mais elle ne s'y oppose pas. Il reste que la compréhension de la notion évolue – et cela n'a rien d'étonnant – dans le sens d'une matérialisation du bien commun: on passe de l'exercice des vertus à un ensemble de conditions de vie sociale. Il s'en faut alors peu pour passer à un ensemble de conditions matérielles. Il n'est pas nécessaire de voir là une approche totalement différente et sans rapport avec celle de saint Thomas. Le Concile, par

¹⁵ cf. Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, IIa IIae, q.29, a.1.

¹⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, IIa IIae, q.29, a.1, ad 2.

exemple, prend soin de préciser dans les lignes qui suivent que «pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité.»¹⁷ Le Concile rejoint ainsi l'approche de saint Thomas à plus d'un égard: le rapport du bien commun avec le gouvernement et le gouvernement d'une seule autorité; l'appel à la liberté et le sens de la responsabilité. Par ailleurs, dans la suite, le Concile prendra soin de prévenir contre toute conception figée du bien commun: celui-ci doit être conçu d'une manière dynamique.

Saint Thomas fonde sa réflexion sur la notion de droit, ou plus exactement de «juste». Le «juste» n'est pas une donnée antérieure aux membres de la communauté politique, mais se trouve dans le rapport à l'autre. Dans cette perspective, le législateur a en vue premièrement le bien commun, c'est-à-dire, au sens de saint Thomas, l'exercice des vertus par les membres de la communauté politique et la concorde qui en est le fruit, et secondairement seulement les conditions qui permettent d'atteindre le bien commun.¹⁸ L'homme contemporain s'attachera plus spontanément à ce second aspect. Or celui-ci n'a de sens que comme condition du premier. Reprendre la pensée de saint Thomas peut aider à fonder de nouveau la conception actuelle du bien commun, comme ensemble des conditions nécessaires à l'accomplissement de chacun, sur la qualité des rapports entre les membres de la communauté politique et la concorde qui en est le fruit. Il est clair qu'une telle conception du bien commun est plus exigeante, moins confortable peut-être, mais, nous le croyons, plus à même de rendre les hommes heureux dans la société qu'ils contribuent précisément à construire par leur propre vie vertueuse. Cette conception doit nécessairement s'accompagner d'un regard renouvelé sur les vertus, conçues non pas comme des contraintes ou une maîtrise de soi, mais comme ces plis et ces habitudes qui permettent de mieux atteindre la fin, qu'il s'agisse de la fin personnelle de chaque homme, à savoir Dieu contemplé dans la béatitude, ou de la fin commune, c'est-à-dire la concorde.

Ainsi, dans l'approche de saint Thomas qui nous semble toujours valable et que nous faisons nôtre, le bien commun est d'abord un bien, c'est-à-dire qu'il a raison de fin. Il est le bien de la société et il consiste dans la concorde ou la justice, prise non pas comme vertu mais comme l'état résultant de la société d'hommes justes, c'est-à-dire d'hommes exerçant la justice.

Ce que nous venons de dire ne nous éloigne pas de notre sujet, à savoir la famille. En parlant de bien particulier, nous pensions tout autant au bien singulier de chaque personne qu'au bien de communautés particulières au sein de la société. Or la première et la plus fondamentale de ces communautés particulières est la famille. Dans la mesure où, comme le dit saint Thomas, les vertus sont connexes dans la charité, il est tout simplement impossible de travailler à une véritable concorde familiale sans travailler en même temps au bien commun de la société. Inversement travailler véritablement au bien commun de la société ne peut se faire sans travailler par la même au bien de la famille.

¹⁷ GS 74

¹⁸ Cf. Thomas, *Contra Gentiles*, Ia-IIae, q.100, a.8: «L'intention de tout législateur vise en premier lieu et principalement le bien commun, secondairement un ordre de justice et de vertu qui garantit ce bien commun et qui permet d'y atteindre.»

THE LOVE OF THE SPOUSES AS THE SOURCE OF EDUCATION¹

GINTAUTAS VAITOSKA²

ABSTRACT. The arrival of the child in the family “incarnates” the union between husband and wife in the flesh. Such a joyful event, however, does not always brings harmony in marriage; John Paul ii, in his *Letter to the Families*, writes that, the egocentricity of the love to the child can take over at the expense of the marital harmony. Often, this process takes a subtle and subconscious dynamics of what Family Systems School calls “triangulization”. Such too close alliance with the child, as described eloquently by Jean Vanier, damages the parent’s potential to remain the educator of his child rather than a ‘friend’ of equal status. When the tension between the spouses arises, the best way of ‘triangling’, therefore, is to Jesus Christ. In prayer, a mature resolution of marital tension makes the spouses love each other more and remain both, gentle and firm in educating their offspring.

Key words: Marital love; child as fulfillment; educating, liberating and caring dimensions of parental love; Family Systems; anxiety; relational tension; triangling; Humanae Vitae; generosity.

REZUMAT. Iubirea soților ca sursă a educației. Sosirea copilului în familie „încarnează” unirea dintre soț și soție într-un singur trup. Totuși, un astfel de eveniment fericit nu aduce totdeauna armonie în căsătorie; Ioan Paul al II-lea, în Scrisoare către familii, scrie că egocentrismul iubirii față de copil poate să preia controlul, în detrimentul armoniei maritale. Deseori, acest proces intră într-o dinamică subtilă și subconștientă, pe care Școala Sistemelor Familiale (Family Systems School) o numește „triangularizare”. O alianță prea apropiată cu copilul, așa cum este descrisă în mod elocvent de Jean Vanier, deteriorează potențialul părintelui de a rămâne mai degrabă educatorul copilului său decât un „prieten” cu statut egal. Atunci când tensiunea dintre soți crește, cel mai bun mod de a „triangula” este cu Isus Cristos. În rugăciune, o rezolvare matură a tensiunii maritale îi face pe soți să se iubească mai mult unul pe altul și să rămână amândoi delicat și fermi în educarea copiilor lor.

Cuvinte cheie: iubire maritală; copilul ca împlinire; dimensiunile educative, eliberatoare și de îngrijire ale iubirii parentale; sistemele familiale; anxietate; tensiune relațională; triangulație; Humanae Vitae; generozitate.

In this talk, I will speak about the education of character. The founder of P’Arche Jean Vanier says that, when there is a weakness in the spouses’ love for each other, the education of the child suffers. Let us examine this thesis in greater detail.

¹ Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II” per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14-15 octombrie 2011.

² Assist. Prof. of Psychology and Pastoral Theology International Theological Institute, Trumau, Austria; e-mail: vaitoska@iti.ac.at

In *Letter to the Families*, Blessed Pope John Paul II wrote that, when the baby arrives, the loving communion of the spouses “attains complete fulfillment”. But that is not all. “Experience shows,” continues the Pope: “that this fulfillment represents both, a task and a challenge. The task involves the spouses in living out their original covenant. *The children* born to them—and here is the challenge—*should consolidate that covenant*, enriching and deepening the conjugal communion of the father and mother. When this does not occur, we need to ask if the selfishness which lurks even in the love of man and woman as a result of the human inclination to evil is not stronger than this love”.³

What are these challenges that can make the love between the spouses grow weak? They are well known:

- the young mother, absorbed in the blissful relationship with her newborn baby, can forget that she is, too, a wife;
- she can start to “mother” her husband – “do that! don’t do that!, etc – so that he feels exploited and put down;
- the husband can fail to serve his wife and baby; he is also called for, as Fulton Sheen says, the transformation of eros into agape via the love to the newborn child – but in some cases he does not use this happy possibility;
- in such a case, in addition to the above mentioned problem, he can be “sexually frustrated”.

These difficulties can be experienced in the first months of the baby’s life as well as can continue later. Speaking generally and not only about the situation when the new baby is born, the challenges of spousal love are also rooted in the natural need to reconcile different attitudes and opinions, diverse habits brought over from the family of origin, etc. There exists one very specific mode of interaction in the family, which creates a great obstacle for educating the character of the child. It is called “triangulization”.

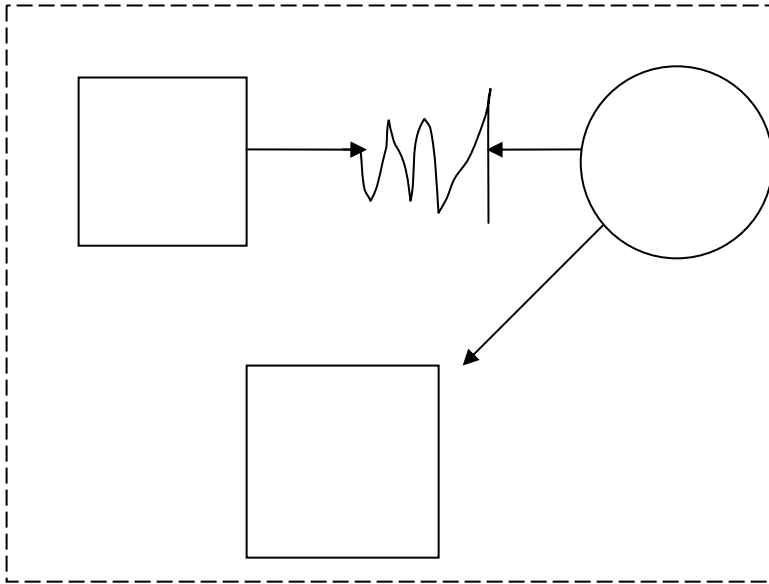
This term was introduced by dr. Murray Bowen who developed one of the important family psychology schools called Family Systems theory. One of the specialists in this field summarizes it so: “The concept of the triangle addresses the behavior of the two-person relationship when stressed. When anxiety is low, a two-person, togetherness-oriented relationship can appear stable with a warm, positive feeling tone. With an increase in anxiety, tension in the relationship increases and may appear as conflict, distance or some other form of relationship discomfort. Characteristically, one of the pair is more uncomfortable than the other. This discomfort intensifies if the mechanisms between the twosome (distance, conflict, the effort to talk it out, etc.) do not succeed in containing or reducing anxiety. If the level of anxiety becomes great enough, one partner, generally the least comfortable, automatically will move to form a new relationship with a significant outsider”.⁴

This dynamic also can be observed between husband and wife. When the tension accumulates, there is a tendency in the spouses to look for the third person in order to make him or her into an “ally” against the one who is bothering them. This maybe the parents, a friend, a sibling, but very often this is also the child:

³ John Paul II, *Letter to the Families*, 7

⁴ D.V. Papero, *Family Systems Theory and Therapy*, in *Handbook of Family and Marital Therapy*, B.B.Wolma/ G. Stricker (ed.). New York 1983, 143.

THE LOVE OF THE SPOUSES AS THE SOURCE OF EDUCATION



The square in this diagram represents male, and circle – female persons, as is accepted in family genograms. Because of the tension between her and her husband, the wife is inclined to direct her attention toward her son. Also, the husband can do the same, although he is more inclined to direct his attention to his daughter. This natural complementarities between the mother and the son and the father and the daughter is observed, and perhaps, often overstated in the psychoanalytical tradition, but also, as we will see later, is noticed by Jean Vanier.

The modes the mother’s attention acquires are different: first of all, she may become very close to her child, as if in compensation for what she misses from her husband. She may become overly concerned with his health. She may become preoccupied with his behavior, and become never satisfied enough with it. Whatever mode this attention takes, it is always suffers from exaggeration: excessive love, extreme concern, unnecessary criticality.

The most important aspect of this family dynamics is that the family members don’t understand it at a conscious level, and usually describe it as an expression of “love”. To show this imperfection of the mother’s love for her child – or father’s to his daughter, or son, etc. - is not so simple, however. The baby’s arrival in the family is, naturally so, a supreme blessing; it is impossible to perceive that the mother or the father would not love him or her. In our age of psychological literacy – and engaged couples are taught these things in the marriage preparation courses -- it is not infrequently that spouses know that it is natural that their marriage has its challenges, that there are dry periods in marital life, that the spouse is imperfect, and so on – in other words, the imperfection in marital relationships can be not dramatized too much, perceived as something natural and unavoidable. This realism, of course, has good sides: the conflicts are not dramatized, the love is not considered failed

because of the disagreements. But here lurks also a danger: if spouses forget that they are called not to be satisfied with the life of “normal” difficulties between them, if they do not remember that the Church asks them to love each other with supreme intensity, one may say – *heroically* – their empty hearts, unawares to their minds – look for the place where they can be nourished. And such person, a little wonderful creature who can give this sweet consolation, exists. It is the baby! Most often, the father’s princess and the mother’s prince. According to Jean Vanier, “When an adult and a child find themselves alone together, the relationship can become dangerous for both. ...The adult risks becoming too attached to the child... If the attachment becomes, as it often does, too possessive, the adult, in satisfying his or her own emotional needs, is afraid of anything that could lead to separation. *Through this, the freedom to educate, to be firm with the child, is lost.* ...Just as the abandoned child or inadequately loved child lives in a state of insecurity, so too does the child who senses conflict between its parents. ...It is intolerable for a child who loves both parents to feel one parent rejecting the other, forcing the child in some way to choose between the two according to the situation, which can quickly become a game in which conflicts and the demands of education and growth are avoided. When parents are in discord, the mother tends to depend too much on her son because she feels forsaken by her husband. Similarly the father tends to depend too much on his daughter because he feels forsaken and judged by his wife. Only when the man finds a refuge and support in his wife, and the woman in her husband, they are free not only to love their child, but to educate and help it grow.”⁵

Jean Vanier speaks here about the *educating* dimension of parents’ love to the child – the question of boundaries, order, helping to develop virtues of patience, fortitude, temperance... Traditionally, education of child’s character was mostly understood exactly along these terms, but with the advance of psychology, and especially because of psychoanalysis’ antiauthoritarian stance, the educating part of upbringing, which calls parents to exercise their parental authority, was considerably weakened. Gentleness, love, attentiveness and support were and continue to be emphasized very greatly – and, of course, love *is* the central dimension of education, as we aim to raise a person, whose main achievement is the ability to love. But, as Vanier wisely shows, gentleness is only one aspect of love; if love is not at the same time *liberating* and *educating*, the one-sided gentleness can do harm to the child’s character. Perhaps the most eloquent advocate for the educating dimension in parental love was Viennese psychiatrist Alfred Adler: similarly to Vanier, he saw that the child can be injured both, through harshness and anger, but also through spoiling.⁶

As Vanier says in the above quote, in order not to spoil the child one needs firmness, and also a certain freedom, emotional freedom from one’s child. But as human heart *has* to be securely attached to somebody, if it is not resting in the love between the spouses, the father or the mother will direct his love longing to the child, and stop to be a parent in the true sense of the word. On the other hand, as we saw in Vanier’s text, the child who lives in the situation when the mother and the father are in discord, not only suffers this separation as a person who loves both parents, but also learns how to manipulate them acting according to the motto *divide et impera*.

⁵ J. Vanier, *Man and Woman He Made Them*. New York 1989, 27.

⁶ Cf. E.D. Ferguson, *Adlerian Theory. An Introduction*. Chicago, IL 1995, 10.

Perhaps there exists nowadays another reason of the weakening of parent's authority and the educating dimension of love. On some level, the "triangling" onto the child is a natural tendency – it occurs without conscious deliberation, "automatically", and it reflects something which could be called psychological or even spiritual exchange between the souls, between the persons of the community of the family. "Mature man needs to be needed", writes one of the most insightful, profound psychoanalysts Erik Erikson in his classical *Eight Ages of Life*. "...and maturity needs guidance as well as encouragement from what has been produced and must be taken care of."⁷ In other words, of course it is very natural and good to enjoy one's child's presence; the enjoyment becomes problematic only when it encompasses a certain compensation of what has been missed in the relationship with the spouse.

This natural exchange, however, becomes overstressed and, therefore, weakens the educating dimension of parental love in the situation when parents have few children.

This is also known as phenomenon of the hothouse. The psychological atmosphere in a small family is "hot" because the sorrows, anxieties and hopes for happiness of its members are circulating in a narrow circle – let's say, of three family members. In the situation when the mother has more than one child, the chance that she develops the very particular and exclusive friendship with one child is smaller. Already Gabriel Marcel, in the essay on the *Mystery of the Family*, observed that in families, where parents are generous to have many children, their authority is more respected – as the children have a living example of the defeat of narrow individualism⁸. To give one's child the community of brothers and sisters is a love greater than the one focused on the only, or even two children.

Avoiding the "hothouse" has several positive effects on the children: the parents do not lose the educating potential and so do not distort the development of the child's character; for bigger group of children, it is easier to carry the psychological intensity of their parents; brothers and sisters create both, the joy of community and the school of sharing. *Humanae vitae*, when calling parents to be generous and to limit family size only because of a *grave problem*, was profoundly right.⁹

We have already mentioned that Jean Vanier, in his impressive wisdom, says that love to the child has to encompass three dimensions: it has to be caring, liberating and educating. Besides damaging the educating dimension of love, the discord between the spouses and the "triangling" onto the child as a result of it also does harm to the other dimensions of love. Let's say the husband, when in conflict with his wife, tends to become unnecessary critical toward his children, to "ventilate" his or her discontent on the son or daughter, as the saying goes. Perhaps he will make an attempt is to justify such impatience by calling it "discipline" and "education" of character – the mere topic of our analysis here – but a more careful examination of his heart in such cases reveals that the reason of his overreaction was the inability to solve the difference of opinions with his wife. The harm of the liberating dimension of love is caused by the need to be consoled by the child's proximity and inability to let him grow in freedom.

⁷ E. Erikson, *Childhood and Society*. W. W. Norton & Co 1963, 267.

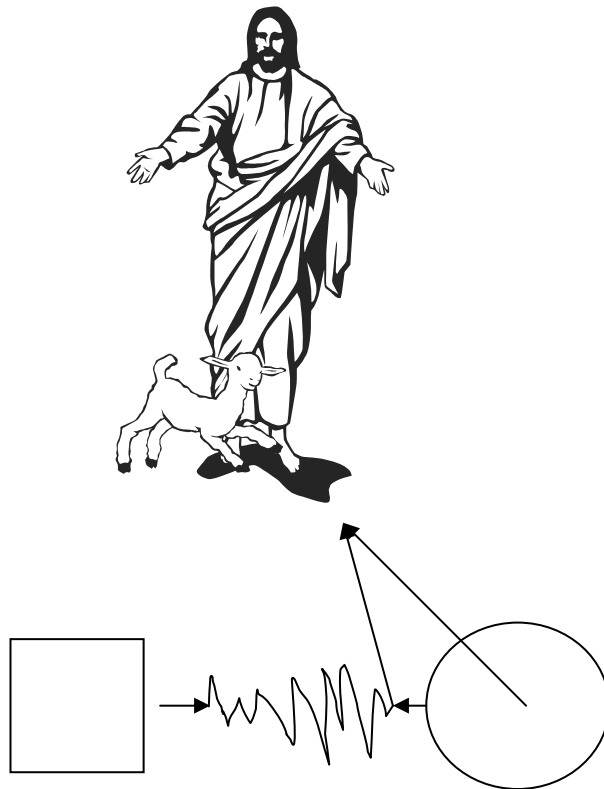
⁸ G. Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Transl. Emma Crauford. Gloucester, Mass 1978, 91.

⁹ Pope Paul VI, *Humanae Vitae*, 10.

The concept of triangling, thus, seems to teach us to be sensitive, so to say, to what we are doing with our eyes: *why* we direct at the child our critical, concerned or even adoring glance? In a certain sense, it should not be greater than the joy of communication with one's spouse. Even if, in order to love one's spouse, one must occasionally go against one's natural inclination to be dissatisfied, upset or disappointed by him. The love for the child is natural, but the love for one's spouse requires cooperation with the supernatural grace. It may be difficult, but this deed of love for one's spouse means loving the child. Family psychology knows this firmly: the only way to love your child is to love your spouse.

