

QUAE SUNT CAESARIS...

PREZUMȚII POZITIVISTE

doi.org/10.24193/SUBBIur.70(2025).4.25-76[↗] · publicat la: 20 iulie 2026

Paul VASILESCU*

Rezumat. Curentul juridic dominant astăzi este pozitivismul, indiferent dacă privim la sistemul intern sau la cel european. Aproape orice analiză tehnică e focalizată pe litera legii, efect al unui efort normativ centralizat. Pozitivismul se impune divizat într-unul structural, care privește substanța reglementară (legea), complinit de pozitivismul analitic, înțeles ca discurs explicativ al normei date. Ambiția a fost să datăm pozitivismul în forma sa incipientă, lăsând în urmă prejudecata curentă că el s-ar fi născut în secolul al XIX-lea, în urma travaliului scientist de explicare a societății. Dacă aruncăm însă o privire asupra pildelor evanghelice juridice, putem avea surpriza să vedem că pozitivismul apare anonim odată cu legiferarea politică, fixând câțiva precursori ai dreptului modern: persoana, egalitatea în fața legii și conceptul reprezentării juridice. Odată prezent politic, pozitivismul structural se constituie într-o ontologie juridică, oarecum paradoxală și contraintuitivă, dar perfect explicabilă, având ca ultimă misiune ștergerea oricărei urme de jusnaturalism păgân.

IURIS
PRUDENTIA

* Paul VASILESCU: prof.univ.dr., Facultatea de drept a Universității Babeș-Bolyai din Cluj, Departamentul de Drept Privat; e-mail: paul.vasilescu@law.ubbcluj.ro[↗]; ORCID: 0009-0007-1203-9403[↗].

Toate drepturile de autor asupra operei rămân autorului Paul VASILESCU, care o pune la dispoziția publicului sub licența Creative Commons Atribuire-Necomercial-FărăDerivate 4.0 Internațional (CC BY-NC-ND 4.0)[↗], creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/[↗].

Cuvinte-cheie: normă, ontologie juridică, paradis, persoană fizică, persoană juridică, polis, pozitivism, regulă algoritmică, reprezentare, stat.

Quae sunt Caesaris... Positivist presumptions

Abstract. The dominant legal trend today is positivism, whether we look at national or European law. Almost all technical analysis focuses on the text of the law, the effect of a centralized normative effort. It is appropriate to divide positivism into a structural one, having as its very object the norm, supplemented by analytic positivism, including the explanatory effort of the norm under consideration. Our ambition is to date positivism in its nascent form, leaving behind the current prejudice that it was born in the nineteenth century, as a result of scientific work on society. However, if we look at the Gospel juridical parables, we may be surprised to see that positivism appears anonymously with political legislation, also considering some precursors of modern law: the person, equality before the law and the concept of legal representation. Once politically present, positivism is constituted as a legal ontology, a somewhat paradoxical and counterintuitive idea, but perfectly explainable, with the ultimate goal of erasing all traces of pagan jusnaturalism.

Keywords: algorithmic rule, legal ontology, paradise, the natural person, norm, the legal person, polis, positivism, representation.

Quae sunt Caesaris... Présomptions positivistes

Résumé. Le courant juridique dominant aujourd'hui est le positivisme, que l'on regarde le droit national ou européen. Presque toute analyse technique se concentre sur le texte de la loi, l'effet d'un effort normatif centralisé. Il convient de diviser le positivisme dans un structurel, ayant comme objet même la norme (la loi), complété par le positivisme analytique, comprenant l'effort explicatif de la norme envisagée. Notre ambition est de dater le positivisme dans sa forme naissante, en laissant derrière lui le préjugé actuel selon lequel il serait né au XIX^e siècle, à la suite des travaux scientiste sur la société.

Cependant, si l'on regarde les paraboles juridiques évangéliques, on peut être surpris de voir que le positivisme apparaît anonymement avec la législation politique, envisageant aussi certains précurseurs du droit moderne : la personne, l'égalité devant la loi et le concept de la représentation juridique. Une fois politiquement présent, le positivisme se constitue en ontologie juridique, idée quelque peu paradoxale et contre-intuitive, mais parfaitement explicable, ayant pour but ultime l'effacement de toute trace de jusnaturalisme païen.