We will conclude with remarking that the concept of triangling and the harm it inflicts upon the family – as well as of any community – is not an exclusive discovery of psychology. St. Theresa of Avila was known for never speaking negatively about the third person who did not take part in the conversation. In other words, she was never gossiping – and this is, in a sense, a process of triangling expressed in everyday language. But does it take a saint in order to avoid that? What should we do when we are dissatisfied with somebody, and it is so “sweet” to look for a compassionate glance of the one, who really knows that we are so good, and our offender – a really, really “bad” person?

The good triangling has to be directed to Jesus Christ.



THE LOVE OF THE SPOUSES AS THE SOURCE OF EDUCATION

It is important, in order not to overburden our friendships and loves to persons, to develop a habit to converse with our first love – our Lord – first. It is often quite useful to talk to a person whom you trust about the difficulties you experience in the relationship with the spouse – but first of all, this should be done with Jesus. This topic, of course, is far beyond of what we can discuss in this talk – but, to put it shortly – in our turning to Christ we first of all check how well we have been following him: was there anything imperfect in *my* behavior/attitude/glance/expression/gesture/words/thoughts to and about the spouse? As the psalm xix says, if we want to follow Him with sincerity and to sharpen our glance regarding where we lack in holiness, He will liberate us from the faults we do not see in ourselves. *Then*, in prayer, we can discover the way to communicate, to understand and to forgive our spouses -- while our children's characters will be joyful, gentle and firm.

DUALISMUL CARTEZIAN - O ECUAȚIE FĂRĂ SOLUȚIE?

ROBERT LAZU¹

ABSTRACT. Cartesian Dualism: An Unresolved Equation? The study presents the Cartesian dualism by emphasizing the debate which has been developed in the context of the European modern philosophy around the mind/body interaction and other key ideas related with this topic specific to the philosophy of mind. The metaphysical and theological motivation claimed by Descartes himself is analyzed, in connection with all the debates from the XVI and XVII centuries when, after the fifth Council of the Lateran (1512-1517), problems as the existence of God or the immortality of the soul were discussed from a rationalist perspective. The correspondence between Descartes and the princess Elisabeth of Bohemia is presented to show the insoluble aporia raised by the Cartesian dualism.

Key words: Descartes, dualism, body, soul, mind, lateran council, pineal gland, konarion, animal spirits, passions

REZUMAT. Studiul expune problematica dualismului cartezian insistând asupra dezbaterii pe care a suscitată-o în contextul filosofiei moderne, evidențindu-se ideile-cheie ce se află la originea unei problematice intens aprofundate în domeniul „filosofiei minții”. Este discutată motivația metafizico-teologică invocată de René Descartes, cu referire specială la disputele teologice din secolele XVI-XVII când, după al cincilea Conciliu de la Lateran (1512-1517), problema existenței lui Dumnezeu sau cea a nemuririi sufletului au fost abordate insistent într-o perspectivă pronunțat raționalistă. Corespondența lui Descartes cu prințesa Elizabeta a Boemiei este, de asemenea, analizată, reliefându-se aporiile insolubile suscitade de dualismul cartezian.

Cuvinte cheie: Descartes, dualism, trup, suflet, minte, conciliul lateran, glanda pineală, konarion, spirite animale, pasiuni

În ultimii ani asistăm la un adevărat reviriment al studiilor dedicate raportului dintre trup și minte (suflet) în doctrina lui René Descartes. Sute, dacă nu chiar mii de autori discută, mai mult sau mai puțin erudit, această delicată chestiune de antropologie filosofică. Mai mult, au apărut și apar în continuare monografiile consistente dedicate dualismului cartezian,² fapt ce

¹ Dr. în filozofie, fost colaborator al Universității de Vest din Timișoara și al Universității Duquesne din Pittsburgh (Pennsylvania, USA); autor și coordonator a numeroase volume. Contact: uvlectures@gmail.com.

² Pentru o bună cunoaștere a stadiului actual al dezbaterii sunt indispensabile atât monografia savantului francez B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris 1992, cât și următoarele studii: G. P. Baker/K. J. Morris, *Descartes' Dualism*, London/New York 1996, J. Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London/New York 1996, M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Cambridge MA 1998, C. F. Fowler, *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*, Dordrecht 1999, L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge MA 2003 și D. M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford 2003.

indică persistența unor ambiguități care suscită continuu interesul cercetătorilor de azi. De fapt, așa cum vom avea ocazia să constatăm atât din lectura textelor carteziene, cât și din aceea a interpreților acestora, dualismul substanțelor e caracterizat de o ambiguitate care nu poate fi soluționată. După cum sugera profesorul Gyula Klima, principala provocare o reprezintă unitatea dintre trup și suflet susținută cu obstinație de către Descartes, în *poșida* distincției substanțiale dintre cele două componente ale ființei umane.³ Tocmai această incongruență – care, cum vom vedea, a fost semnalată încă din timpul vieții gânditorului francez - l-a determinat pe Robert Richardson să vorbească despre așa-numitul „scandal al interacționismului cartezian” într-un articol publicat în revista *Mind* în anul 1982.⁴ Edwin Boring, caracterizează dualismul drept „a baffling mystery” după care adresează întrebarea ce vizează direct dificultățile ridicate de către dualism în fața doctrinei despre cunoaștere cu cele două niveluri ale sale, empiric-senzorial și ideatic:

„Cum ar putea deci ca un eveniment imaterial cum ar fi un act de conștientizare să cauzeze un proces material neutru sau să fie cauzat de un asemenea proces în conformitate cu teoria interacțiunii dintre minte și trup, sau cum ar putea anumite procese fizice desfășurate în anumiți nervi, dar nu și în alții, să genereze totdeauna anumite evenimente imateriale în conformitate cu teoria paralelismului psihofizic, evenimente care sunt accesibile observației prin introspecție?”⁵

Din cuvintele profesorului Boring desprindem, deja, problema de fond. Despre ce este vorba? Totul a început o dată cu publicarea celebrelor *Meditationes de Prima Philosophia* (1647),⁶ volum al cărui conținut a suscitad numeroase reacții. Pentru majoritatea filosofilor de azi motivația principală a concepției acestei scrieri poate părea cel puțin ciudată:

³ Iată exact ce spune prof. Klima: “Scholars who question the received view emphasize Descartes’ insistence on the substantial unity of body and mind in a human being, despite their real distinction, which is of course a point that Descartes steadfastly maintains. The challenge to these scholars, then, is to explain exactly what the substantial unity of body and soul can possibly consist in for Descartes”. G. Klima, Thomistic ‘Monism’ vs. Cartesian’ Dualism”, conferință prezentată la cea de a IX-a reuniune a „International Society for the Study of European Ideas” (ISSEI), în cadrul workshop-ului „Descartes’ Concept of a Human Being, his Dualism, and his Ethics,” University of Navarra, Pamplona, Spain, August 3, 2004. Studiul profesorului Klima va fi inclus într-un volum colectiv - *History of Philosophy of Mind* (vol. 10) – ce va fi publicat de către Universitatea din Bonn. Textul, încă nedefinitivat, al conferinței poate fi găsit la următoarea adresă în format .doc: www.fordham.edu/gsas/phil/klima/FILES/TMCD.DOC

⁴ R.C. Richardson, The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism, *Mind. A Quarterly Review of Philosophy*, New Series, 91, 361, 1982, 20-37. În nota 2 de la pagina 20 a studiului său profesorul Richardson precizează că a preluat sintagma dintr-o monografie semnată de B. Williams, *Descartes*, Harmondsworth 1978, 287.

⁵ E.G. Boring, The trend toward Mechanism, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 108, No. 6, 1964, 451-454: “How could so immaterial an event as an awareness cause a material neutral process or be caused by one under the theory of mind-body interaction, or how could certain physical processes in some nerves, yet not in others, always generate extra immaterial events under the theory of psychophysical parallelism, the events that are peculiarly available to observation by introspection?”

⁶ După cum arată, cu acribie, Charles Adam, editorul – alături de Paul Tannery - al celei mai importante ediții critice a operelor lui Descartes, titlul complet al operi în cauză este *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur* – Ch. Adam, Avertissement, *Oeuvres de Descartes*, VII, Paris 1904, V. Prima ediție, latină, a textului, a apărut la Paris în 1641. Cea de a doua, tot în limba latină, a fost publicată la Amsterdam (editată de Louis Elzevier) în anul 1642 sub titlul: *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; cum Responsionibus Auctoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta*. O primă ediție în limba franceză – tradusă de ducele de Luynes și Clerseher – a fost publicată în 1647, urmată în cursul secolului al XVII-lea de doar alte două ediții, în 1661 și 1673 - Avertissement, *Oeuvres de Descartes*, IX, Paris 1904, V.

„Cât despre suflet, cu toate că mulți au socotit firea sa greu de cercetat, iar unii au îndrăznit chiar să spună că argumentele omenești ne încredințează că el piere o dată cu corpul și că doar prin credință se afirmă dimpotrivă – fiindcă totuși aceștia sunt osândiți de Conciliul de la Lateran, ținut sub Papa Leon al X-lea, în sesiunea a opta, care cere în chip anume filosofilor creștini să nimicească argumentele lor și să dovedească, după puteri, adevărul, n-am șovăit să purced și eu la aceasta”.⁷

Analizând scrisoarea către doctorii Universității din Paris din care a fost extras citatul de mai sus, reacția lui Constatin Noica - care exclamă contrariat: „Cât de curios sună apelul acesta la autoritate în gura lui Descartes!” - este dovada vie a limitelor gânditorilor moderni în a înțelege intenția supunerii față de autoritatea bisericească a lui Descartes.⁸ În ciuda dubitațiilor de același gen proprii anumitor exegeți contemporani care privesc toate operele filosofice prin prisma scepticismului, agnosticismului sau ateismului,⁹ înclinăm spre interpretarea lui John Cottingham, coordonator al excelentului *The Cambridge Companion to Descartes*. Aici, Cottingham arată că trebuie să acceptăm faptul că însuși Descartes a subliniat în *Meditații* „conexiunea dintre credința religioasă (creștină – n.n.) și dualism”.¹⁰ Iată de ce – arată în continuare savantul britanic – ar fi greșit să minimalizăm sau să trecem cu vederea această motivație de ordin religios.¹¹ Încă și mai exact, împreună cu profesorul Gary Hatfield, considerăm că trebuie acceptat faptul că probleme precum existența lui Dumnezeu sau nemurirea sufletului reprezentau, în acea epocă, nu doar chestiuni religioase, ci nucleul cel mai profund al dezbaterilor filosofice purtate atât de clerici, cât și de laici.¹²

Dacă cercetăm mobilul condamnărilor de la Conciliul al V-lea din Lateran, vom descoperi o fascinantă dezbateră - deopotrivă filosofică și teologică - drept fundal intelectual al epocii în care au fost compuse *Meditațiile*. Astfel, în textul celei de-a 8-a sesiuni, desfășurate

⁷ Folosim, cu precauție și rezerve, traducerea în limba română semnată de C. Noica: René Descartes, *Doă tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, București 1992, 236. Pe lângă ediția Noica am consultat și traducerea, de asemenea imprecisă, a lui I. Papuc: Descartes, *Meditații metafizice*, București 1993. Pentru textul original – în latină și în franceză – al textelor lui Descartes, folosim ediția de referință a lui Adams și Tannery citată în nota anterioară. Vom abrevia numele acestei ediții folosind notația uzuală în studiile de specialitate: AT. Citatul se găsește în cele două versiuni la următoarele pagini: AT, VII, 2-3; AT, IX, 5.

⁸ C. Noica, *Viața și filosofia lui René Descartes*, în Descartes, *Doă tratate filozofice*, 75-76.

⁹ Dintre aceștia, merită consemnat H. Caton, autor al unui interesant studiu intitulat: *The Problem of Descartes's Sincerity*, publicat mai întâi în *The Philosophical Forum*, Vol.II, No.3, 1971, 355-370, apoi inclus în volumul colectiv coordonat de G. J.D. Royal, *René Descartes: Critical Assessments*, II, London & New York 1991, 22-35. În esul său Caton susține – în implicită continuitate cu Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) - că Descartes ar fi fost un materialist ateu care aborda probleme de factură religioasă doar pentru a camufla preocupările sale materialist-naturalist-fiziciste.

¹⁰ J. Cottingham, Cartesian Dualism: theology, metaphysics, and science, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992, 237.

¹¹ “(...) it would be wrong to dismiss as a mere specious afterthought his professed religious motivation for writing on mind-body metaphysics” (Cottingham, Cartesian Dualism, 237).

¹² G. Hatfield, *Routledge Philosophy GuideBook to Descartes and the Meditations*, London & New York 2003, 45-46: “Such topics were part of the theoretical work of philosophy at this time. They were not simply matters for religious belief (or disbelief) but were part of philosophy and subject to rational scrutiny”.

în data de 19 decembrie 1513, vedem că sunt respinse acele idei care, pe de o parte, neagă nemurirea sufletului, iar pe de alta susțin teze averroiste, precum cea conform căreia ar putea exista un singur suflet intelectual în mai multe trupuri omenești.¹³ Descartes îi menționează în scrisoarea către doctorii teologi de la Paris pe aceia care afirmă mortalitatea sufletului sau imposibilitatea argumentării filosofice a existenței lui Dumnezeu. Concret, ar putea fi vorba, după cum opinează Guy Bedouelle, despre școala averroistă din Padova și reprezentantul acesteia, Pietro Pomponazzi (1462-1525). Ei afirmau – împotriva doctrinei aristotelice sintetizate în special de Sfântul Thoma d’Aquino – că doctrina creștină despre suflet nu poate fi apărută sub nici o formă cu argumente filosofice.¹⁴ În același timp nu trebuie să uităm că însuși întemeietorul protestantismului, Martin Luther, declanșase un atac violent împotriva doctrinei catolice despre suflet, pretinzând că învățătura „pură” a Sfintei Scripturi fusese alterată prin amestecul unor elemente de filosofie păgână (i.e. aristotelică).¹⁵

Astfel motivat, Descartes solicită sprijinul doctorilor parizieni susținând că dacă dovezile raționale ale existenței lui Dumnezeu precum și cele despre nemurirea sufletului vor fi expuse public, „toate greșelile ce au existat vreodată cu privire la aceste chestiuni vor pieri în scurt timp din cugetele oamenilor”.¹⁶ Evident, nu trebuie să excludem nici o clipă motivația personală a autorului, dornic – după cum mărturisește în cea de-a doua meditație – să găsească un punct arhimedic al filosofiei sale, „ceva mic de tot care să fie sigur și de neclintit”.¹⁷ În același timp nu putem trece cu vederea una din chestiunile cele mai controversate ale cartezianismului: cum se poate explica motivația lui Descartes întemeiată pe îndemnul papei Leon al X-lea, constatând totodată faptul că autorul francez respinge de-a lungul întregului său demers învățătura Bisericii care a subliniat totdeauna unitatea substanțială a omului *împotriva* oricărei forme de dualism?¹⁸ Fără a

¹³ Ediția engleză pe care am consultat-o pentru textul Conciliului Lateran V (1512-1517) este cea coordonată de N. P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, London/Washington, D.C. 1990, xxv și 655.

¹⁴ G. Bedouelle, Lateran V Council, *Encyclopedia of Christian Theology*, Literele de la G la O, London & New York 2005, 886-887.

¹⁵ O foarte precisă și profundă expunere a „revoluției” lutherane putem găsi în J. Ratzinger, *Eschatology. Death and Eternal Life* (originalul german al lucrării este: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977), Washington D.C. 1988, 246-247.

¹⁶ Descartes, *Doa tratate filozofice*, 238; AT, VII, 6, respectiv AT, IX, 8.

¹⁷ Descartes, *Doa tratate filozofice*, 252; AT, VII, 24, respectiv AT, IX, 19.

¹⁸ Așa cum arată eruditul teolog german L. Ott în *Fundamentals of Catholic Dogma*, Rockford 1974, p. 97, în învățătura Bisericii exprimată în cadrul Conciliului de la Viena (1311-1312) singura modalitate de a descrie relația dintre trup și suflet e cea bazată pe conceptele thomiste de „formă” și „materie”. Astfel, sufletul reprezintă „forma” trupului, cele două nefiind implicate într-o relație exterioară bazată pe postulatul existenței a două substanțe (naturi) diferite. Împotriva atât a lui Descartes, dar și lui Leibniz sau a teologului franciscan Johannes Olivi, Biserica a afirmat unitatea substanțială a trupului și a sufletului. *Catebismul Bisericii Catolice* publicat în 1992 rezumă cât se poate de clar această învățătură: „Unitatea sufletului și a trupului este atât de profundă, încât sufletul trebuie considerat <forma> trupului; adică, trupul alcătuit din materie este un trup omenesc și viu numai grație sufletului spiritual; în om, spiritul și materia nu sunt două naturi unite, ci unitatea lor formează o unică natură” (art. 365).

aborda aici asemenea probleme, reținem situarea lui Descartes sub incidența exactității de tip matematic, lucru cu consecințe decisive asupra întregii sale perspective: „n-am putut urmări – spune el – o altă ordine decât cea care e folosită de geometrii”.¹⁹

Rezumând conținutul celor șase meditații, Descartes evidențiază una dintre ideile fundamentale ale antropologiei sale - distincția categorică dintre suflet și corp - , idee care se află la rădăcina dezbaterilor ulterioare:

„(...) întâiul și cel mai însemnat lucru care se cere pentru cunoașterea nemuririi sufletului este să alcătuim despre el un concept cât se poate de limpede și cu desăvârșire deosebit de orice concept al corpului”.²⁰

Consecvent, aduce precizări importante de la bun început, vorbind anticipativ despre cele doua naturi, radical distincte, ale corpului și sufletului:

„(...) însuși corpul, luat îndeobște, este o substanță și prin urmare nu pierde nici el vreodată. Dar corpul omenesc, în măsura în care se deosebește de celelalte corpuri, nu este alcătuit decât dintr-o anumită întovărășire de membre și alte accidente de același fel; pe când spiritul nu constă, la fel, din accidente, ci e o substanță pură (...) trupul pierde în adevăr foarte lesne, pe când spiritul este, din firea sa, nepieritor”.²¹

De-a lungul celor șase meditații, urmând drumul îndoielii sistematice cu scopul de a putea edifica o construcție cu totul nouă, întemeiată doar pe acele cunoștințe ce-i par sigure, Descartes ajunge la cunoștința propriei existențe ca o consecință a faptului de a gândi. „Eu sunt, exist – afirmă el în cea de a II-a meditație - ; e lucru sigur”.²² Cu alte cuvinte „sunt un lucru adevărat și fiindând cu adevărat”. Ce fel de lucru, însă? Categoric, „unul cugetător”.²³ Subliniind caracterul a-corporal al cugetării postulează, astfel, principala caracteristică a sufletului, anume aceea de a gândi, a cugeta. Iată, deci, atributul definitoriu al acestei substanțe nemuritoare. Ulterior, în cuprinsul celei de-a VI-a meditații, autorul descrie atributul specific corpului, întinderea:

„Întâlnesc de asemenea alte facultăți, cum e cea a schimbării locului, a înfățișării sub felurite figuri și altele asemănătoare, care nu pot fi înțelese, mai mult decât cele dinainte, fără o substanță căreia să-i aparțină și nici prin urmare să ființeze fără ea: însă e vădit că acestea, dacă există într-adevăr, trebuie să aparțină unei substanțe corporale sau întinse, nu uneia cugetătoare, deoarece în conceptul lor limpede și distinct e cuprinsă o anumită întindere, și defel vreun act de gândire”.²⁴

¹⁹ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 243; AT, VII, 13, respectiv AT, IX, 9. Un comentariu pertinent, inspirat de lectura eruditei lucrări a lui N. Schiffers, *Anfrage der Physik an die Theologie*, găsim în monografia lui J. Ratzinger, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, Iași 2004, 43; originalul german al lucrării lui Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, publicată pentru prima dată în anul 1968, a cunoscut reeditări în zeci de ediții. Iată citatul pe care l-am avut în vedere mai sus: „Descartes consideră că certitudinea adevărată este cea pur formală, singura care este purificată de incertitudinile inerente lucrurilor reale. În orice caz, el anunță deja cotitură spre epoca modernă atunci când la baza certitudinii mintale pune în esență modelul certitudinii matematice, ridicând astfel matematica la demnitatea de fundament al oricărei gândiri raționale”.