Mots-clés : norme, ontologie juridique, le paradis, la personne physique, la personne juridique, polis, le positivisme, règle algorithmique, représentation

CUPRINS

A	Înfățișarea veterotestamentară normativă	32
Ω	Birul cezarului – parabola	54
	Bibliografie	74

Dreptul pozitiv este o certitudine astăzi de care se ciocnesc cotidian toți juriștii. Aceasta indiferent de concepția ori filosofia pe care o îmbrățișează personal, indiferent de profesia lor juridică ori de poziționarea etică față de soluțiile *de lege lata* existente. E un fapt că există codul civil, codul administrativ etc. și că ele sunt legi, publicate cândva în Monitorul Oficial. Deci, teoretizarea unui drept *contra legem* devine din inacceptabilă, contraproductivă practic, garantând eșecul în fața administrației, a judecătorului, a celorlalți. Existența textului de lege permite identificarea rapidă a dreptului cu sursa sa, ceea ce nu poate fi oricând contestat. În fond, pozitivismul juridic devine victorios printr-un raționament logic banal, având ca premisă o evidență practică – legea. Raționamentul e simplu și pleacă de la întrebarea: Ce este dreptul? Un ansamblu de norme. Care se găsesc unde? În lege. Rezultă: dreptul e legea. QED. Logica

autorizează identitatea drept-lege și stat-drept¹ printr-o înșiruire de deducții. Confuzia dintre cauză (lege) și efect (drept) nu ne interesează aici, și nici măcar dacă dreptul ar fi într-adevăr doar un sinonim (reglementar) al statului.

Ipoteza uzuală este că există o *lex posita*, adică o lege pusă, dată ori făcută de cineva, autorul său putând fi generic numit legiuitor ori nomothet. Prezența legii e suficient de evidentă ca să întemeieze pozitivismul juridic. Iată deci o explicație a fenomenului juridic, logică și suficientă pe ansamblu. Pozitivismul e considerat un fenomen cultural modern, legat de actul secular al legiferării și de evoluția analizei sociologice a dreptului. Acesta ar fi pozitivismul analitic, el concentrându-se pe explicarea dreptului *de lege lata*, în timp ce pozitivismul structural se identifică chiar cu opera legislativă, cu norma legală modernă, edictată, aprobată ori elaborată de nomothet. Bănuim totuși că pozitivismul ar fi mult mai bătrân decât pare, el născându-se odată cu norma juridică propriu-zisă și invadând apoi întreaga zonă reglementară și explicativă. Ar putea Biblia să ne furnizeze un început de probă scrisă în acest sens?

De ce Biblia? Din motive tehnice și de vechime. Primele sale cinci cărți formează Tora, disecată ulterior în Talmud, adică un ansamblu de norme, reiterate în Deuteronom, și formând astfel Pentateuhul. Vechiul Testament cuprinde referințe normative și în alte cărți, dar primele îl recomandă ca o sumă de reguli, de legi, de norme. După cum referințele la acord, înțelegere, ca temei al religiei revelate sunt frecvente și ar constitui un alt motiv. Chivotul legii este depozitul tablelor legii, iar Adam, Noe, Avram, Moise, David devin succesiv părți ale acordului cu Iahve. Sediul

1 „C'est dans cette identité du système juridique avec le système étatique que réside l'essence de la positivité du droit.” v. H. Kelsen, Dieu et l'État. *Droits* 2021/1 n° 73, p. 181, online: <https://doi.org/10.3917/droit.073.0169>⁷. E vorba de o republicare în traducere a articolului scris în 1922 de Kelsen.

decalogului se regăsește tot în Carte (< βίβλος)². Prin urmare, nu ar fi lipsit de interes să putem clasa și interpreta acest noian de reguli.

În schimb, Noul Testament cuprinde infinit mai puține referințe „reglementare”, față de Pentateuh. Putem aminti aici dezbaterea din jurul desuetudinii legii veterotestamentare raportată la noile învățături cristice; aspect pe care îl declinăm, fiind strict teologic, deși pare juridic³. Există apoi unele pilde ori parabole cristice interesante pentru un jurist, dintre care am selectat numai una – *Birul cezarului*. Oricum, nu va fi vorba de o abordare sau interpretare teologică ori de credință, dar nici despre speculații analitice în jurul Logosului divin. Analiza textuală a Acestuia e imposibilă. *Logosul* nu e fonem ori vocabulă, ci Ființa. „Și cuvântul s-a făcut trup” (Ioan: 1, 14). Semnificația Sa e adevărul și harul, iar nu vreo denotație. Devine deci inacceptabilă ori absurdă orice analiză textuală a Logosului, căci El nu e o simplă unitate lexicală. Discursul cristic însă ne va preocupa, așa cum este el atestat evanghelic, pentru a încerca caracterizarea unei poziții lumești asupra dreptului timpului Său.

Ce ar fi de dedus din textul Bibliei despre juridicul învățaturii dumnezeiești și al epocii lui Iisus⁴? Cât de insolită e glisarea dreptului pozitiv între acestea!? Răspundem însă ignorând teologia, în sensul de discurs despre lucrarea divină ori de credință sistematizată. Utilizarea Scripturii ridică imediat

2 Toate explicațiile și sensurile cuvintelor grecești sunt împrumutate din *Bailly, dicționar accesibil și virtual*, v. <https://bailly.app/>.

3 Abrogă Noul Testament toate legile Vechiului Testament? Exprimată așa, problema pare exclusiv de competența juriștilor. Dar dacă evaluăm natura acestor așa-zise legi, ceea ce vom face mai jos, plus criteriul interpretativ aflat în inima învățaturii cristice, conchidem că problema e teologică, de har, nu de drept.

4 Iisus sau Isus? Hristos, Christos ori Cristos? Pentru grafia și formele bisericești și mirene ale teonimului, precum și alte lămuriri lingvistice, v. E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică românească*, ed. Humanitas, București, 2008, p. 487.

chestiunea diferențierii discursului descriptiv de cel explicativ. Interpretarea face ca cele două planuri să se întretaie, fără știința chiar a analistului, iar lexicul biblic nu ușurează neapărat lucrarea. Oricum, anacronismul – sperăm doar cel lexical – este dificil de ocolit complet. Există o inerție semantică firească; ea ne impune semnificația cu care suntem obișnuiți, atunci când auzim un cuvânt. Juristul, de pildă, tinde să identifice *porunca* cu o normă onerativă de drept sau poate doar etică, fiind vorba de Biblie. O *interdicție* exprimată în Text devine, prin forța obișnuinței, o regulă juridică prohibitivă, ori cel puțin o prescripție, un comandament moral de opreliște sau poprire. Iar când apare cuvântul *lege*, totul se luminează implicit: act normativ special, cu forța conferită de o constituție (a timpului său). Departe de a fi așa!

Propozițiile prescriptive din Carte au sensuri proprii, imposibil de epuizat aici, dar putem apăsa ideea că termenii folosiți de noi sunt doar aproximativi, lipsiți de denotație. Am evitat astfel să imprimăm automat sensul juridic actual unui cuvânt⁵ aflat într-o descriere sau explicație biblică. Legea mozaică nu devine, deci, o *lege juridică* doar pentru că e intitulată ori numită *lege*. Nominalismul⁶ încurcă aici. Am avea nevoie de un realism

5 Etimologia e *conventus*, așa cum o indică multitudinea de autori în DEx? Dacă da, *cuvântul* semnifică faptul de a conveni, de a se înțelege asupra unui lucru; etimonul latin fiind un deverbial al lui *convenio*, a se aduna, a veni împreună, a conveni. Sensurile cuvintelor latinești sunt luate din *Gaffiot, dicționar accesibil anastatic și virtual* la <https://gaffiot.org/>. Prin DEx trimitem la <https://dexonline.ro/>.