²⁰ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 243; AT, VII, 13 și AT, IX, 9-10.

²¹ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 244; AT, VII, 14 și AT, IX, 10.

²² Descartes, *Doă tratate filozofice*, 254; AT, VII, 27: “Ego sum, ego existo ; certum est”; AT, XI, 21: “Je suis, j'existe: cela est certain”.

²³ AT, XI, 21: „cogitans”; „une chose qui pense”.

²⁴ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 293; AT, VII, 78-79 și AT, IX, 62.

Asimilând eul propriu cu substanța cugetătoare, mintea, iar nu cu cea întinsă, trupul, Descartes găsește ocazia să introducă speculațiile asupra raportului dintre cel două substanțe consemnând existența durerilor. El consideră că sufletul gânditor este strâns legat de trup, la modul cel mai intim și profund, alcătuind împreună „un singur lucru”.²⁵ În ciuda acestei strânse corelații între trup și suflet nu pierde niciodată ocazia de a sublinia „că este o mare deosebire între spirit și corp, prin faptul că cel din urmă e totdeauna divizibil din firea sa, pe când spiritul e cu desăvârșire indivizibil”.²⁶ De ce natură, însă, este această paradoxală corelație? Afirmând, direct, înrăurirea exercitată de trup asupra corpului, Descartes enunță ipoteză care va declanșa dezbateri fără sfârșit:

„(...) bag de seamă că spiritul nu este înrăurit nemijlocit de toate părțile corpului, ci doar de creier, sau poate chiar de o singură parte mică a acestuia, anume de cea în care se spune că sălășluiește simțul comun (lat. *sensus communis*; fr. *le sens commun*)”.²⁷

Completând tabloul mecanismelor cunoașterii, în finalul celei de-a VI-a meditații vom întâlni una dintre lămuririle cele mai caracteristice gândirii carteziene. Astfel, pornind de la exemplul durerii resimțită într-unul din membrele corpului, el arată cum nervii, care stabilesc legătura între extremitățile organismului și creier, pun în mișcare „părțile cele mai ascunse ale creierului” (lat. *intimas cerebri partes*) la care ajung, iscând astfel o agitație ce animă spiritul (lat. *mens*; fr. *l'esprit*) care, în final, va determina contracțiile musculare.²⁸

Apariției *Meditațiilor* i-au urmat o serie de reacții și critici numeroase, în care diverși autori au ridicat obiecții (inclusiv) față de problema interacțiunii minte/trup. Pierre Gassendi întrebă, nu fără o undă de ironie, „cum se poate face ca ideea corpului, care e întins, să fie înregistrată de o substanță ce nu e întinsă? Și ca același corp întins să fie unit cu spiritul?”²⁹ Fără a insista, Descartes – după cum precizează și Constantin Noica în comentariul său – „nu-și îmbogățește, asupra punctului acesta, vederile din *Meditații*”.³⁰ Scurt și concis, el arată doar că „unirea spiritului cu trupul (...) e întrutot adevărată, fără a fi nevoie ca spiritul să fie răspândit în tot corpul, căci esența lui nu e de a fi întins, ci doar de a gândi”.³¹

Dezbaterea va deveni tot mai amplă în special din pricina intervenției, semnificative, a Prințesei Elisabeta a Boemiei. După ce a citit – în cursul anului 1643 – *Meditationes de Prima*

²⁵ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 294; AT, VII, 81 și AT, IX, 64.

²⁶ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 298; AT, VII, 85-86 și AT, IX, 68.

²⁷ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 298; AT, VII, 86 și AT, IX, 69.

²⁸ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 299; AT, VII, 87 și AT, IX, 69. Referindu-se la asemenea fragmente - precum cele citate sau rezumate de noi – din cuprinsul meditației a VI-a, D. Brown arată consecințele și impresiile pe care acest tip de expuneri le generează în mintea cititorilor: “On the impressionable, like my student, this generates the view that mind and body are metaphysically autonomous realms that interact through some fairly peculiar causal mechanism starring the pineal gland”; D. Brown, *Descartes' Body a Mode of Mind*, în Henrik Lagerlund (ed.), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Netherlands asta-i țară, nu oraș 2007, 264.

²⁹ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 352; AT, VII, 339; AT, IX, 213.

³⁰ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 359, nota 1.

³¹ Descartes, *Doă tratate filozofice*, 359, nota 1.

Philosophia, distinsa doamnă a întreținut cu autorul o corespondență susținută.³² Născută la 26 Decembrie 1618, Elisabeta Simmern van Pallandt a fost fiica lui Frederik al V-lea, viitor rege al Boemiei, și a Elizabethei Stuart, fiica lui James I al Angliei și sora lui Carol I-ul. Preocupată întreaga sa viață de probleme de filosofie și teologie, cunoscătoare, de asemenea, a matematicii și a științelor naturii, a murit la 8 februarie 1680 ca stareță a mănăstirii luterane din Herford. Despre relația dintre ea și Descartes s-a speculat mult, cum putem vedea și din următoarea notă a lui Gheorghe Brătescu:

„Ne este totuși greu să credem că Descartes nu urmărea decât să o consoleze, din caritate, pe Prințesa palatină pentru dizgrația ei, când îi scria la 21 mai 1643: ‘Sunteți foarte inteligentă și foarte frumoasă... atât de inteligentă și de frumoasă, încât îmi pierd cumpătul când vă văd și sunt atât de tulburat încât pierd șirul ideilor’”.³³

Dincolo de asemenea picanterii rămâne, însă, conținutul filosofic al corespondenței care, în cele din urmă, a avut o contribuție însemnată la apariția ultimei scrieri carteziene, *Les passions de l'âme* (1649). Totul a început cu scrisoarea prințesei din 6/16 Mai 1643, unde întâlnim întrebarea-cheie rezultată în urma lecturii *Meditațiilor*:

„(...) cum poate sufletul omului să determine spiritele din corp să înfăptuiască acțiuni voluntare (nefiind acesta decât o substanță gânditoare)”.³⁴

Încercând să răspundă acestei probleme, Descartes s-a văzut nevoit să admită, mai întâi, faptul că interacțiunea trup/suflet poate fi cunoscută doar prin îndeletnicirile obișnuite ale vieții de zi cu zi și prin dialog, excluzând atât metafizica – care ne face accesibilă doar cunoașterea sufletului – cât și matematica – care ne ajută să înțelegem noțiunea de corp.³⁵ În contextul aceleiași scrisori, oarecum paradoxal și contradictoriu, Descartes pare dispus să accepte – pentru a evita dificultăți de care el însuși era conștient – o anumită întindere și

³² Există o multitudine de traduceri, studii și monografii dedicate acestui subiect. Una din cele mai valoroase ediții folosite de noi este cea realizată de L. Shapiro, *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago 2007. De asemenea, în limba engleză poate fi consultată ediția mai veche a lui J. J. Blom: *Descartes, his moral philosophy and psychology*, New York 1978. O sinteză utilă pentru o vedere de ansamblu asupra vieții și corespondenței prințesei Elisabeta a Boemiei este *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, semnată de J. Broad de la Monash University, Cambridge 2002; aici găsim o trecere în revistă a bibliografiei tematice – la paginile 14 și 15. Din sutele de studii dedicate prințesei, recomandăm textul bine echilibrat a lui D. Tollefsen, Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 14, 3, 1999, 59-77. Prezentat sub formă de conferință în cadrul „Midwest Conference in Early Modern Philosophy” (Mai, 1997), textul lui Tollefsen poate fi citit online la adresa <http://muse.jhu.edu/journals/hypatia/v014/14.tollefsen.html> În contextul acestui studiu găsim o critică nuanțată a lecturilor feministe aplicate corespondenței prințesei Elisabeta, însoțită de o pledoarie, bine argumentată, în favoarea unei interpretări dez-ideologizate, filosofice a textelor.

³³ Gh. Brătescu, Studiu introductiv, René Descartes, *Pasiunile sufletului*, București 1984, 9. În monografia sa, D. M. Clarke menționează (în traducere engleză) un fragment de aceeași natură extras dintr-o dedicație către prințesa Elisabeta: “When I also consider that such a varied and perfect knowledge of everything is found, not in some professor who is already old and has spent many years in contemplation, but in a young princess who in beauty and age is more likely one of the Graces than an ageing Minerva or one of the Muses, I cannot avoid being lost in the greatest admiration” – D. M. Clarke, *Descartes: A Biography*, Cambridge 2006, 261.

³⁴ AT, III, 661: « (...) comment l'ame de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire des actions volontaires, (n'estant qu'une substance pensante) ».

³⁵ Scrisoarea din 28 Iunie 1643, în AT, III, 692.

materie ca fiind proprii sufletului.³⁶ Într-un incitant studiu, *La question de l'union de l'âme et du corps en général*,³⁷ Vlad Alexandrescu arată, pe de o parte, faptul că raportul suflet/corp presupune concepte mai solide decât cele din *Meditații*, iar pe de altă parte, faptul că Elisabeta are anumite așteptări în ce privește explicarea acestui raport:

„Conformément à sa formation philosophique, elle aurait attendu que Descartes trouve cette catégorie médiatrice plutôt dans quelque chose de matériel, que dans quelque chose de spirituel, ce qui, de son point de vue, aurait eu l'avantage de permettre de se représenter pourquoi l'âme est tellement sujette aux fausses impressions que les < vapeurs > du corps lui transmettent”.³⁸

Ca urmare a problematicei suscitată de epistolarul cu prințesa palatină, Descartes va ajunge să scrie ultima operă publicată în timpul vieții sale: *Les passions de l'âme* (1649).³⁹ Dedicată explicit prințesei Elisabeta, opera în cauză reprezintă, categoric, o ruptură radicală față de întreaga tradiție de gândire anterioară (patristică și scolastică) dedicată „pasiunilor” (sau „patimilor”) sufletesti. Pentru cunoscătorii literaturii de gen, din a căror opere de vârf enumerăm best-seller-urile Venerabilului Louis de Granada, *La Guia de Pecadores* (1555; în rom. *Călăuza păcătoșilor*)⁴⁰ și a Sfântului Francisc de Sale, *Introduction à la vie devote* (1609; în rom. *Introducere în viața evlavioasă*),⁴¹ cărți ce au cunoscut sute de editări și re-editări, diferențele care apar între antropologia și morala carteziană și cea a autorilor clasici sunt radicale.⁴² Detașarea pe care Descartes a arătat-o, pe de o parte, față de moștenirea filosofiei clasice grecești,⁴³ iar pe de altă parte față de tradiția de gândire scolastică (strâns legată de cea patristică), este cristalizată în atitudinea fizicist-mecanicistă a autorului. Iată cum surprinde Gheorghe Brătescu diferența dintre perspectiva carteziană și cea clasică asupra omului și pasiunilor:

³⁶ AT, III, 694.

³⁷ Publicat în V. Alexandrescu/D. Jalobeanu (ed.), *Esprits modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVIIe-XVIIIe siècles*, București/Arad 2003, 95-116.

³⁸ Alexandrescu, *La question de l'union de l'âme et du corps en général*, 96-97.

³⁹ Iată titlul ediției originale cu toate datele “tehnice” aferente: *Les Passions de L'Âme. Par René Des Cartes*, A Paris, Chez Henry Le Gras, au troisiéme Pilier de la grand' Salle du Palais, à L. couronnée. MDCXLIX. Avec Privilège du Roy (cf. Adam, Avertissement, în *Oeuvres de Descartes* publiées par Adam & Tannery, IX, Paris 1909, 293).

⁴⁰ Am folosit următoarea ediție a operei Venerabilului Louis de Granada: *The Sinners Guide in Two Books*, Philadelphia 1844.

⁴¹ Saint Francis of Sales, *Introduction to the Devout Life*, New York 2007.

⁴² De-a lungul expunerii și analizei ce vor urma ținem cont de opinia pertinentă exprimată de R. Ariew în *Descartes and Scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought*: “[...] it is not sufficient, when discussing Descartes' relations with scholastics, simply to enumerate and compare the various Cartesian and scholastic doctrines. To understand what set Descartes apart both from scholastics and also from other innovators, one has to grasp the reasons behind the various opinions, but beyond that, one has to understand the intellectual context in which these reasons played a role, to see what tactical measures could have been used to advance one's doctrines or to persuade others of them” – J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992, 58. Ca urmare a acestui studiu Ariew a publicat ulterior o monografie fundamentală, *Descartes and the Last Scholastics*, New York 1999, a cărei lectură este deosebit de instructivă.

⁴³ El afirmă, neechivoc, încă din prima frază a tratatului *Pasiunile sufletului* că: „Nicăieri nu apare mai bine cât de nemulțumitoare sunt cunoștințele pe care le avem de la antici ca în ce au scris ei despre pasiuni.” În contextul aceluiași text adaugă: „(...) ce ne-au lăsat ca învățătura antică este atât de neînsemnat și în cea mai mare parte atât de puțin credibil, încât nu pot nutri nici o speranță de a mă apropia de adevăr decât îndepărtându-mă de căile pe care le-au urmat ei” (Descartes, *Pasiunile sufletului*, 55). În ediția Adam & Tannery, XI, Paris 1909, citatele pot fi găsite la paginile 327 și 328.

„Viziunea lui Descartes era, într-adevăr, cu totul diferită de cea a autorilor pomeniți. Pe el nu-l interesau cu precădere schemele de clasificare a pasiunilor în genuri și specii, nici punerea în evidență a rolului care-i revine grației divine în apărarea omului de relele izvorând din dezlănțuirea pasiunilor. După părerea lui, studiul pasiunilor nu putea fi întreprins temeinic nici de teologi, nici de metafizicieni și nici de moralști, ci doar de savanți capabili să cerceteze în mod obiectiv fenomenele naturii”⁴⁴

În continuarea citatului de mai sus, Gh. Brătescu ne atrage atenția asupra unui fragment din scrisoarea-prefață a *Pasiunilor sufletului* unde Descartes însuși susține că: „[...] planul meu n-a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei, ci doar ca naturalist.”⁴⁵

Cât despre chestiunea raportului dintre trup și suflet, ca de altfel despre întreg aparatul cognitiv, el oferă o explicație mecanicistă ce înlocuiește și reifică întreaga antropologie filosofică clasică. Caracterul mecanicist al viziunii sale reiese în primul rând din metaforele pe care le folosește pentru a descrie funcționarea organismului omenesc. Între aceste metafore la loc de cinste se află aceea a ceasornicului (cf. articolul XVI). Revenind la problema care ne interesează în mod special, interacțiunea trup-suflet, unul dintre cele mai concludente și nuanțate fragmente ne este furnizat de articolul XXXI din *Pasiunile sufletului*:

„(...) deși sufletul este legat de tot corpul, există în corp o anumită parte în care sufletul își exercită totuși funcțiile într-un mod mai deosebit decât în celelalte. Se crede îndeobște că această parte este creierul, sau poate inima: creierul, fiindcă de el sunt legate organele simțurilor, iar inima fiindcă s-ar părea că în ea se simt pasiunile. Dar examinând atent lucrurile, cred că am constatat cu evidență că partea corpului în care sufletul își exercită în mod nemijlocit funcțiile nu este nicidecum inima și de asemenea nici creierul, ci numai cea mai interioară dintre părțile lui, și anume o glandă foarte mică, așezată în mijlocul substanței creierului și astfel suspendată deasupra conductei prin care spiritele din cavitățile anterioare ale creierului comunică cu spiritele din cavitatea posterioară, încât cele mai mici mișcări care se produc în această glandă pot schimba într-o măsură însemnată direcția acelor spirite, după cum invers, cele mai mici schimbări care intervin în deplasarea spiritelor pot schimba într-o măsură însemnată mișcările acestei glande”⁴⁶

Furnizată la o distanță de peste 15 ani față de tratatul său *L'Homme*,⁴⁷ explicația întemeiată pe funcția mediatoare a glandei pineale (Greacă: *kónarion*; Latină: *glandula pinealis*) este reluată fără nici o modificare semnificativă. După cum a arătat profesorul Gert-Jan C. Lokhorst în articolul său din *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online),⁴⁸ ideea lui Descartes

⁴⁴ Gh. Brătescu, Descartes și dialectica pasiunilor, studiu introductiv la René Descartes, *Pasiunile sufletului*, 7.

⁴⁵ Descartes, *Pasiunile sufletului*, 7. AT, XI, 326: « [...] mon dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en Orateur, ny même en Philosophe morale, mais seulement en Physicien ».

⁴⁶ Descartes, *Pasiunile sufletului*, 73. AT, XI, 349-350.

⁴⁷ Deși publicat postum, în 1662, la Leyda sub titlul: *Renatus Des Cartes De Homine, figuris & latinitate donatus à Florentio Schuyf, Inchoe Urbis Sylvæ Ducis Senatore, & ibidem Philosophie Professore*, micul tratat a fost scris, foarte probabil, între 1630 și 1633.

⁴⁸ J.C. Lokhorst, Descartes and the Pineal Gland, <http://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/> Un alt articol foarte util, dedicat originalității lui Descartes în privința modului în care integrează glanda pineală în sistemul său mecanicist, este: J.C. Lockhorst/T. T. Kaitaro, The Originality of Descartes' Theory about the Pineal Gland, *Journal of the History of the Neurosciences*, 10/1, 2001, 6-18.

despre glanda pineală are o tradiție venerabilă, care implică nume celebre ale medicinei și filosofiei clasice precum Galenus, Posidonius din Bizanț, Nemesius din Nemesa și (adăugăm noi) Grigore Palamas. Introducerea ei în explicațiile carteziene apare în contextul unei explicații unde întâlnim, totodată, conceptul de *spirite animale* concepute ca sumă a unor particule sangvine extrem de fine care se propagă asemenea unor curenți prin nervi:

„(...) trebuie să se știe că arterele care le aduc de la inimă, după ce s-au împărțit într-o mulțime de încrengături și [după ce] au format acele mici țesuturi care sunt întinse ca niște tapiserii pe fundul concavităților creierului, se adună în jurul unei mici glande dispuse aproape în mijlocul substanței acestui creier, chiar la intrarea concavităților lui; în acel loc se găsește un mare număr de găurele prin care cele mai fine particule din sângele pe care-l conțin pot să se scurgă în glanda aceasta, dar care sunt atât de strâmte, încât pe cele mai mari [particule] nu le lasă să treacă”.⁴⁹

Folosind ca elemente-cheie ale viziunii sale noțiunile de *nervi*, *spirite animale* precum și *glanda pineală*, René Descartes imaginează un sofisticat tablou explicativ al modului în care corpul și sufletul interacționează. Astfel, dacă nervii sunt similari unor mici tubușoare ce străbat mușchii legând terminațiile organismului și epiderma de glanda situată în centrul creierului,⁵⁰ spiritele animale – descrise de el ca fiind particule materiale, de sânge, de dimensiuni microscopice - care circulă prin interiorul acestora, transmit senzațiile de la periferie spre creier unde sufletul poate interacționa cu corpul omenesc prin medierea glandei pineale. Pe scurt, acest organ cerebral poate fi mișcat, împins „pe de o parte de suflet, iar pe de alta de spiritele animale” (art. XLVII).⁵¹ În concluzie, „pasiunile sunt percepții sau sentimente sau emoții ale sufletului care sunt raportate în mod special la suflet și care sunt cauzate, întreținute și întărite printr-o anumită mișcare a spiritelor”.⁵²

Confrunțați cu asemenea explicații atât prințesa Elisabeta cât și oricare alt cititor se vor întreba imediat: dacă sufletul este de natură spirituală, având ca atribut definitoriu gândirea, cum poate fi atunci mișcat de un impuls de natură corporală, fie el oricât de subtil? Acceptând postulatul dualismului substanțial Descartes a intrat într-o aporie insolubilă; astfel, orice încercare de a restabili unitatea profundă a ființei omenești este sortită eșecului. În acest sens, nu este deloc întâmplătoare una din cele mai transparente mărturii exprimată prin refuzul de a discuta această chestiune:

„(...) ignoranții pot, într-un sfert de oră, să ridice mai multe probleme de acest tip decât poate răspunde cel mai învățat om într-o viață; și de aceea nu mă obosesc să răspund vreunuia dintre ei.”⁵³

⁴⁹ Cităm traducerea lui I. Deac: *Lumea*, București 2003. AT, XI, 129.