6 Analiza etimologică și varianta lingvistică originară ar reduce impactul anacronismului semantic, păstrându-se cercetarea cât mai aproape de sensul original al vocabularului. Capcane există însă și aici. De pildă, etimologia evocă ideea că sensul originar al cuvântului ar fi prins în vocabulă: denotația există *de facto* și e cea autentică. Autenticitatea interpretării etimologice poate fi foarte înșelătoare prin ignorarea contextului și a opțiunii (poate aleatorie a lexicului), prin favorizarea unui anumit înțeles (propriu mai

factual care să ne reproducă integral contextul, întâmplările de atunci, ceea ce omenesc e imposibil.

Discursul explicativ al propozițiilor normative se mai lovește frecvent de un obstacol major. Care ar fi metoda interpretativă cea mai adecvată de folosit? Acum falsificarea ar putea deveni perfectă, înlocuind originalul cu sensul găsit de interpret, dacă nu chiar legitimă, în lipsa unui sens spontan depistat. Interpretarea se poate face după rațiunea legii, după termenii folosiți și... metodele continuă, însă doar arbitrariul justifică selecția. Cea mai rațională cale interpretativă ar fi cea... volițională. Să depistăm ce a voit autorul textului normei să exprime juridic. Spiritul, iar nu litera legii⁷. Dar cine cunoaște voia Domnului?

Din capul locului mărturisim că suntem captivați să deslușim sensurile juridice ale parabolei cristice a plății birului către împărăție (Ω), ceea ce nu putem să facem decât după deslușirea anumitor sensuri (presupus juridice) ale comandamentelor veterotestamentare (A). Iată o ambiție insolentă, dar irepresibilă, justificată de tradiția ostensibil culturală și de contradicțiile inerent textuale, dar câștigurile ar putea profita chiar juristului laic (pozitiv și distrat) de astăzi.

degrabă interpretului, decât autorului), prin ocultarea polisemiei cuvântului, prin intraductibilitatea acestuia ș.a.

⁷ *Doctor angelicus* însuși admite ideea: „Așadar, mai degrabă trebuie să se țină seama de ceea ce îl animă pe legislator, decât de lege în litera ei însăși.” v. TOMA DIN AQUINO, *Summa theologica*, ed. Polirom, Iași, 2021. Vol. II, p. 690, (Ia IIae, Q. 96, a. 6).

A ÎNFĂȚIȘAREA VETEROTESTAMENTARĂ NORMATIVĂ

Pasiunea pentru norme. Propensiunea spre prohibiții și opreliști puse altuia – astfel debutează Biblia, cu o interdicție. După facerea lumii și mai ales crearea omului, Tatăl interzice lui Adam să se servească dintr-un anume pom. Fructul acestuia e interzis. Libertatea omului rămâne totală, cu o limită, de a nu se atinge de pomul care dă fructele cunoașterii binelui și ale răului. O prohibiție mai degrabă epistemologică, decât nutritivă. Interdicția ni se arată ca o normă de excepție. Cine statuează asupra excepțiilor ar deveni astfel suveran⁸? Excepțiile sunt (genetic și funcțional) limitări ale libertății (de acțiune, de cunoaștere etc.); origine a legiferării în suveică. Adam e creat, deci, liber condiționat, să respecte o singură regulă, un interdict părintesc.

Interzicerea primordială pare să nu fie decât alegoric-juridică, în lipsa consecințelor comunitare evidente ale încălcării ordinului emis în starea paradisiacă. *Ab initio* nu e autentic calificată, de Emitent, ca fiind de un anumit fel, poate de aceea opreliștea ar putea apărea ca fiind (și) juridică. Stabilirea fructului interzis nu pare însă a fi nici comandament moral, tocmai în absența cunoașterii binelui. Prohibiția e tipic părintească, fiind peremptorie și executorie. Ea se justifică pe *autoritas*, întemeiată exclusiv pe încrederea pe care ar trebui să o aibă Adam în Tatăl său. Autoritatea aparține *patris familiae*, dar constituie un credit venit în flux neîntrerupt din partea fiului. Sfidarea autorității părintești e prima sa atestare eficientă. Criza de autoritate începe cu pierderea în-crederii în puterea de comandă a tatălui, experimentându-se o nouă cale (interzisă).