⁵⁰ În *Pasiunile sufletului*, de exemplu, întâlnim următoarea descriere a nervilor: „(...) sunt ca niște frișoare sau ca niște mici tuburi, ce vin toate din creier și conțin, la fel ca și creierul, un fel de aer sau vânt foarte subtil care poartă numele de spirite animale” (Descartes, *Pasiunile sufletului*, 59).

⁵¹ Descartes, *Pasiunile sufletului*, 82.

⁵² Descartes, *Pasiunile sufletului*, 71.

⁵³ Scrisoare către Clerselier din 12 Ianuarie 1646, inclusă în traducerea franceză a *Meditațiilor* publicată în 1647. « (...) les plus ignorants en peuvent plus faire, en un quart d'heure, que tous les savants n'en sauraient résoudre en tout leur vie : ce qui est cause que je ne me suis pas mis en peine de répondre à aucune. Et celle-ci, entre autres, présuppose l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ay point encore traité ». AT, IX, 213.

FUNDAMENTAREA RELIGIOASĂ ȘI COMUNITARĂ A NUNȚII ÎN SATUL ROMÂNESC TRADIȚIONAL

CAMELIA BURGHELE¹

ABSTRACT. A Religious Community-Based Approach to Wedding within the Framework of the Romanian Traditional Village. In the collective thought specific to the traditional village, marriage is an essential act of human transformation, set by the natural development of the individual but also by the social fabric of the community. Each of the two actors is the expressions of separate roles and statuses, expressed in the dual system of the exchange: one side receives a member and certain goods while the other gives them away.

In the traditional village (but also in the present one to a great degree), marriage involves a large economic importance.

For the new couple to be recognized and accepted by the community, certain church imposed rules were to be followed: for instance, marriage was forbidden through to third degree relatives. Religious marriage was compulsory but there were also cases when couples would become married religiously when they already had children. The custom of calling out loud in the church was an important moment in establishing and organizing the future wedding; these calls eventually became a sort of public institution which served as a moral court of law. Another important decision taken by the church was to establish the days weddings could take place on. Most field research show the fact that in the first half of the last century weddings were performed in Salaj County villages on Thursdays and/or Fridays. The explanation for this is that the wedding was to be consumed before Sunday, which was fully reserved to church.

Religious marriage or Christian marriage is an act carried out under God's blessing and takes place in the church, making the union between the two official. For the church, marriage is a sacred moment: the Sacred Moment of Marriage or Wedding is one of the seven Sacred Moments.

Wedding folklore is – most likely – the most important section of the Romanian folklore, just as complex as the wedding sequence itself.

As a conclusion, from the perspective of field research and not only theoretical approach, one can say that wedding involves a multi-discipline and trans-discipline approach, surpassing ethnography and folklore, requiring economical, judicial, political, demographic, mentality, and religious observations; this theoretical and applicative approach to marriage turn any serious research into a vast anthropological study.

Keywords: traditional village, marriage, wedding, religious marriage, wedding folklore.

¹ Dr., cercetător științific la Muzeul Județean de Istorie și Artă Zalău; contact: cameliaburghele@yahoo.com

REZUMAT. În mentalitatea colectivă specifică satului tradițional, căsătoria este un act esențial al devenirii umane, reclamat de dezvoltarea firească a individului dar și de construcția socială a comunității. Fiecare dintre cei doi actanți sunt protagoniștii unor roluri și satusuri diferite, ipostaziate în sistemul dual al schimbului: o parte a sistemului primește un membru și anumite bunuri materiale, cealaltă parte – le cedează.

În satul tradițional (dar și în actualitate, într-o mare măsură), căsătoria are o mare importanță economică.

Pentru ca noul cuplu să fie recunoscut și acceptat de comunitate, trebuiau respectate câteva reguli impuse de biserică: de exemplu, era interzisă căsătoria până la gradul al III-lea. Cununia religioasă era obligatorie dar existau și cazuri în care unele cupluri se căsătoreau religios când aveau deja copii. Un rol important juca, în stabilirea și organizarea viitoarei nunți, obiceiul strigărilor în biserică; aceste strigări au devenit, ulterior, un soi de instituție publică cu rol de instanță morală. Un alt cuvânt de spus important l-a avut biserica în fixarea zilelor în care se puteau face nunți. Cele mai multe informații din teren atestă faptul că în prima jumătate a secolului trecut, nunțile se făceau, în satele sălăjene, joia și/sau vinerea. Explicația este unanim aceeași: finalizarea nunții până duminică, zi rezervată exclusiv bisericii.

Căsătoria religioasă sau nunta creștină este un act petrecut cu binecuvântarea lui Dumnezeu și are loc în biserică, consfințind uniunea dintre miri. Pentru biserică, cununia este o taină: Taina Căsătoriei sau a Nunții, una din cele șapte Taine bisericesti.

Folclorul adiacent nunții este, probabil, cea mai consistentă secțiune a folclorului românesc, la fel de complex ca și însăși secvența nunții.

Concluzionând, din perspectiva cercetării nu doar teoretice, de birou, ci și a studiului în teren, se poate spune că nunta reclamă o abordare pluridisciplinară și transdisciplinară, trecând de aspectele ce țin de etnografie și folclor, necesitând observații religioase, economice, juridice, politice, sociale, demografice, mentale sau de teoria genului; iar această abordare teoretică și aplicativă a căsătoriei și a nunții fac din orice cercetare serioasă un cert demers antropologic.

Cuvinte cheie: satul tradițional, căsătorie, nunță, cununie religioasă, folclorul de nunță

O privire antropologică asupra nunții în satul tradițional

Riturile de trecere, mai ales căsătoria (nunta), împreună cu multitudinea de obiceiuri populare, structuri ceremoniale, acte magico-ritualice și performări religioase sau producții folclorice aferente acestui moment, au stat mereu în atenția etnografilor și folcloriștilor români, care au privit evenimentul complex al nunții din multiple perspective. Noutatea abordării sistematice din ultimele două decenii constă în perspectiva antropologică, multidisciplinară, cuprinzătoare, a nunții, care instituie primatul cercetării de teren asupra studiilor bibliografice „din birou” și care sugerează cercetătorilor „întoarcerea acasă” a antropologiei, prin centrarea atenției asupra comunităților locale și nu doar a celor exotice, îndepărtate. La această orientare culturală generală se alătură și necesitatea imperioasă de a nota tot ce ține de specificul local, ca metodă culturală de contracarare a globalizării și uniformizării culturale și de conservare și prezervare a culturii tradiționale locale, pentru reliefaarea identității comunitare.

Studiul de față își propune, la nivelul unei abordări teoretice, să probeze multitudinea de planuri care concură la realizarea unui tablou complex al nunții, așa cum este receptat acest moment esențial din viața individului și din construirea societății, și să constituie punctul de plecare pentru o monografie locală a nunții. Analiza teoretică prefigurată de lucrarea de față pornește de la ipoteza de lucru că, în satul tradițional românesc, nunta este fundamentată în primul rând religios și comunitar, următoarele paliere de integrare succesivă fiind cel cultural (structuri de ritual magico-religios, elemente de ceremonial, reminiscențe mitice), moral (păstrarea conduitei potrivite) și material (zestrea și fondarea noii gospodării). Acest demers teoretic stă la baza unei cercetări antropologice zonale, concretizată într-o campanie de teren în mai multe sate sălăjene, pentru notarea unor date concrete, fie din actualitate, fie din memoria culturală a grupului (cercetare sincronică și diacronică).

„Pragurile” și riturile de trecere

Studiul organizării societăților tradiționale și a mentalității de tip arhaic denotă faptul că, în contexte sociale și culturale, riturile marchează momente esențiale în viața spirituală a societății și fac trecerea dintr-o stare în alta, așa cum se poate vedea la nivelul pattern-urilor culturale. Elementul central în procesul devenirii umane este inițierea individului în trecerea prin viață, de la un stadiu la altul. Arnold van Gennep² consideră că fiecare rit de trecere are trei momente, văzute ca stadii liminale: *de separare, de prag, de agregare*. Succesiunea momentelor din ansamblul vast al căsătoriei este una firească: despărțirea de vechea stare, trecerea propriu-zisă și integrarea în noua stare. Observațiile din teren atestă faptul că la ieșirea din fiecare stare și la intrarea în următoarea, individul își schimbă statusul pe cel puțin trei planuri: ontologic, social și religios, dar repercuterile sunt vizibile și în plan economic sau cultural. Trecerea de la un stadiu la altul nu este una superficială, ci generează un proces de transformare și de devenire.

Analiza culturii tradiționale a demonstrat că în societățile de tip folcloric omul încerca să mențină permanenta legătură cu cosmosul prin intermediul obiectelor, gesturilor, ritmului. Acest lucru este evident și astăzi, chiar dacă ideile sau concepțiile despre lume și univers au evoluat, diversificându-se. În acest context, realul poate fi considerat prototip pentru imaginar, precum și invers. Astfel, realitatea imediată devine o formă de repetare a imaginarului, lucru demonstrat de Mircea Eliade în studiile sale asupra relației dintre sacru și profan. În fapt, realitatea imediată este o formă de reactualizare a ceea ce a fost la origine³.

În viața cotidiană a comunității tradiționale, riturile de trecere sunt dublate de un conglomerat de obiceiuri, fixate cutumiar și structurate sistemic. Este acceptat faptul că acest sistem de obiceiuri încifrează semnificații arhaice din sectorul devenirii umane, semnificații care operează la nivelul discontinuității spațiului și timpului prin secvențe denumite convențional „praguri”. Conexiunile se realizează între individ și societate, între sacru și profan, între tinerețe și maturitate.

² A. van Gennep, *Riturile de trecere*, Iași 1996.

³ M. Eliade, *Sacru și profanul*, București 1995, 32 și urm.

Căsătoria – o legitimare socială a individului și a cuplului

În cadrele mentalității tradiționale, nunta era receptată ca o etapă firească a existenței, ca o experiență umană fundamentală, reclamată de contextul social în care familia este un nucleu necesar dezvoltării istorice și sociale. Legată de istorici de apariția proprietății private și de o serie de condiții de ordin economic, căsătoria a avut rolul de a reglementa mecanismele biosociale care stau la baza dezvoltării societății (nașterea, creșterea și integrarea copiilor în societate)⁴. În fapt, dacă din perspectivă teologică unirea celor două persoane prin nuntă este un sacrament, pentru societatea civilă căsătoria este o convenție, bazată pe respect și afecțiune reciprocă încheiată printr-un act oficial, juridic și / sau religios, între un bărbat și o femeie („de bunăvoie și nesiliți de nimeni”).

Oarecum tehnic vorbind, „actul de căsătorie are mai multe accepțiuni: act juridic încheiat între viitorii soți, stare juridică obținută prin statutul legal al soților precizat de codul familiei, ceremonializarea actului încheiat, adică, pe scurt, uniunea ce se stabilește între două persoane de sex opus prin consimțământul lor liber și care este consacrată juridic, religios și ceremonial”⁵.

Într-un volum citat în orice listă bibliografică al cărei subiect este nunta în satul tradițional românesc (volum care, în ciuda unor amendări mai mult sau mai puțin întemeiate, rămâne, totuși, un volum de referință pentru etnografia și folclorul românesc), semnat de Simion Florea Marian, căsătoria este definită ca o succesiune de acte generate de rațiuni biologice, sociale, economice, culturale, morale:

- „a avea o consoartă spre ajutorare și petrecere, sprijin durerilor în caz de nefericire și suferință, mai pe scurt spre împărțirea binelui și a răului, a bucuriei și întristării în decursul întregii vieți”.
- „de-a avea urmași legitimi care să păstreze numele de familie ca sângele și seminția lor să nu se stingă niciodată, apoi ca să aivă cine moșteni averea părintească (...), să aibă cine îngriji de dânșii și a-i sprijini la bătrânețe, iar după moarte să aibă cine-i jeli și înmormânta creștinește, a-i pomeni și a le da de pomană și a se ruga de iertarea păcatelor sale”.
- „ca să nu li se facă aruncare că numai degeaba s-au născut și trăit în lumea aceasta, după cum prea deseori se întâmplă că li se face celor ce rămân necăsătoriți”⁶.

Sintetizând toate aceste informații, se poate spune că, pentru comunitate, „căsătoria are un scop pe orizontală în relația celor doi parteneri și unul pe verticală în ideea de-a avea urmași legitimi”⁷. Altfel spus, „integrată unor contexte conceptuale, psihologice și axiologice, căsătoria va apărea ca o încercare pe care colectivitățile etnice au făcut-o pentru a-și regla mecanismele biologice și a le subordona ideii de continuitate”⁸.

⁴ Al. Suci, *Nevoia actuală de ritual și ceremonial*, Brașov 1998, 87.

⁵ Suci, *Nevoia* 88.

⁶ S. Florea Marian, *Nunta la români*, București 1995, 15.

⁷ Suci, *Nevoia* 89.

⁸ I. Șeuleanu, *Poezia populară de nuntă*, București 1985, 5.

În generarea și derularea nunții și căsătoriei se intersectează două planuri: pe de o parte, căsătoria aparține domeniului familiei, adică persoanei; pe de altă parte, nunta are o categorică dimensiune socială, privind întreaga comunitate.

Inițial, în planul relațiilor de familie, căsătoria este un moment de dezechilibru, prin faptul că are impact direct în două familii: una care pierde un membru, cealaltă care câștigă unul. Prin activarea unor mecanisme sociale și culturale specifice, „conflictul se rezolvă prin intrarea tinerilor în categoria maturilor, prin integrarea miresei în familia mirelui, prin crearea unei noi celule sociale, a unei noi familii și prin stabilirea de noi legături, de *încuscrive* și *cumetrie*, între cele două familii, pe de o parte și între ele și familiile nașilor, pe de altă parte”⁹. De o complexitate remarcabilă, nunta se dovedește a fi un scenariu amplu, ce se performează la nivelul unei suite de secvențe, rigurose structurate, care fundamentează ceremonialul și care aduc în prim plan multe elemente rituale, cu rol bine definit, dar și o serie de elemente spectaculare, ce pot înova mai mult sau mai puțin, în funcție de zonă, de epocă sau, pur și simplu, de tendințele modei.

Căsătoria este fundamentată pe schimbul de valori și este dominată de ideea de reciprocitate: „căsătoria constituie un mecanism de maximă eficacitate prin care o societate arhaică, legându-și membrii în totalitatea lor, printr-un ansamblu de prestări, contraprestări de toate naturile, se autoreglează ca sistem global; schimbându-se femeile, valori prin excelență, după reguli precise, societatea reușește să se mențină pe ea însăși, ca subiect determinat, în permanentă stare de funcționare”¹⁰.

În mentalitatea colectivă specifică satului tradițional, căsătoria este un act esențial al devenirii umane, reclamat de dezvoltarea firească a individului, dar și de construcția socială a comunității. Fiecare dintre cei doi actanți este protagonistul unor roluri și statusuri diferite, ipostaziate în sistemul dual al schimbului: o parte a sistemului primește un membru și anumite bunuri materiale, cealaltă parte – le cedează. Acest schimb este marcat ritual: „acțiunile de *a lua*, *a da* sau *a duce*, efectuate de bărbați, sunt suferite de femeie, care *este luată* sau *este dată*, schimbându-și astfel fundamental statutul și resimțind această schimbare cu mai multă intensitate decât contrapartea sa masculină. De aceea actul căsătoriei este însoțit sau, mai exact, marcat, prin rituri și ceremonii care accentuează tocmai această trecere, această schimbare esențială de statut care îi afectează, într-un fel, pe ambii *constituenți* ai cuplului marital. Căsătoria, ca rit de trecere, după expresia lui Arnold van Gennep, este precedată de rituri preliminare care îi privesc pe cei doi parteneri și care marchează trecerea tinerelor fete din categoria copilelor în aceea a fetelor bune de măritat și a tinerilor din categoria băieților în categoria bărbaților apti de a întemeia o familie”¹¹.

Pentru Nicolae Panea, nunta este echivalentă cu o construire socială a persoanei: „un lucru rămâne neschimbat în contextul studierii relațiilor de rudenie: *construirea persoanei*. Să nu uităm că toate reșezările exegezei, că toate acele cutremure au fost provocate invariabil de câteva paradoxuri constante: 1. orice sistem de rudenie are la

⁹ M. Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București 1999, 158 – 159.

¹⁰ D. Petcu, *Conceptul de etnie*, București 1980, 89.

¹¹ N. Constantinescu, *Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie*, București 2000, 110 – 111.

bază un fundament biologic; 2. cu toate acestea, el este un fenomen social și nu biologic; 3. incestul, *taboo*-ul, pe de o parte, familia, lanțul genealogic, pe de altă parte, sunt universalii ale culturii umane; 4. aceste universalii nu au echivalente ideologice perfecte în toate culturile; 5. nu sunt indicatori ai nici unui fapt specific de procreație. Singurul element care detensionează această succesiune de contradicții este conștiința unei evoluții firești a individului, de la biologic spre social și cultural, pe care o numim *construcție a persoanei*¹².

În relația de schimb instituită de rațiunile sociale și culturale ale căsătoriei, mirele și mireasa sunt văzuți ca daruri reciproce, în speranța atenuării tensiunii provocate de trecerea dintr-o stare în alta, dintr-o poziție în alta, dintr-o familie în alta: „prin nuntă, reprezentanții a două neamuri străine se unesc, creând o alianță. Nu întâmplător, femeia tânără, necăsătorită este receptată în paremii doar din perspectiva aparenței (frumusețe, tinerețe), iar frumusețea este opusă înțelepciunii. Înțelepciunea presupune experiență și împărtășirea acesteia, conviețuire, acceptare. Definierea fetei prin trăsături ale receptării imediate este menită a o include în categoria străinului, cel care relevă comunității întâi de toate astfel de aparențe (chip, statură, vârstă), și, apoi, acel trecut necunoscut care poate înspăimânta. De aceea, nunta are la bază o succesiune de daruri și contra-daruri care urmăresc același țel: diminuarea distanței dintre cei implicați sau atenuarea înstrăinării, acceptarea reciprocă¹³.

Beneficii sociale (comunitare) și economice (materiale)

Ansamblul complex al căsătoriei și nunții încifrează semnificații arhaice din sectorul devenirii umane. Conexiunile se realizează între individ și societate. În sistemul social al vechilor comunități românești, satul se simțea „obligat să vegheze ca integrarea noii familii să se producă în acord cu normele făurite și respectate cu cea mai mare strictețe de generații întregi¹⁴. Nunta este un amplu scenariu social, la desfășurarea sa participând nu doar cele două familii, ci și vecinii, rudele, satul, astfel încât beneficiarii sociali direcți sunt cei doi miri, dar, indirect, și întreaga comunitate.

La nivelul paradigmei înruderii, comunitatea a stabilit reguli precise concretizate în sistemul relațiilor de rudenie, alături de care sunt stabilite anumite interdicții (de exemplu incestul) și unele prescripții (de exemplu exogamia); în aceste condiții, căsătoria „apare ca un eveniment important în existența indivizilor și a societății, conducând la îndatoriri bine stabilite. Instituția căsătoriei este considerată de cei mai mulți cercetători din perspectivă socială și explicată funcțional. Recunoașterea publică și marcarea printr-un act ritual (cultural, deci) a cuplului alcătuit dintr-un bărbat și o femeie sunt absolut necesare pentru a consfinți o căsătorie¹⁵.

¹² N. Panaea, *Folclor literar* (curs universitar), Craiova, an nespecificat, 35 – 36.

¹³ Panaea, *Folclor* 37 – 38.

¹⁴ I. Șeuleanu, *Chemarea și formula de chemare la nuntă*, *Anuarul de Folclor*, 1, Cluj Napoca 1980, 105.

¹⁵ Constantinescu, *Etnologia* 103.

La nivel macrosocietar, instituția căsătoriei este una dintre pârgurile funcționării societății umane: „răspunzând în primul rând unei funcțiuni economice, căsătoria a fost definită drept o veritabilă *cooperativă de producție*, în cadrul căreia femeilor le revine rolul cel mai important. Obținerea femeilor în calitate lor de soții constituie una din problemele esențiale ale oricărei societăți, reglementarea *accesului* la femei fiind, în fond, o formă de reglementare a vieții sociale în ansamblu”¹⁶.

Nu trebuie să uităm că, mai ales în satul tradițional (dar și în actualitate, într-o mare măsură), căsătoria are o mare valoare economică: pornind de la zestre, ducerea *cinstei* (ajutorul în produse dat părinților mirilor pentru a putea susține nunta), angajarea personalului la nuntă (*socăcițele* și *heghbedușii*, mai ales), *danțul miresei* (pretext pentru toți nuntașii de a contribui financiar), cadourile nașei (mai ales baticul) și până la întemeierea efectivă a unei noi gospodării, toate actele implică rațiuni economico-financiare. Peste toate aceste acte concrete se suprapun o serie de rituri care au menirea fie de a atenua dezechilibrul (tot de ordin economic, în ultimă instanță) datorat faptului că familia fetei pierde brațe de producție, iar cea a băiatului, câștigă, fie pentru a stimula, magico-ritual, bunăstarea viitoarei familii.

Altfel spus, starea de dezechilibru provocată de pierderea unui membru al familiei este contracarată de un întreg sistem de rituri și ceremonii care încearcă să refacă echilibrul, dat fiind faptul că „societatea funcționează în baza unor reguli, prescripții și interdicții a căror respectare asigură echilibrul intern al sistemului”¹⁷. Pe de altă parte, în planul împlinirii sociale și materiale, căsătoria era „momentul în care se constituia sau se consolida baza materială a noii familii, ceea ce trebuia să confirme statutul și poziția ierarhică a acesteia în neam și în sat”¹⁸. Un rol important juca, în acest punct al scenariului, zestrea miresei. Zestrea era esențială, de aceea despre zestre se discuta din timp. În conectare cu aceeași tendință generală de a face cât mai ușoară trecerea ritualică și socială a „pragului” dintre stadiul de fată la casa mamei și noua poziție de femeie măritată în familia soțului, fetei i se dădea, prin zestre, toate lucrurile care acopereau nevoile fetei în noua casă: haine, mobilier, animale.

Nunta – inițiere și consacrare în cadrul unui ceremonial complex

Din punctul de vedere al organizării comunității, în care se știe că sistemele de rudenie ocupă un loc important, satul românesc a conservat, la fel ca multe alte societăți sau grupuri sociale, tradiția ca mirii să adopte reședința virilocală sau patrilocală (sau, mai precis, descendența patriliară și reședința virilocală). În acest fel, de cele mai multe ori, soțiile sunt transferate la casa soțului și sunt integrate în noul neam. Pentru a se mai atenua ruptura de nivel generată de faptul că nevasta este străină, venită din afară, se acționează unele mecanisme rituale pentru a mai „îndulci” situația (în cadrul nunții, mireasa este adusă în car, împreună cu zestrea; pe drum, apar „piedici” simbolice; fetei i se cântă „cântecul miresei”).

¹⁶ Constantinescu, *Etnologia* 105.

¹⁷ Constantinescu, *Etnologia* 114.

¹⁸ N. Știucă, *Riturile de trecere*, în: *Roșcani - un sat pentru mileniul trei (monografia unui sat bunedorean)*, Deva 2000, 173.

Prin actul căsătoriei, tinerii trec de la starea de fetie și feciorie la starea de oameni căsătoriți și intră, cu acest statut, în arhitectura comunității. Concret, tinerii își schimbă statutul social trecând de la relația de dependență față de familia părintească la relația de autonomie și independență. Etapele cu o puternică încărcătură rituală și ceremonială parcurse înainte de nuntă, în timpul nunții și după nuntă au menirea de a se constitui în suporturi reale pentru depășirea momentului de dezagregare și agregarea la noul statut, cel de întemeietori de familie. În fapt, este vorba despre semnificații specifice care operează la nivelul discontinuității spațiului și timpului, pentru a depăși acele secvențe denumite convențional „praguri”.

Considerată un ceremonial de trecere, căsătoria „se cere a fi consacrată și aceasta se face prin mijlocirea unor rituri de mare complexitate, dar și festivizată prin ceremonii și manifestări spectaculare de excepție”. Nunta reprezintă „tocmai acest complex de practici, rituri etc. prin care se ceremonializează căsătoria”¹⁹.

În același context al gesturilor de trecere și de asumare a unui nou statut, o importanță deosebită au practicile de inițiere, așa cum bine remarca și Delia Suiogan: „la nivelul mentalității arhaice și tradiționale, se pune un accent deosebit pe inițiere, absența ei conduce la anularea dreptului de a depăși o stare și de a accede către o alta. Riturile de inițiere sunt cele care reglementează comportamentul umanului în relația sa directă cu Universul. (...). Această renaștere într-o nouă stare stătea întotdeauna sub semnul sacralității totale. Inițierea nu era, deci, doar un proces mai lung sau mai scurt de formare, de devenire, ci ea era percepută ca o adevărată experiență magico-religioasă. De aici și marea atenție ce se acordă tuturor gesturilor pe care le făcea actantul principal, dar și toți ceilalți participanți la ritual sau ceremonial”²⁰.

Prin participarea la nuntă a întregii comunități este evidențiată dorința tuturor de a atenua și, în final, de a rezolva starea de dezechilibru produsă de „prag” iar refacerea echilibrului familial și social denotă înțelegerea importanței evenimentului de către toată comunitatea. În acest proces de re-echilibrare, gesturile performerilor nunții se înscriu într-un cod de acte simbolice, unele verbalizate, altele nonverbale, toate convergând către ideea că *fetia* și *nevestia* nu sunt stări care să se anuleze reciproc, ci momente care definesc statutul complex al femeii, în devenirea sa.

Privită prin prisma unui vast ceremonial cu valențe de inițiere, „nunta este un decupaj și în același timp un nucleu al oricărui sistem de rudenie, care conferă ideii de construire a persoanei un sens nou, ce provine din confruntarea unui dat parental (încărcătură genetică și culturală parentală) (...) cu un alt dat parental, cu celălalt (indiferent dacă este endo- sau exogamic) și că o astfel de confruntare, un dialog, se realizează prin intermediul unor forme rituale”²¹.

Gândirea magico-religioasă a omului mediilor tradiționale receptează viața ca pe o continuă inițiere, marcată de gesturi exemplare care să conecteze permanent individul cu sacralul. La nivelul mentalității arhaice, riturile de inițiere reglementează comportamentul omului în relația sa cu universul și cu sacralul, marcând o experiență necesară desăvârșirii

¹⁹ Șculeanu, *Poezia* 6.

²⁰ Delia Suiogan, *Inițierea – forme de reprezentare simbolică*, *Memoria Ethnologica*, 20, Baia Mare 2006, 1892.

²¹ Panea, *Folclor* 38.

umane. În fapt, în lumea satului tradițional, nunta este pusă sub semnul obligativității, fiind șansa unei integrări firești, posibilitatea de a nu atrage în mod negativ atenția asupra individului. A trăi în colectivitate înseamnă a accepta și a îți însuși regulile cutumiare.

Validarea morală a căsătoriei: respectarea normelor bisericești

Pentru comunitatea tradițională, regulile matrimoniale și sistemele de rudenie sunt analizate din prisma neomogenității colectivităților, fapt care conduce la o serie de restricții. Etnologia discută despre interdicții de loc, de neam, etnice, religioase, confesionale, de categorie socială, juridice; toate aceste interdicții erau, în satul tradițional, promovate și prin intermediul bisericii, generând, astfel, o restricționare a opțiunilor.

Observațiile sociologice și etnologice demonstrează faptul că, la nivelul devenirii umane, condamnarea celibatului este des întâlnită și este instituită prin legile cele mai vechi; din punct de vedere biologic, dar și social, logica acestei sancționări pornește mai ales din necesitatea de a avea urmași. Odată cu performarea nunții și aderarea la instituția căsătoriei, individul își asumă o serie de reguli și de ierarhii prin care se realizează trecerea de la statutul de individ singur, la stadiul de cuplu, de la poziția de simplu membru al unui neam, la poziția de întemeietor propriu de familie și de gospodărie.

Complexitatea momentului reclamă alinierea la cutumele societare, astfel încât „strategia constituirii unei noi celule sociale, a unei noi familii, este condiționată de la început de anumite prescripții și interdicții de care societatea tradițională a ținut cu strictețe seama. Poziția fiecărui individ în cadrul grupului familial, statutul său în interiorul relațiilor de rudenie condiționează, impun chiar, un anumit rol pe care acesta îl poate avea în cadrul ceremonialului și, mai larg, al obiceiului (...). Regula exogamiei și interdicției incestului funcționează și în societatea tradițională românească, cu o excepțională vigoare. Se știe că la români se practica un tip de exogamie endogamă, constituenții noului cuplu trebuind să provină din două familii (neamuri) distincte, dar care aparțineau aceleiași comunități – vecinătate, sat, ținut”²².

Studii punctuale de teren, racordate la bibliografia de specialitate, atestă, în satul românesc, „funcționarea unui sistem al căsătoriilor endogame în trei zone de endogamie: în interiorul aceleiași localități, apoi, prin lărgirea sferei de influență, în satele vecine iar în final unei zone geografice sau culturale; aceste zone de endogamie locală au fost structurate după interesele social-economice ale grupurilor și neamurilor, și se concretizau efectiv în câteva reguli impuse clar și categoric de acest sistem al endogamiei locale: contractarea căsătoriilor dincolo de gradul al treilea de înrudire, descurajarea căsătoriilor între cumnați (fiul și fiica unei familii cu fiul și fiica altei familii), interdicția căsătoriei dintre descendenții legați prin relația de nășie”²³. Multe dintre aceste reguli sunt reclamate de biserică, prin practici religioase curente, instituite cutumiar.

Detaliind, pentru ca noul cuplu să fie recunoscut și acceptat de comunitate, trebuiau respectate câteva reguli impuse de biserică: era interzisă căsătoria până la gradul al III-lea (amintirile bătrânilor vorbesc chiar de interdicții mai categorice: *până la a VII-a spiță*);

²² Constantinescu, *Etnologia* 212.

²³ Pop, *Obiceiurile* 24 și urm.; Narcisa Știucă, *Riturile* 167.

au existat și cazuri în care biserica a acordat dispense speciale pentru veri de gradul al III-lea. Era interzisă categoric căsătoria între frate și soră, între veri primari și de gradul al II-lea, între unchi și nepoată, între frați vitregi; între doi frați și două surori, căsătoriile erau posibile doar dacă aveau loc în aceeași zi, deci înainte ca familiile să se înrudească. Nu erau posibile nici căsătoriile între persoane înrudite spiritual: nași și fini sau copiii lor; la fel, era interzisă nunta fiului adoptat cu fata părinților adoptivi.

Cununia religioasă era obligatorie dar existau și cazuri în care unele cupluri se căsătoreau religios când aveau deja copii; este, mai ales, cazul *mireselor furate*, fapt întâlnit și în satele sălăjene. Desigur, biserica a intervenit deseori cu fermitate pentru stoparea acestor cazuri, apostrofând puternic mirii fugiți sau dându-le canoane grele (donații la biserică, muncă în folosul bisericii etc).

Un rol important juca, în stabilirea și organizarea viitoarei nunți, obiceiul *strigărilor în biserică*; aceste strigări au devenit, ulterior, un soi de instituție publică cu rol de instanță morală. Strigările erau în număr de trei, în trei duminici de dinaintea nunții și ofereau întregii comunități șansa de a stopa nunta dacă aceasta nu corespunde instanțelor morale reclamate de comunitatea tradițională.

Un alt cuvânt important l-a avut biserica în fixarea zilelor în care se puteau face nunți. Cele mai multe informații din teren atestă faptul că în prima jumătate a secolului trecut, nunțile se făceau, în satele sălăjene, joia și/sau vinerea. Explicația este unanim aceeași: finalizarea nunții până duminica, zi rezervată exclusiv bisericii.

Căsătoria religioasă sau nunta creștină este un act petrecut cu binecuvântarea lui Dumnezeu și are loc în biserică, consfințind uniunea dintre miri. Pentru biserică, cununia este o taină: taina căsătoriei sau a nunții, una din cele șapte taine bisericesti (botezul, mirungerea, sfânta împărtașanie, pocăința, hirotonia, taina cununii, maslul).

Taina nunții se mai numește, în limbaj bisericesc, și taina cununii, pentru că este săvârșită de preot prin punerea cununilor pe capetele mirilor, concomitent cu rostirea concretă a formulei, sub instanța sfintei cruci: „Cunună-se robul lui Dumnezeu cu roaba lui Dumnezeu ..., în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (Spirit)”. Coronțele metalice folosite acum de preoți sunt, desigur, o manufactură recentă; în satul tradițional sălăjean se purtau, până recent, cununițe de *sasău verde*, împletite de prietenele miresei și oferite viitorilor soți de nași.

De asemenea, normele bisericesti cer ca mirii să se spovedească și să se împărtașească înainte de nuntă, iar nașii să fie botezați și cununați.

O marcă a obiceiurilor legate de ceremonialul nupțial: folclorul

Folclorul adiacent nunții este, probabil, cea mai consistentă secțiune a folclorului românesc, la fel de complex ca și însăși secvența nunții.

Așa cum am mai spus, căsătoria presupune, din perspectivă socială, o sumă de acte organizate după un scenariu care respectă schema riturilor de trecere: o perioadă premergătoare, o etapă a trecerii propriu zise și o altă perioadă, a integrării în noua stare. Nunta este un conglomerat de obiceiuri iar obiceiurile care însoțesc actul căsătoriei au un caracter cumulativ evident, din această perspectivă, a complexității unui rit de trecere.

Ceremonialul nupțial este unul foarte complex pentru că presupune un lung șir de rituri, dintre care unele sunt de inițiere iar altele de compensare. Profesorul Nicolae Constantinescu consideră că „pe structura arhaică a ritului de trecere s-au greșit, în procesul amplelor mutații funcționale ce vor fi avut loc de la formele primare, cu adâncă motivare mitico-magică, până la formele contemporane dominant spectaculare, elemente de origini diferite. Caracterul cumulativ al manifestării derivă din sincretismul său funcțional, din pluralitatea de funcții cărora actul consacrării publice a unirii celor doi constituenți ai familiei le răspunde. În planul manifestărilor folclorice nunta apare azi ca un amplu spectacol popular, în spatele unora dintre actele care îl constituie întrevăzându-se, încă, străvechi rosturi rituale cu implicații de ordin economic, juridic, social, moral”²⁴.

Mai trebuie spus că îndeplinirea tuturor secvențelor rituale era o condiție obligatorie pentru reușita ceremonialului nupțial: fiecare secvență rituală și ceremonială trebuia parcursă după un scenariu precis impus cutumiar. Nerespectarea acestor reguli, simplificarea ceremonialului nupțial, renunțarea la anumite secvențe sau performarea superficială a altora aduceau cu sine dezaprobarea comunității. Altfel spus, tiparele tradiționale erau respectate cu sfințenie în comunitatea tradițională: tinerii erau îndemnați să nu uite tradițiile, comunitatea blamând orice abatere de la normă.

Folclorul nunții, ca parte esențială a folclorului obiceiurilor, trebuie să fie dublu racordat la realitățile spațiului tradițional: mai întâi la contextul cultural în care este performat, iar apoi la contextul comunicațional pe care îl presupune. Descifrarea textelor poetice nu se poate face fără trimiterea la o serie de acte simbolice, care stau mărturie despre relațiile omului cu lumea.

În fine, se poate spune că tot acest excurs anterior prin bibliografia de specialitate – care demonstrează, printre altele, că reperete teoretice centrate pe subiectul nunții sunt mai mult decât variate și diverse – susține fără echivoc afirmația etnografului Gheorghe Focșa potrivit căruia „nunta reprezintă fenomenul etnografic cel mai interesant prin amploarea, diversitatea, complexitatea și semnificația manifestărilor sale economico-sociale, morale, artistice și folclorice”²⁵.

Concluzionând - din perspectiva cercetării nu doar teoretice, de birou, ci și a studiului în teren – putem susține că subiecte precum căsătoria, descendența, dinamica relațiilor parentale, sistemul de rudenie sau nunta în sine se constituie în fenomene ample, cu efecte în plan social dar și personal, ce reclamă o abordare pluridisciplinară și transdisciplinară, trecând de aspectele ce țin de etnografie și folclor, necesitând observații religioase, economice, juridice, politice, sociale, demografice, mentalitare sau de teoria genului; iar această abordare teoretică și aplicativă a căsătoriei și a nunții fac din orice cercetare serioasă un cert demers antropologic.

²⁴ Constantinescu, *Etnologia* 113.

²⁵ Gh. Focșa, *Spectacolul nunții din Țara Oașului*, Satu Mare 1999, 31.

CLUJ – ORAȘUL ÎN CARE AR FI PUTUT REZIDA MITROPOLITUL GRECO-CATOLIC ACUM 80 DE ANI*

LUCIAN TURCU**

ABSTRACT. Cluj – the City that Could Reside the Greek-Catholic Archbishop 80 Years Ago. This study highlights a little known episode of the Romanian Greek-Catholic Church's past. The Concordat which the Romanian Kingdom signed in May 1927 with the Holy See, provided information regarding the transfer of the residence of Gherla Eparchy to Cluj, and the establishment of a new diocese in Maramureș. During the discussions about the new assignation of dioceses, floated the idea to transfer the metropolitan headquarters from Blaj to Cluj. This project was widely discussed in the third decade of the twentieth century, both in secular circles as well as ecclesiastical. The study presents a detailed debate regarding on this issue that took place in the autumn of 1929, among the Episcopal chorus. The position of each bishop was analyzed separately, arguments and the final decision that has been taken.

Keywords: Concordat, transfer, diocese, Blaj, Cluj, bishops, conference

REZUMAT. Studiul de față pune în lumină un episod mai puțin cunoscut din trecutul Bisericii greco-catolice românești. Concordatul pe care Regatul Român l-a semnat cu Sfântul Scaun în mai 1927 prevedea transferul reședinței episcopiei de Gherla la Cluj, dar și înființarea unei noi eparhii, în Maramureș. Cu prilejul discuțiilor legate de noile arondări ale diecezelor, s-a vehiculat și ideea transferului sediului mitropoliei de la Blaj la Cluj. Acest proiect a fost amplu discutat în deceniul trei al secolului XX, atât în cercuri laice, cât și ecleziastice. Studiul prezintă în detaliu dezbaterile care s-a purtat pe această temă, în toamna anului 1929, în rândul corului episcopal. A fost analizată poziția fiecărui episcop în parte, argumentele invocate și decizia finală care s-a luat.

Cuvinte cheie: Concordat, transfer, eparhie, Blaj, Cluj, episcopi, conferință

* Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/107/1.5/S/76841, cu titlul „Studii doctorale moderne: internaționalizare și interdisciplinaritate”.

** Doctorand al Universității „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca și al Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, cu o teză centrată pe istoria Bisericii greco-catolice românești în perioada interbelică. Domenii de interes: istoria modernă și contemporană a României; istoria Bisericilor unite cu Roma; antropologie religioasă. Studii: În căutarea păstorului celui bun: instituirea mitropolitului Vasile Suciu, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 15/1, 2011, 253-266; Implicațiile spirituale ale unirii Transilvaniei cu România, *Anuarul Institutului de Istorie Națională. Serie nouă*, (în curs de apariție); Despre bunul preot între misiunea Bisericii și apostolatul națiunii, în: *Istoria Culturii. Cultura Istoriei. Omagiu Profesorului Doru Radosav la vârsta de 60 de ani*, Cluj-Napoca 2010, 163-179; Familia greco-catolică românească: reperele identității confesionale, în: *În căutarea fericii. Viața familială în spațiul românesc în secolele XVIII-XX*, Cluj-Napoca 2010, 73-82; Din antecedentele înființării episcopiei de Hajdúdorog, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, LV, 3/2010, 107-120. Contact: lucian.turcu@ubbcluj.ro

Tergiversat, continuu reformulat și, mai cu seamă, aspru contestat,¹ Concordatul încheiat între regatul României și Sfântul Scaun, la 10 mai 1927, se afla în fața ultimului pas înainte de a fi aplicabil, odată cu promulgarea „Legii pentru ratificarea Concordatului”, la 11 iunie 1929, după ce pentru mai multe zile la rând cele două Adunări ale legislativului român fuseseră martorele unor scene deperate declarații, și chiar amenințări, din partea celor care dezavauau adoptarea respectivului act.² Departe, așadar, de a pacifica societatea românească, controversatul tratat reușea să traseze, chiar și cu întârziere, profilul instituțional al tri-ritualei Biserici catolice din România și să-i normeze, principal, activitatea. Formula finală a textului parafat atunci era, după cum se știe, rezultatul unor minuțioase negocieri pe care guvernele României Mari ezitaseră, adesea, să le ducă la bun sfârșit.³ Acest fapt se datora, pe de o parte, punctelor de vedere instabile pe care partidele aflate la putere după 1918 le proiectaseră asupra respectivei convenții, dar mult mai importante s-au dovedit a fi ambițiile politice care vizau prioritizarea intereselor Bisericii ortodoxe, prin dobândirea unor poziții cât mai confortabile la adăpostul unei legislații vădit proteguitoare.⁴ Dar prezența a aproape 3 milioane de supuși ai suveranului pontif pe teritoriul regatului român nu a putut rămâne neobservată și, prin urmare, lipsită de o limpezire a situației lor confesionale. Cu atât mai mult cu cât mai bine de jumătate dintre aceștia erau etnici români, adepți ai confesiunii greco-catolice.⁵

Mai mult dezamăgită de experiențele legislative avute după 1918, Biserica greco-catolică a văzut încă o dată nevoită să-și dozeze cu moderație nivelul de așteptări din partea mult amânatului acord dintre statul român și monarhia pontificală.⁶ Doleanțele ei față de

¹ La presiunile venite din partea unor cercuri ortodoxiste un grup de deputați transpartinici au propus în primăvara anului 1932 dezbateră și votarea unei legi prin care statul român să denunțe unilateral acordul încheiat cu Sfântul Scaun. Argumentele în favoarea susținerii acestei inițiative, la O. Ghibu, *Nulitatea Concordatului dintre România și Sfântul Scaun*, Cluj 1935, VII-LXII. Vezi și I. Mateiu, *Valoarea Concordatului încheiat cu Vaticanul*, Sibiu 1929.

² Varianta oficială a Concordatului, în *Monitorul Oficial, partea I-a. Legi, decrete, jurnale ale Consiliului de miniștri, comunicate, anunțuri judiciare de interes general*, 126/1929, 4478-4489. Ratificarea Concordatului s-a produs la 7 iulie 1929, la Vatican, prin înscăliturile cardinalului-secretar de stat, Pietro Gasparri, și a trimisului extraordinar și ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun, Caius S. Brediceanu: *România-Vatican. Relații diplomatice*, I, 1920-1950, București 2003, 43. Discuțiile pe marginea legii de ratificare a Concordatului din Senat, forul legislativului român în cadrul căruia Constituția din 1923 acorda calitatea de membri de drept mitropoliților, episcopilor eparhioți ai Bisericii ortodoxe și a celei greco-catolice și capilor confesiunilor recunoscute de stat, în *Monitorul Oficial, partea III-a. Dezbateri parlamentare. Senatul. Sesiunea ordinară (prelungită) 1928-1929*, 52/1929, 1762-1763; 54/1929, 1806-1830; 1833-1847; 55/1929, 1850-1857.

³ Acest studiu nu își propune să inventarieze sau să analizeze principalele momente care au dus în cele din urmă la încheierea Concordatului între România și Sfântul Scaun. Istoria succintă a tratatelor, la V. Goldiș, *Concordatul*, Arad f.a., 5-6; M. Theodorian-Carada, *Acțiunea Sfântului Scaun în România. De acum și de întotdeauna*, București 1936, 5-11.

⁴ O. Gillet, *Orthodoxie, nation et ethnicité en Roumanie au XX^e siècle: un problème ecclésiologique et politique*, în: M. Crăciun/O. Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, fl 1995, 353-354; 361.

⁵ *Recensământul general al populației din 29 decembrie 1930. Publicat de dr. Sabin Manuilă. Volumul II: neam, limbă maternă, religie*, București 1938, XXIV.

⁶ G. K. Botond, *Biserica Greco-Catolică între 1918-1948. Considerații generale*, în: C.-D. Pațulea/A. Rus/A. Mârza (coord.), *Coordonatele profeției greco-catolice. Istorie și actualitate. Lucrările sesiunii de comunicări științifice din 17-18 mai 2002*, Blaj 2002, 273-274; V. Buda Niga, *Integrarea cultelor religioase în România Mare (1918-1928)*, în: *Istorie și conștiință. Profesorului Ion Agrigoroaiei la a 65-a aniversare*, Iași f.a., 228-231.

respectiva înțelegere nu au rămas neexprimate, cu toate că nu a existat o consultare permanentă sau o transparență suficientă din partea decidenților politici, direct implicați în purtarea spinoaselor negocieri.⁷ În aceste condiții, cooptarea unor reprezentanți ai Bisericii unite în purtarea tratatelor, cum a fost funcționarul superior din cadrul ministerului de resort, Zenovie Păclișanu, avea menirea de a asigura nu numai consilierea de specialitate a unor negociatori-șefi care, aparținând universului confesional ortodox, beneficiau de o cunoaștere din exterior (sau chiar deformată) a problemelor Bisericii catolice din România, ci și de a inspira sentimentul că interesele și aspirațiile Bisericii greco-catolice erau apărate.⁸

După cum se știe, prevederile tratatului au deschis calea unor schimbări ponderoase în structura Bisericii greco-catolice. Prima dintre ele viza, așa cum ne lasă să înțelegem însuși textul convenției (în articolul II, litera A, punctul 3) transferul scaunului episcopal al diecezei de Gherla într-o nouă reședință, asupra căreia urmau să convină reprezentanții părților semnatare.⁹ Faptul că textul final nu nominalizează orașul care urma să găzduiască pe viitor sediul episcopiei armenopolitane se datorează solicitării exprese formulate în acest sens de către cel din urmă negociator al acordului, nimeni altul decât titularul portofoliului cultelor și artelor de la acea vreme, averescanul Vasile Goldiș.¹⁰ Lui îi aparține, așadar, inițiativa de a solicita partenerilor de negocieri ca textul înțelegerii să nu cuprindă nici o indicație precisă referitoare la viitorul sediu al eparhiei de Gherla. Cererea sa se datora unei îndoite motivații. Mai întâi, cea izvorâtă din ideea de a nu leza suveranitatea națională, pe care autorul o plasa în topul crezului său politic: „... am susținut că prestigiul guvernului român este stingherit prin faptul că Concordatul, prin textul său, impune guvernului român orașul unde să se transfere eventual episcopia de la Gherla...”¹¹ În al doilea rând, pretenția se rezema pe convingerile de ordin confesional ale ministrului român, puse, după propria mărturisire, în serviciul armoniei confesionale: „... în interesul păcii între uniți și ortodocși, ar fi de recomandat ca episcopia unită de la Gherla să nu fie mutată la Cluj, unde ființează deja o episcopie ortodoxă”¹²

Transferul reședinței episcopiei armenopolitane de la Gherla la Cluj a devenit laitmotivul demersurilor concertate de la vârful ierarhiei greco-catolice de-a lungul anilor 20 ai veacului trecut. Atingerea aceluși țel era importantă datorită unei pluralități de motive. În primul rând, trebuie să avem în vedere tendințele de românizare (sub raport demografic și cultural) a principalelor centre urbane transilvane.¹³ Ca parte a strategiilor de reșezare a raporturilor de putere dintre etnia majoritară și cele minoritare, încurajarea prezenței românești în orașe a reprezentat o preocupare constantă a diriguitorilor români, după unificarea din 1918.¹⁴

⁷ *Unirea*, XXIX, nr. 2, 4; XXX, nr. 16, 2; XXXI, nr. 9, 3; nr. 15, 1; XXXII, nr. 22, 3.

⁸ I. Mârza, Recuperare istoriografică postdecembristă: preotul greco-catolic și istoricul Zenovie Păclișanu (1886-1957), *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 13, 2009, p. 162-163.

⁹ *Monitorul Oficial, partea I-a*, 126/1929, 4479.

¹⁰ Goldiș, *Concordatul*, 22.

¹¹ Goldiș, *Concordatul*, 22.

¹² Goldiș, *Concordatul*, 22.

¹³ C. A. Macartney, *Hungary and her Successors. The Treaty of Trianon and its Consequences 1919-1937*, London-New York-Toronto 1937, 291-299. Rolul instituțiilor de cultură în procesul de românizare, la I. Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, București 1998, 193-194;

¹⁴ E. Illyés, *National Minorities in Romania. Change in Transylvania*, New York 1982, 58-66; I. Scurtu/Ghe. Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1948)*, București 1999, 54-55.

În al doilea rând, a cântărit greu presiunea pe care contextul confesional, profund modificat după realizarea României Mari, o pune asupra Bisericii greco-catolice, ceea ce însemna plasarea ei într-o acerbă relație concurențială. Concret, mă refer la extinderea și consolidarea rețelei instituționale a Bisericii ortodoxe, fapt care a determinat apariția unor noi centre eparhiale, inclusiv în arealele de reprezentare majoritară a greco-catolicismului, cum a fost în epocă urbea clujeană, laolaltă cu întreaga zonă limitrofă.¹⁵ Nu în ultimul rând trebuie să avem în vedere tendințele de la acea vreme din cadrul Bisericii greco-catolice de a-și eficientiza administrarea ecleziastică prin divizarea structurilor deja existente în unități mai mici, capabile să răspundă mai bine telurilor pastorale.¹⁶ Așa se face că textul concordiei admitea înființarea unei noi dieceze, vag localizată „în Nord”, al cărei sediu urma să fie desemnat în coînțelegere de către părțile semnatare (articolul II, litera A, punctul 4).

Că această formulare lipsită de limpezime i se datorează aceuiași înalt demnitar însărcinat cu purtarea tratativelor este un lucru astăzi cunoscut.¹⁷ Mai mult chiar, Vasile Goldiș încercase într-o primă fază să demonstreze partenerilor de negocieri inutilitatea creării unei noi dieceze greco-catolice pentru masa compactă a credincioșilor maramureșeni, propunând în schimb concesiunea de a fi transferată reședința episcopiei de Gherla la Sighet sau Baia Mare. În fața opoziției oficialilor pontificali, ministrul român devenise el însuși un supporter al ideii primare, pe considerentul că Bisericii greco-catolice nu trebuie să-i corespundă un număr inferior de structuri ecleziastice și ierarhi în comparație cu cele deținute în regatul român de ritul latin al Bisericii universale.¹⁸ De altfel, era și dificil modificarea traiectoriei unei idei ale cărei origini urcau până în îndepărtatul veac XVIII.¹⁹ Atunci, pe lângă argumentele care pledaseră temeinic în favoarea fragmentării episcopiei de Muncaci (care, să ne amintim, apăruse în nord-estul regatului Sfântului Ștefan ca o structură bisericească extrem de complexă sub raport etnic, confesional, lingvistic, cultural),²⁰ dorința supușilor români din respectiva eparhie de a-și marca individualitatea în planul organizării ecleziastice a fost cea care a dat imbold mișcării.²¹ Dată fiind soluția provizorie pe care proiectul a primit-o atunci (prin constituirea, în 1776, a vicariatului cu centru la Carei și apoi Satu Mare, și prin transferul, în 1824, a 72 de comunități, majoritar românești, de sub ascultarea centrului de la Ujgorod sub

¹⁵ Din punct de vedere confesional, recensământul din 1930 (care indică, *nota bene*, statistica existentă după funcționarea timp de aproape un deceniu a episcopiei ortodoxe în localitate) înregistrează pentru municipiul Cluj următoarele cifre în cazul celor două confesiuni românești: din totalul populației de 100 844 locuitori stabili, 12 407 se declarau ortodocși, iar 23 588 greco-catolici. În 1922 activau în Cluj 3 parohii ortodoxe: *Unirea*, XXXII, nr. 49, 3. Începuturile organizării și funcționării episcopiei ortodoxe cu sediul la Cluj, la Al. Moraru, *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, ed. a II-a, Cluj-Napoca 2006.

¹⁶ Arhivele Naționale, Serviciul Județean Alba, Fond *Mitropolia greco-catolică română de Alba Iulia-Făgăraș, Blaj. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 59^v.

¹⁷ Goldiș, *Concordatul*, 22.

¹⁸ Goldiș, *Concordatul*, 21.

¹⁹ N. Boșan, Națiune și confesiune în Transilvania în secolul al XIX-lea: cazul mitropoliei române, în: N. Boșan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania. Secolele XIII-XIX*, Oradea 1994, 123-125; L. Gyémánt, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790 și 1848*, București 1986, 160-161.

²⁰ Istoria Bisericii greco-catolice din Ungaria Superioară, la Ath. B. Pekar, *The History of the Church in Carpathian Rus'*, New York 1992, 36-39.

²¹ O. Ghitta, Cum au ajuns să se separe de Muncaci primele parohii greco-catolice sătmărene?, în: *Studii de istorie medievală și premodernă. Omagiului profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române*, Cluj-Napoca 2003, 359-361.

autoritatea episcopului de Oradea-Mare), nu e de mirare că el a fost readus în atenție la mijlocul secolului al XIX-lea, când Biserica greco-catolică transilvană a cunoscut o serie de modificări de amploare, care i-au remodelat esențial forma și structura.²² Cu toate că în acel moment s-a dat prioritate planului de a crea un echilibru între eparhiile din afara Transilvaniei (de Oradea-Mare și de Lugoj) și cele dispuse în interiorul principatului (de Făgăraș–Alba Iulia și de Gherla), ideea de a așeza pe harta Ungariei moderne o episcopie al cărui centru să fie localizat în zona Maramureșului a revenit cu recurență. După 1918, imperativul de ordin ecleziastic (acela de a spori funcționalitatea unor dieceze vaste ca număr de parohii și credincioși, cum erau arhiepiscopia și eparhia de Gherla)²³ a fost dublat de necesitatea fortificării denominațiunii într-un areal de graniță, unde începuseră să prindă rădăcini o serie de tendințe apostatice.²⁴ De această dată, întârzierea instituirii diecezei maramureșene s-a datorat, pe de-o parte, prelungitelor tratative privitoare la Concordat, iar pe de altă parte, lentoarea a fost generată și de indecizia care persista la nivelul corului episcopal greco-catolic privind fixarea reședinței viitoarei episcopii.²⁵ Ceea ce a pus în dificultate înaltele fețe bisericești (al căror rol era doar consultativ, decizia finală privind fixarea sediului noii dieceze urmând a fi luată, conform prevederilor Concordatului, de comun acord între guvernul României și Scaunul Apostolic Roman) în formularea unei recomandări precise au fost tocmai ofertele cu care Biserica era „ispităită” de către comunitățile de credincioși din cele două puternice centre ale greco-catolicismului septentrional (este vorba Sighet și Baia Mare).²⁶

Prins în tevatura discuțiilor referitoare la trasarea noilor confinii ale mai vechilor și noii eparhii, proiectul transferării reședinței episcopiei de Gherla în urbea clujeană a fost meticolos pregătit, după cum spuneam, de-a lungul întregului deceniu trei al veacului trecut.²⁷

²² O viziune de de ansamblu, la N. Bocșan/A. V. Sima, Fondation et organisation de la Métropole gréco-catholique roumaine, *Transylvanian Review*, XIII, 1/2004, 18-33.

²³ Pentru anii '20, datele oficiale indicau în cazul arhiepiscopiei un număr de 705 parohii și 438 712 credincioși, iar dieceza de Gherla dispunea de 491 parohii și 512 261 credincioși: AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 46^r.

²⁴ *Unirea*, XXVIII, nr. 48, 4; XXXII, nr. 14, 2; XXXIV, nr. 22, 1-2; nr. 29, 3; nr. 39, 1-2; XXXV, nr. 5, 2-3; nr. 41, 2-3; nr. 42, 1.

²⁵ Arhivele Naționale, Serviciul Județean Alba, Fond *Mitropolia greco-catolică română de Alba Iulia–Făgăraș, Blaj. Arhiva generală. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 11^v; 12^v-13^r; 14^v; 17^r; 24^v.

²⁶ În avalanșa de adrese și memorii înaintate deopotrivă forurilor bisericești și decidenților politici din capitala Regatului, nu au întârziat să apară facilitățile pe care fiecare centru era dispus să le acorde în cazul stabilirii reședinței într-unul din ele. Astfel, primăria Băii Mari oferea în vremuri de acută criză economică o donație în valoare de 5 milioane lei, recomandând corului episcopal să folosească respectiva sumă pentru cumpărarea imobilelor deținute în localitate de Ordinul Minorților. În schimb, oferta primită din partea comunității din Sighet, cu toate că depășea în valoare pe aceea a orașului contracandidat (rețin aici faptul că Consiliul orașului Sighet era dispus să doneze edificiul hotelului „Central”, a cărui valoare era estimată la 3 milioane lei; Asociațiunea pentru cultura Poporului român din Maramureș era dispusă să-și ofere întreaga avere constând în clădiri, teren intravilan, tipografia, librăria etc., toate evaluate la aproximativ 7 milioane lei), era împovărată, după cum se știe, de lipsa unor căi de comunicație eficiente: AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 131^r-141^r; 149^r-157^r; 161^r-166^r; 195^r-197^r. Vezi pe larg la L. Turcu, How did Baia Mare become the see of the Greek-Catholic bishopric of Maramureș?, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia* (în curs de apariție).

²⁷ Până ce lucrurile au fost complet lămurite a persistat o confuzie chiar la etajele superioare ale ierarhiei greco-catolice referitoare la soluția optimă a acestui proiect: desființarea episcopiei de Gherla și înființare altele noi, cu sediul la Cluj, sau transferul scaunul episcopal de la Gherla la Cluj: AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 58^r-63^v.

Iar semnele izbânzii nu au întârziat să apară: argumentele mitropolitului Vasile Suciul au avut câștig de cauză în fața papei Benedict al XV-lea, apoi și a succesorului acestuia, Pius al XI-lea, care a donat Bisericii române unite patrimoniul ordinului minorit din localitate; primăria orașului a atribuit un loc în Piața Mihai Viteazul viitoarei catedrale plănuită a se construi; în folosul cultului greco-catolic a intrat, tot din anul 1924, și biserica abației Calvaria.²⁸ Fără îndoială, a contat și faptul că nu o dată corpul sacerdotal și-a exprimat susținerea pentru planul „de a avea în Cluj o reprezentanță cu prestigiu ierarhic a Bisericii”, la fel cum proeminenta intelectualitate greco-catolică din localitate a pledat convingător pentru ducerea la îndeplinire a respectivului proiect.²⁹ Dificil de consensualizat, aprinsele dezbateri privind redesenarea hărții confesionale a Bisericii greco-catolice și așezarea în teritoriu a noilor centre de putere ecleziastică au întârziat și de această dată punerea în practică a mult vehiculatei schimbări. Sub cupola principiilor convenite prin Concordat, ele au devenit realitate, fiind consfințite prin *Constitutio Apostolica de nova circumscriptione et ordinatione hierarchica dioecesium ritus tam latini tam graeci-rumeni in Romaniae Regno*, emisă la 5 iunie 1930.³⁰ În noianul de decizii referitoare la toate cele trei rituri ale Bisericii catolice din regatul român, pe care numitul document le aduce, nu pot fi trecute cu vederea cele care privesc dieceza armenopolitană: lista parohiilor transferate la eparhia de Oradea-Mare (82), la nou înființata dieceză a Maramureșului (169) și enoriile primite de la arhidieceză (150) din rațiuni de compensație și de salvagardare a echilibrului geografiei confesionale; transferul scaunului episcopal de la Gherla la Cluj (*sedem insuper episcopalem Armenopolitanae dioecesis ab urbe Gherla in urbem Cluj transferimus*); stabilirea titlaturii canonice a eparhiei (*volumus autem ut in posterum dioecesis haec Cluj-Gherlensis appelletur*), transferul capitulului și stabilirea noii catedrale episcopale (*cathedram pariter et capitulum in ecclesiam sub titulo Transfigurationis Domini Nostri Iesu Christi in urbe Cluj exstantem transferimus, quam idcirco ad ecclesiae cathedralis gradum et honorem extoUimus, servato tamen concathedralis titulo praesenti ecclesiae cathedrali in urbe Gherla*).³¹

Dar până să se ajungă la sus pomenita hotărâre, nu puține au fost ideile care au preocupat intelectualitatea greco-catolică, laică și ecleziastică deopotrivă. În generosul inventar al proiectelor enunțate în acele zile, unul din cele mai îndrăznețe urmărea transferul reședinței mitropolitice din Blaj la Cluj. Fără a putea indica cu precizie cui trebuie atribuită paternitatea acestui plan, țin să remarc că el a produs nu o dată divergențe la nivelul cel mai înalt al Bisericii greco-catolice, învederând pluralitatea curentelor de opinie din sânul ei.

O bună ocazie pentru punerea pe tapet a ambițiosului proiect a reprezentat-o sinodul protopopesec de primăvară al districtului Cluj, organizat la 1 aprilie 1920.³² La distanță de numai un an de când „Biserica-soră” instituisese în localitate un consistoriu provizoriu, menit să anticipeze viitoarea episcopie programată a se înființa acolo,³³ sosise și pentru Biserica greco-catolică timpul unor decizii curajoase, capabile să-i demonstreze capacitatea de

²⁸ *Unirea*, XXXI, nr. 18, 5; XXXII, nr. 4, 4; XXXIV, nr. 18, 1; XXXVI, nr. 46, 1-2.

²⁹ *Unirea*, XXIX, nr. 106, 1-2; XXXI, nr. 40, 2.

³⁰ Textul integral, în *Acta Apostolicae Sedis*, XXII, Romae MDCCCXXX, 381-386.

³¹ *Acta Apostolicae Sedis*, XXII, Romae MDCCCXXX, 384.

³² Protocolul sinodului, la AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 56^v.

³³ Șt. Mețeu, Biserica ortodoxă română din Transilvania în cei din urmă zece ani, în: *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918-1928*, II, București 1929, 759.

adaptare. Supunând supervizării cele mai importante hotărâri luate în congresul preoților din întreaga provincie mitropolitană, organizat cu un an înainte în Cluj,³⁴ părinții sinodali au ținut să formuleze un punct de vedere clar vizavi de deja vehiculatul plan al stămutării reședinței episcopiei armenopolitane de la Gherla în urbea clujeană. Apreciind importanța crescândă a Clujului pentru provincia transilvană „în privința culturală și în toate privințele vieții publice”, chiar și în acea vreme în care diriguitorii de la București numărau ultimele zile ale Consiliului Dirigent, soborul preoților a formulat opțiunea transformării urbei clujene în centrul spiritual al Bisericii greco-catolice românești. Martori nemijlociți ai unor experiențe, nu tocmai fericite, a primelor decizii partizane ale înalților demnitari față de denotațiunea majoritară,³⁵ colegiul sacerdoților clujeni a acompaniat revendicarea lui cu argumente dintre cele mai solide: mai întâi, în viziunea sinodalilor, ideea transferării reședinței diecezei armenopolitane de la Gherla la Cluj și crearea unei noi episcopii, în Maramureș, era cea mai lipsită de beneficii, în durată lungă, pentru Biserica greco-catolică. Motivele erau, în opinia aceluiași, următoarele: mutarea reședinței episcopiei de Gherla în urbea claudiopolitană „nu răspunde prestigiului Clujului, fiindcă ar fi să ne prezentăm la expoziție cu ce avem mai slab; e fapt netăgăduit doar că episcopia de Gherla, după trecutul ei de numai 70 de ani, are cel mai slab prestigiu”. Apoi, se credea, crearea unei episcopii în părțile septentrionale nu ar însemna mai mult decât apariția unei „Cenușărese” în cadrul Bisericii unite, undeva la „marginea vetrei românești. Pe când mutându-se episcopia din Gherla acolo, ar duce ceva gata isprăvit și în Baia [Mare] s-ar prezenta cu un prestigiu, pe care în Clujul intelectual nu-l poate nicicum avea”.³⁶ O soluție nu cu mult mai dezirabilă era aceea ca sediul eparhiei de Gherla să fie mutat la Baia Mare, iar în Cluj să fie puse bazele unei noi episcopii. Această din urmă inițiativă avea avantajele sale, așezând, cel puțin la nivel instituțional, pe picior de egalitate cele două confesiuni românești. Dar cel mai mare credit primea următorul plan: transferul reședinței mitropoliei la Cluj, a diecezei de Gherla la Baia Mare și crearea unei noi episcopii la București, care să-și întindă autoritatea peste greco-catolicii din Vechiul Regat, Secuime, vicariatul Făgărașului, protopopiatul Jiului, Bucovina și Basarabia.³⁷ Difuzând rezoluțiile sinodale la etajele superioare ale ierarhiei Bisericii, protopopul Elie Dăianu a trebuit să constate cu părere de rău că așteptatele reacții au întârziat să apară. Insistent, și mai ales convins de avantajele proiectului propus, el le-a reamintit mitropolitului Vasile Suciuc în preajma conferinței episcopale, preconizată a se organiza la București, în vara anului 1922.

Pusă sub tăcere pentru câțiva ani la rând, ideea transferului reședinței mitropolitane la Cluj a revenit într-un moment în care, la nivel politic, discuțiile legate de ratificarea Concordatului erau suficient de avansate ca să dea un imbold proaspăt unor planuri atât de cutezătoare. Așa se face că în cadrul conferinței episcopale organizată în zilele de 10 și 11 aprilie în Blaj, sub președinția mitropolitului Vasile Suciuc, pe lista discuțiilor s-a aflat și acest

³⁴ Detalii privind participanții, temele dezbătute și hotărârile luate, în *Unirea*, XXIX, nr. 79-80, 2; nr. 100, 1; nr. 103, 1-2; nr. 104, 1-2; nr. 106, 1-2; nr. 107, 2.

³⁵ O privire de ansamblu asupra situației Bisericii greco-catolice în relație cu celelalte confesiuni, înainte și imediat după Marea Unire, la L. Turcu, Implicațiile spirituale ale unirii Transilvaniei cu România, *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, (în curs de apariție).

³⁶ AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 53^v.

³⁷ AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 53^v.

topic, alături de alte subiecte nu mai puțin importante în acele zile: noul regulament de aplicare al legii pentru regimul general al cultelor; atitudinea pe care Biserica ar trebui să o adopte față de programele serbări dedicate primului deceniu de la Unire; reglementarea situației patrimoniale și fundamentale a comunităților românești rămase în interiorul granițelor regatului sârbo-croato-sloven. De asemenea, au revenit la suprafață mai vechile dezbateri legate de stabilirea sediului episcopiei maramureșene, purtate, de această dată, sub presiunea intențiilor exprimate de sinodul Bisericii ortodoxe de a „reînființa” o episcopie în „țara vechilor voievozi”.³⁸ Dificil de tranșat, dosarul relocării mitropoliei greco-catolice a fost și de această dată așezat pe un loc secundar în ordinea temelor de interes, prioritatea având-o redesenarea frontierelor celor cinci dieceze. În această din urmă chestiune, nu lipsită de pond, ordinariatele erau invitate să înainteze viitoarei întruniri a episcopatului unit propunerile considerate optime în vederea unei cât mai bune așezări în teritoriul a provinciei bisericești.³⁹ La această solicitare, ordinariatul orădean a fost cel care a susținut convingător necesitatea unei schimbări fundamentale. De altfel, același for i-a revenit în perioada imediat următoare meritul de a fi supporterul unor transformări care nu lăsau loc de compromis pentru Biserica greco-catolică. Așa se face că în cadrul ședinței capitulului orădean din data de 31 august 1929, dezbătând chestiunea noii arondări a diecezelor, s-a considerat a fi momentul potrivit pentru a repune în lumină avantajele transferării sediului mitropoliei în urbea clujeană.⁴⁰ Și nu oricum, ci în directă legătură tocmai cu problema fixării reședinței episcopiei „de Nord” și a minuțioaselor rebransări din teritoriul la noile sfere de autoritate ecleziastică. Având convingerea că înființarea episcopiei maramureșene și necesarele dislocări pe care aceasta le implica ar duce la sărăcirea arhidiecezei de „ținuturile cele mai de frunte și cele mai compacte... nerămânându-i decât o majoritate de parohii aproape dezorganizate și pierdute între elemente eterogene”, corpul canonicilor orădeni se arăta interesat de „asigurarea prestigiului mitropoliei prin așezarea ei într-un centru și într-un ținut care atât din punct de vedere religios-moral, cât și administrativ-economic și cultural să stea în fruntea celorlalte dieceze”.⁴¹ Dintre variantele posibile, opțiunea părinților canonici s-a oprit asupra Clujului, fiind susținută de o gamă variată de argumente. În primul rând cele de natură administrativ-teritorială: „... spre acest centru converg liniile feroviare, șoselele și toate căile de comunicație astfel că din orice parte a provinciei noastre este accesibil”.⁴² Nu se pierdea din vedere nici politica de descentralizare pe care guvernarea național-țărănistă se străduia să o implementeze atunci, prin care se reconfirma Clujului statutul de capitală a Ardealului.⁴³ A doua categorie de argumente privilegiau avantajele de ordin educativ pe care le deținea Clujul la acea dată. Performanța universitatei transilvane putea oferi găzduire mult reclamatei facultăți de teologie catolică, pentru care universitatea din capitala țării nu se grăbise să devină o *alma mater*.⁴⁴

³⁸ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neregistrate*, dos. 1/1928, f. 10^v-12^r.

³⁹ Următoarele două conferințe episcopale (din 2 iulie, respectiv 26-28 august 1929) nu au reușit să ia nicio decizie în această privință: AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neregistrate*, dos. 1/1928, f. 12^v-16^v.

⁴⁰ AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 198^r.

⁴¹ AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 199^r.

⁴² AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 199^v.

⁴³ Analiza politicii de regionalizare a guvernului condus de Iuliu Maniu, la Scurtu/Buzatu, *Istoria*, p. 197; Fr. Guida, *Storia d'Europa nel XX secolo. Romania*, Milano 2005, 124-125.

⁴⁴ *Cultura Creștină*, VIII, nr. 7-8, 170-171; IX, nr. 1-2, 57; nr. 3, 2; O. Bârlea, Biserica română unită între cele două războaie mondiale, în: *Biserica Română Unită – două sute cincizeci de ani de istorie*, Cluj-Napoca 1998, 100.

În plus, Clujul putea oferi o soluție convenabilă proiectatului seminar central, socotit o alternativă la instituțiile de profil diecezane, care se confruntau în acea vreme cu o acută criză de recrutare a clericilor.⁴⁵ În fine, al treilea calup de argumente subliniau cu apăsare plusurile de ordin cultural-religios pe care le putea oferi Clujul în posibila lui misiune de capitală spirituală a Bisericii greco-catolice. Nu atât numărul credincioșilor, cât mai ales înaltele standarde intelectuale și morale ale acestora puteau contribui decisiv, se credea, la conturarea unei imagini pozitive pentru întreaga Biserică. La creșterea calității vieții religioase se proiecta a fi implicată și mai mult universitatea clujeană, prin atmosfera culturală elevată pe care o inspira.⁴⁶ Dar ducerea la îndeplinire a aceluia proiect ar fi însemnat degradarea Blajului la rangul de episcopie, „rămânându-i toate instituțiile culturale, prin care prestigiul i-ar fi salvat și i s-ar da posibilitatea să-și continue misiunea istorică în mijlocul neamului și a Bisericii noastre”. La fel, transpunerea în practică a acestui plan ar mai fi presupus, în mod obligatoriu, încetarea existenței episcopiei cu sediul la Gherla și transferul reședinței ei într-un alt oraș, preferabil în Baia Mare.

Devenind o temă de reflecție și pasionale discuții, proiectul cu pricina a făcut obiectul principal al dezbaterilor în cadrul conferinței episcopale din 17 octombrie 1929, organizată la Blaj. Greutatea subiectului aflat pe ordinea de zi era sugerată și de faptul că la întrunirea prezidată de mitropolit erau de față doar cei trei episcopi sufragani și notarul ordinar al unor astfel de întâlniri, Iuniu Brut Mîcu.⁴⁷ Convocată la solicitarea expresă a Nunțiatunii Apostolice de la București, care refuzase să mai accepte orice fel de întârziere în problema redistribuirii autorității de putere a celor cinci eparhii, conferința a oferit cadrul de exprimare a opiniei fiecărui arhieru asupra viabilității proiectului referitor la transferul reședinței mitropolitului greco-catolic în orașul Cluj. Ca un preambul al discuțiilor programate, primul păstor al Bisericii românești a formulat recomandarea ca „să nu se aibă în vedere interesele personale, ci singur numai binele Bisericii, fiind hotărât a se retage, dacă cei competenți află în persoana sa o piedică în atingerea scopului”.⁴⁸ Cel dintâi care a luat cuvântul a fost episcopul Valeriu Traian Frențiu, cel care a „sulevat” această problemă și a și devenit promotorul convins al ei.⁴⁹ Ierarhul orădean pornea de la cadrul legal stabilit prin Concordat, care anunța pentru ritul grec al Bisericii catolice din regatul român înființarea unei noi dieceze, al cărui scop trebuia să fie descongestionarea administrației, în primul rând, a arhidiecezei (dar și a diecezei de Gherla), care reunea la acea dată 740 de parohii și peste 630 de filii.⁵⁰ În plus, afirma același înalt ierarh, în responsabilitatea mitropolitului se aflau nu numai problemele eparhiei sale, ci și „cauzele comune ale Bisericii”, care la rândul lor reprezentau o presiune instituțională, deloc ușor de gestionat. Ținând cont de reglementarea concordatară care

⁴⁵ *Unirea*, XXIX, nr. 9, 1; nr. 16, 4; *Cultura Creștină*, VIII, nr. 13-20, 294; IX, nr. 10-11, 259; I. Georgescu, *Academiile Teologice unite*, în: *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918-1928*, II, București 1929, 979; N. Brînzeu, *Memoriile unui preot bătrân*, Timișoara 2008, 212.

⁴⁶ AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 198^v.

⁴⁷ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neregistrate*, dos. 1/1928, f. 17^r.

⁴⁸ AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 261^r.

⁴⁹ Argumentația autografă a episcopului, la AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 341^r-344^r.

⁵⁰ Tabloul exact, în *Șematismul clerului arhidiecezei mitropolitane greco-catolice române de Alba Iulia-Făgăraș pe anul 1929*, Blaj 1929, 72-73.

stipula că orice modificare a ierarhiei, a circumscipțiilor provinciilor bisericești și a diecezelor va avea la bază acordul celor două părți semnatare (articolul II, litera C), dar și de faptul că corul înalților arhieriei abia în acel moment avea posibilitatea de a-și spune cuvântul, întrucât înainte de a stabili textul Concordatului „nu a fost întreat”, arhiepiscopul Frențiu⁵¹ făcea propunerea ca „sediul mitropoliei să se mute la Cluj, iar noua episcopie se fie la Blaj”.⁵² În susținerea poziției sale, înaltul reprezentat al Bisericii aducea un cumul de argumente. În primul rând, cele de ordin geografic, observând că „Biserica noastră este aproape în totalitate dincoace de Carpați, iar în partea aceasta centrul vieții bisericești, culturale, politice, economice etc. este Clujul”. Multe din argumentele care urmează alcătuiesc un inventar deja vizitat: numărul ridicat al credincioșilor din localitate și faptul că ei reprezintă „crema intelectualilor noștri”; faptul că în urbea clujeană se află la studii majoritatea copleșitoare a tinerilor greco-catolici, dar și avantajele aduse de ampla rețea școlară care funcționa la acea vreme și care îi deservea „tot pe fiii credincioșilor noștri”. Clujul mai câștiga în importanță prin aceea că în proiectele de reorganizare administrativă a țării enunțate în epocă el era destinat să devină sediu al directoratului, „deci capitala părților locuite de credincioșii noștri, unde trebuie să fie și capitala Bisericii noastre. Și – continua același ierarh – nu e bine ca în capitală să fie un episcop, iar mitropolitul în provincie, fiindcă se pot face multe neînțelegeri și intrigi politice și un guvern care nu simpatizează persoana mitropolitului ușor va ridica și menaja pe episcopul din capitală, dând la o parte și știrbind autoritatea mitropolitului; de aceea primatul tuturor Bisericilor este în capitală și niciunde nu afli ca în capitală să fie un episcop iar primatul într-un sat”.⁵³ Cu siguranță nu întâmplător a folosit episcopul Frențiu termenul „sat” referindu-se la centrul spiritual al Bisericii unite. Să ne amintim de dificultățile pe care urbea blăjeană le-a resimțit imediat după 1918 în ceea ce privește poziționarea ei pe harta României întregite. În fața tendințelor centralizatoare dirijate de la București, Blajul a încercat să-și păstreze pe mai departe statutul de centru de cultură eminent românesc și, pe cât posibil, să-și accelereze dezvoltarea. Nu o dată au fost semnalate deficiențele pe care urbea de la confluența Târnavelor le avea în ceea ce privește infrastructura rudimentară, neglijența circumspectă a autorităților⁵⁴ sau nevoia de a transforma orașul într-o capitală de județ, lucru înfăptuit, nu fără dificultăți de ordin politic, abia în anul 1926.⁵⁵ Toate aceste lipsuri și întâzieri în progrese, dar și concurența care se înfiripa între centrele urbane ale țării⁵⁶, poziționau Blajul într-un nemeritat loc secundar, făcând ca diferențele să fie tot mai greu de recuperat. Episcopul orădean nu ezita să evoce eforturile depuse imediat după crearea României Mari în sensul transferării reședinței mitropolitului greco-catolic la București sau chiar dublarea infrastructurii ecleziastice cu o instituție de rang similar în capitala României, așa cum propunea al doilea proiect de concordat pus în pagină de același Vasile Goldiș în a

⁵¹ Prin decizie pontificală, în 1927, episcopului Valeriu Traian Frențiu i s-a conferit dreptul de a purta palii, fiind ridicat la rang de arhiepiscop: *Unirea*, XXXVII, nr. 21, 5.

⁵² AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 17^v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 262^r.

⁵³ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 17^v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 263^r.

⁵⁴ *Unirea*, XXIX, nr. 35, 1-2; nr. 47, 1; nr. 158, 1; XXXIII, nr. 48, 1-2; nr. 50, 2-3; XXXVI, nr. 28, 1.

⁵⁵ *Unirea*, XXIX, nr. 162, 1-2; XXXI, nr. 13, 4; nr. 17, 1-2; XXXV, nr. 29, 3; nr. 31, 4; nr. 35, 2-3; nr. 38, 3; nr. 40, 3; nr. 41, 1; XXXVII, nr. 42, 2, 4.

⁵⁶ Illyés, *National Minorities in Romania*, 71-72; Scurtu/Buzatu, *Istoria*, 55-56.

doua jumătate a anului 1920,⁵⁷ încercări care s-au lovit cu duritate de opoziția ierarhiei ortodoxe, neclintită în convingere că greco-catolicismul trebuie să-și păstreze pe mai departe statutul de Biserică provincială, sau chiar să dispară definitiv din constelația confesiunilor existente în regatul român.⁵⁸ Depășind faza argumentelor, susținătorul proiectului încerca și o redistribuire a ariei de autoritate a fiecărei eparhii, avansând ca arhidiecezei să-i revină județele Cluj, Turda și Alba, iar restul să aparțină episcopiei care ar urma să ia ființă în Blaj. Pentru ameliorarea administrației eparhiei armenopolitane, arhierul orădean se arăta dispus să preia sub directă sa ascultare un număr nelimitat de parohii din județele Sălaj și Satu Mare, cedând în schimb diecezei de Lugoj enoriile de pe cuprinsul județului Arad. Că apariția unei noi dieceze în Maramureș nu ar însemna flexibilizarea administrației arhidiecezei și diecezei de Gherla este demonstrată cu ajutorul cifrelor: „... după propunerile făcute, Gherla ar rămâne cu 430 de parohii și s-ar ușura numai de 80, care număr chiar și cu mult mai ușor se pot prelua de episcopia de Oradea, iar arhidieceza ar rămâne cu 530 de parohii, din care multe slabe, a căror administrare ar ocupa atât de mult pe mitropolit și capitlu încât nu s-ar putea ocupa mai intensiv de cauzele comune ale provinciei bisericești; pe când dacă ar rămâne cu județele Cluj, Turda și Alba ar avea o dieceză compactă, ușor de administrat”.⁵⁹ Încheindu-și argumentația, episcopul Frențiu amintea faptul că proiectul mutării sediului mitropoliei la Cluj își găsește susținere în rândul opiniei publice și al unui însemnat procent din rândul clerului „și dacă s-ar face un plebiscit, ceea ce nu se poate, totalitatea, cu foarte puține excepții, ar fi pentru aceasta”.

Prima replică la expozeul ierarhului orădean i-a aparținut episcopului Iuliu Hossu, cel pe care ducerea la îndeplinire a planului propus îl afecta în chip major. Arhierul de la Gherla a încercat o privire dintr-o perspectivă total schimbată a acelei problematice, punând în lumină minusurile întregului demers.⁶⁰ Din start, episcopul Hossu amintea faptul că textul Concordatului stabilește definitiv structura ierarhiei catolice din România; prin urmare, revendicarea transferului reședinței mitropolitane la Cluj nici nu ar trebui luată în discuție „fiind vorba despre un lucru definitiv încheiat, atât în principiu, cât și în aplicarea lui”.⁶¹ Și totuși, „din considerație frățească”, își anunța disponibilitatea de a reflecta asupra propunerii făcute, reamintind în mod categoric că „orice schimbare azi este cu neputință”. Motivele ar fi următoarele: modificarea unui „articol cardinal”, așa cum este cel care prezintă componența ierarhiei catolice pentru toate cele trei rituri funcționale în regatul român, ar putea însemna compromiterea întregului acord. În plus, ar putea reprezenta un antecedent periculos pentru nu într-un tot simpatizantul mediu politic românesc: „cine poate garanta că mâine un alt guvern (*nota bene!*, discuțiile se poartă în timpul când președinția consiliului de miniștri o deținea Iuliu Maniu) nu va cere, întemeindu-se pe schimbarea pe care am cerut-o noi,

⁵⁷ M. Nóda, The Historical, Political and Ecclesiastical Background of the 1927 Concordat between the Vatican and Romania, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, 27/2010, 286.

⁵⁸ Bârlea, Biserica română unită, p. 91; N. Gudea, Reflecții privind relația Stat-Biserică – o abordare teologică greco-catolică, în: *Theological Doctrines on the Ideal Church-State Relation*, Cluj-Napoca 2000, 54.

⁵⁹ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 17^v-18^v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 263^r-264^r.

⁶⁰ Argumentația dactilografată a episcopului, în AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 345^r-346^v.

⁶¹ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 18^v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 265^r.

schimbarea ierarhiei, fie a noastră, fie cea latină sau oricare punct din Concordat?”, se întreba îngrijorat episcopul armenopolitan. Dat fiind acest pericol major care nu era exclus, episcopul Hossu avea dubii serioase că „Sfântul Scaun și-ar da consimțământul la o atât de esențială schimbare și completă frământare a așezării ierarhice a provinciei noastre mitropolitane de Alba-Iulia și Făgăraș”.⁶² În fond, nici nu exista nici un temei serios pentru a discuta o modificare atât de radicală, credea ierarhul de la Gherla, care amintea sfântos de numeroasele poticneli care au apărut de-a lungul unui deceniu de negocieri între reprezentanții statului român și cei ai suveranului pontif. Arhierul gherlean oferea în continuare o variantă ușor modificată față de cea a colegului său de la Oradea în ceea ce privește implicarea episcopatului greco-catolic în alcătuirea principiilor care au stat la baza elaborării Concordatului: „... am fost dintru început binevoitor întrebați și consultați... în acest chip ceea ce s-a fixat în art. II s-a fixat la propunerea noastră bine chibzuită, mult cumpănită, statornic susținută timp de zece ani de zile, fără să se fi pomenit cândva, din partea oricărui dintre noi, o altă propunere ori să se fi manifestat cea mai mică îndoială că ceea ce se cuprinde în art. II nu ar fi cea mai bună și desăvârșită așezare a ierarhiei noastre”. Episcopul Hossu nu ezită să facă o succintă trecere în revistă a anevoioaselor dezbateri privind distribuția autorității de putere episcopală în teritoriu, ale căror decizii au primit acceptul întregului cor episcopal în conferința organizată în zilele de 26-28 august ale aceluiași an.⁶³ Dar cel mai greu de acceptat părea a fi măsura colaterală a punerii în aplicare a planului susținut de bătaiosul episcop orădean care însemna desființarea eparhiei de Gherla, implicație asupra căreia episcopul diecezei amenințată cu dispariția își exprima categoric opoziția. Tocmai prin mutarea reședinței episcopiei armenopolitane de la Gherla la Cluj puteau fi rezolvate optim cele mai multe probleme ridicate în expunerea episcopului Frențiu: „toate acestea pot fi pe deplin satisfăcute prin prezența unei episcopii și nu cer ruperea tradiției seculare a Blajului și degradarea lui. A Blajului care se identifică cu Biserica unită și întru care *aceasta* (sublinierea autorului) este întruchipată. Este cu mult de mai mare importanță ducerea mai departe a glorioasei tradiții a trecutului... și păzirea puternicului, primarului izvor de energie și putere care este mitropolia Blajului și numai a Blajului. Biserica unită... ar suferi o fatală lovitură prin translocarea completă a mitropoliei, să zicem la Cluj”, era convins episcopul Iuliu Hossu.⁶⁴ Nu lipsesc din expozeul discursiv nici mesajele cu dedicație subînțeleasă, nu tocmai nevinovate: „puterea Bisericii unite nu este și nu poate fi un oraș, fie el cât de mare”; „importanța păzirii și dezvoltării instituțiilor *Bisericii unite* (sublinierea autorului) de la Blaj întrece importanța tuturor problemelor culturale și religioase ce le-ar ridica Clujul”. Nici varianta de compromis vehiculată în acele zile care propunea Clujul drept a doua reședință a mitropolitului greco-catolic nu s-a bucurat de o mai mare susținere din partea înaltului demnitar bisericesc. Singura opțiune viabilă din punctul său de vedere era aceea ca Clujul să devină noul sediu al episcopiei armenopolitane, obiectiv care, credea înaltul prelat, ar trebui să reprezinte o prioritate pentru Biserica unită „considerând acțiunea pornită de la Sfântul Sinod ortodox pentru a împiedica, ei ortodocșii, mutarea sediului Gherlei la Cluj”. Privind îngrijorat la viitorul Bisericii greco-

⁶² AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 19r; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 266r.

⁶³ Protocolul întrunirii, la AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 14v-16r.

⁶⁴ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 19v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 268r.

catolice, episcopul Hossu concluziona: „azi singura preocupare a noastră trebuie să fie să se aplice cu sfințenie cele cuprinse în Concordat pentru a nu se slăbi puterea lui, care pentru Biserica catolică este o lege fundamentală, cu grea luptă câștigată”.⁶⁵

Al treilea în ordinea locutorilor a fost episcopul Alexandru Nicolescu,⁶⁶ care a optat într-o primă fază a discursului său pentru elogierea „tradiției glorioase legată de trecutul Blajului, tradiție împletită cu însăși ființa Bisericii noastre unite”. Pe același ton encomiastic erau aduse în prim plan principalele momente ale istoriei naționale asupra cărora Blajul și-a pus benefic amprenta. Pentru a marca puternic audiența, ierarhul lugojean nu ezita să apeleze la o metaforă sugestivă: „oriunde aiurea s-ar duce mitropolia, ar fi ca un arbore dezrădăcinat, lipsit de seva puternică a solului nativ”. Enumera apoi meritele incontestabile pe care prezența în urbea blăjeană de mai bine de două veacuri a ierarhilor cu cel mai înalt rang în Biserica greco-catolică le-a avut asupra dezvoltării orașului, interogându-se retoric: „nu are deci Blajul toate șansele să se dezvolte și mai mult în viitor dacă vor fi în fruntea lui tot mitropoliții?”. Cu gândul, probabil, la experiența de mai mulți ani dobândită în areopagul țării, pentru același reprezentant al Bisericii era important ca mitropolitul „să fie ferit de luptele prea acute politice, de valvârtejul frământărilor partidelor”, lucru posibil „dacă Blajul rămâne reședința *principală* (sublinierea autorului) a mitropoliților Bisericii noastre”. Al doilea plan al argumentației suferă un transfer spre date mai aplicate, de actualitate, ca de pildă invocarea stipulației concordatului care-i recunoștea Blajului rangul mitropolitan în provincia ecleziastică românească. În plus, dintr-un sentiment de pudoare și decență față de răbdarea și solicitudinea cu care Sfântul Scaun a satisfăcut în timpul negocierilor cele mai multe revendicări formulate de partea română nu ar trebui ca într-un interval atât de scurt să fie solicitată o modificare de o asemenea importanță: „ce ar zice Roma dacă acum la a *suta* (sublinierea autorului) zi după scripturi am veni cu o astfel de propunere? Și-ar face cruce și ar crede că nu suntem oameni serioși!... Se presupune doar, și pe drept, că ai avut atâta chibzuială și judecată, după sau în decursul celor zece ani, să nu dai o soluție pe care s-o răstorni a doua zi după ratificarea Concordatului... când lucrurile trebuie să prezinte deja o anumită stabilitate”.⁶⁷

Rezervându-și ultimul intervenția, mitropolitul era cel care putea singur să dea o întorsătură radicală direcției frecventate de ultimii doi antevorbitori.⁶⁸ Cu spirit povățuitor, Vasile Suciul relua ideea susținută în deschiderea conferinței prin care îi invita pe episcopii sufragani să lase la o parte orice fel de ambiții personale și să susțină necondiționat interesele Bisericii: „persoanele astăzi sunt și mâine nu mai sunt, dar Biserica rămâne”, avertiza mitropolitul. Primul păstor al Bisericii românești amintea faptul că două categorii majore de motive au reținut de-a lungul timpului reședința mitropolitului în vechea locație: cele ce țin de tradiție și cele de ordin bisericesc-cultural. Cele din primul grup au fost generatoare de repere identitare: „Blajul a fost sufletul acestei Biserici. De aceea chiar și opinia publică a celor de alte credințe indentifică Biserica unită cu Biserica Blajului”. În consecință, dacă Mitropolia s-ar fi mutat de la Blaj, de exemplu la Cluj, s-ar fi produs o perturbare în opinia publică a alor noștri, mai ales, și ar fi fost o jignire pentru Blaj și pentru toți aceia care țin la Blaj”, sublinia

⁶⁵ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 20^v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 270^r.

⁶⁶ Varianta dactilografiată a discursului, în AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 347-348^r.

⁶⁷ AN SJ Alba, *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 21^r; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 272^r.

⁶⁸ Argumentația autografa a arhiepiscopului, în AN SJ Alba, *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 349-350^v.

Vasile Suciuc.⁶⁹ Faptul că Blajul era un veritabil centru ecleziastic și cultural era meritul „arhierilor săi jerfitori și a altor bărbați bine merițați din trecut”, care au înțeles pe deplin rolul major pe care instituțiile lui îl puteau asuma în viața românilor. Arhiepiscopul-mitropolit găsi atunci momentul oportun să evoce ampla infrastructură bisericească și diversa rețea școlară pe care le deținea la acea dată capitala Bisericii unite: „toate acestea sunt rodul unei munci de jertfă de 200 de ani, care ar rămâne văduvite... în cazul în care mitropolia s-ar muta la Cluj”. Prin schimbarea sediului, mitropolia ar fi privată de toate aceste semnificative achiziții: „având mitropolia reședința la Cluj ar duce cu sine capitlul, oficiul arhidiecezan, administrația centrală capitulară și seminariul teologic; vreo 20-30 de persoane... care ar dispărea în marele oraș, luptându-se și cu greutatea noii înjghebari”.

Dacă acestea au fost argumentele care pledaseră în trecut pentru menținerea reședinței mitropolitane în Blaj, la ora la care se purta discuția existau motive noi, unele cu greutate. Dintre acestea, primul în ordinea importanței era Concordatul, care nu numai că specifica componența ierarhică, ci definea Blajul ca fiind sediul provinciei românești de rang mitropolitan. Aceași prevedere făcea imposibilă degradarea Blajului la rang de episcopie, credea Vasile Suciuc: „la Blaj nu poate fi nici rezidența unei episcopii. Pentru că mitropolia, având titula[tura] de Alba-Iulia și Făgăraș trebuie să cuprindă pe teritoriul său atât Alba-Iulia, cât și Făgărașul, chiar și în cazul în care ea s-ar muta la Cluj, lucru imposibil, fiind Blajul între cele două localități”. Recunoscând validitatea argumentelor invocate de episcopul Frențiu, mitropolitul Vasile Suciuc încerca să răspundă interogației dacă urbea clujeană ar fi putut reprezenta o a doua reședință pentru mitropolit. Și de această dată răspunsul este negativ, având în vedere că această variantă ar duce la aglomerarea peste măsură a administrației episcopiei de Gherla: „Gherla, cedând părțile din Sălaj, Satu Mare și Maramureș noii episcopii de Nord, ar trebui să ia din arhidieceză, în scopul de a o ușura pe aceasta, întreaga parte estică, până la Brașov, rămânând Făgărașul la arhidieceză”. Reluând proiecte mai vechi, Vasile Suciuc mai degrabă găsea locul potrivit celei de-a doua reședințe a mitropoliei în capitala țării, prin care s-ar fi putut eficientiza organizarea și pastorația credincioșilor din vechiul regat. În fine, mitropolitul găsea potrivit să-i încredințeze pe activii credincioși din Cluj atentei purtări de grijă a sacerdoților rânduiți să-i păstorească, iar în sprijinul studenților care își dobândeau formarea pe băncile universității era dispus să ofere infrastructura de care dispunea Biserica la acea dată. Convins că toate aceste probleme puteau fi gestionate cu succes și de un episcop, mitropolitul Vasile Suciuc își încheia expozeul cu următoarea rezoluție: „Clujul trebuie să treacă la dieceza Gherlei și să devină rezidența diecezei de Gherla”.

În aceste condiții, curajosul proiect s-a dovedit a fi unul perdant, încă de la masa dezbaterilor. Luată cu întârziere în discuție și catalogată ca inoportună de majoritatea ierarhilor, ideea transferului reședinței mitropolitului greco-catolic la Cluj nu a fost total abandonată nici în perioada următoare.⁷⁰ Puși în fața unor momente care puteau aduce schimbări fundamentale pentru Biserică, reprezentanții legitimi ai acesteia au ales să rămână pe mai departe fideli tradiției. Indiferent de varianta pentru care au pledat, esențial rămâne sentimentul care i-a îmboldit: acela de acțiune spre binele Bisericii.

⁶⁹ AN SJ Alba *Mitropolia. Documente neînregistrate*, dos. 1/1928, f. 21v; *Mitropolia. Acte înregistrate*, dos. 336/1931, f. 273r.

⁷⁰ Discuțiile asupra oportunității punerii în aplicare a acestui proiect au continuat și în anii următori. În special intelectualitatea clujeană a alimentat cu noi argumente ideea transferului reședinței mitropolitului greco-catolic la Cluj: N. Brînzeu, *Jurnalul unui preot bătrân*, Timișoara 2011, 80.

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

- AA: Vatican II, *Apostolicam Actuositatem*
- AN SJ Alba: Arhivele Naționale, Serviciul Județean Alba
- ANRW: *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*
- Cultura creștină: *Cultura creștină*, Blaj
- DACL: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
- Emerita: *Revista de linguística y folología clásica*, Madrid
- FC: Jean-Paul II, *Familiaris consortio*
- GS: Vatican II, *Gaudium et spes*
- Hypatia: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press
- Journal of the History of the Neurosciences: Journal of the History of the Neurosciences*, Oxford, Taylor and Francis
- JThS: *The Journal for Theological Studies*, Oxford
- Latomus: *Latomus*, Bruxelles
- LCM: *Liverpool classical monthly*
- Mind: *Mind. A Quarterly Review of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press
- Phoenix: *Phoenix – Toronto, A Journal of the Classical Association of Canada*
- RHE: *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Louvain
- RSLR: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze
- SMSR: *Studi e Materiali per la Storia delle Religioni*, Roma
- The Philosophical Forum: The Philosophical Forum. A Quarterly*, Boston University, Wiley-Blackwell
- Unirea: *Unirea, foaie bisericească-politică*, Blaj
- Vetera Christianorum: Vetera Christianorum – Riv. del Dipartimento di Studi Classici e Cristiani - Università degli Studi di Bari*