⁸ Întrebarea e o pasișă a afirmației cu care C. SCHMITT deschide lucrarea sa *Théologie politique* [ed. Gallimard, Paris, 1988, p. 15]. Nu cunoaștem însă valoare de adevăr a afirmației, în ceea ce-l privește pe *suveran*, dar ea respinge modelul grec antic, unde valoarea era dată de universalitatea legiferării, nu de simplele accidente, cuprinse în excepțiile normative.

Insistăm asupra ideii de interdicție, pentru că ea pare să devină (cel puțin interpretativ și generic) însăși condiția de generare a dreptului, a juridicului normativ. Orice poprire își întâmpină contrareacția. Spirala e aproape infinită: interzic, încalc, sancționez, re-interzic. Sau poate o specie de uroborus dialectic: interdict, contravenție, sancțiune, interdicție restabilită. Prohibiția conferă un sens concret libertății, îi definește marginile și îi subliniază consecințele. Interdicția devine expresia tipică a normei, a regulii; înainte ori după instituirea sa, lucrurile aveau ori vor avea semnificații diferite. Interdicția adamică ne sugerează că precursorul dreptului ar fi putința de a interzice, urmată de pedeapsă. Libertatea se divide după numărul de reguli care o înlătură, formând astfel o sumă de libertăți. Libertățile vor fi prevăzute normativ, devenind ele însele simple reguli. Sfidarea regulii reclamă sancțiunea, ipostaziere a unei libertăți eficiente. Numai că Adam nu e singur în Carte...

Sintetizând, Vechiul Testament ar cuprinde textual trei clase ori categorii de porunci și opreliști: (1) imperativul cosmogonic, (2) interdicția adamică, deja evocată, și (3) legile mozaice propriu-zise. Împărțirea la 3 e minimă, dar suficientă pentru ce ne interesează: să răspundem la întrebarea dacă vreuna dintre aceste categorii are într-adevăr o substanță juridică propriu-zisă. Fiecare dintre acestea are sensul și rolul său în lucrarea divină, dar niciuna nu pare evident a fi de drept. Lumea inițială e a-juridică, copleșită de divin, de harul și porunca Lui. Răspunsul pare, deci, aprioric negativ pe de-a întregul.

(1) *Fiat lux* este un **imperativ cosmogonic**, unul printre altele, care a permis creația (Facerea: 1, 3). Din motive stilistice și tradiționale, putem păstra cuvântul *poruncă*⁹, pentru a desemna

9 «„Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!». Și a fost lumină”. Aceasta a fost prima poruncă dată de Dumnezeu: Cuvântul intră în substanța elementară și dă naștere primei „informări” a ființei, lumina. Prin urmare, lumina este perfecțiunea ființei create, „forța luminoasă”, născută de „voințele-logoi” care

actul creației luminii, în lipsa unuia mai sugestiv. Însă este limpede că nu avem de-a face cu vreo regulă, normă sau comandament, exprimat prin imperativul „Să fie lumină!”. Nu e vorba de vreo poruncă efectivă, ci nudă, căci Iahve nu Își dă ordine. Se exprimă astfel un efort cosmogonic: se umple neantul, creând *ex nihilo* totul, lumea și lumina (*lux*). Întrebarea potrivită ar fi poate de ce e creată lumina, iar nu dacă creația ar constitui o regulă ori o poruncă. Creând lumina, se naște lumea (< *lumen*). Aceasta este o pre-condiție ca juridicul să fie așezat, creat și el cândva, existând doar în timp. De altfel dreptul este o lucrare mundană atât de puțin importantă, încât nu poate avea nicio funcție explicativă, ori vreun loc în Facere. Dreptul urmează în timp să fie și el născocit (*inventus*), dar de oameni.

(2) „Nu mânca” constituie **interdicția adamică**; unică și insolită (Facerea: 2, 17). Libertatea umană la est de Eden e circumscrisă prohibiției de a nu se servi dintr-un anumit rod. Fructul interzis pare simbolul libertății ciuntite. Odată ignorat pomul care dă acest fruct, libertatea ar redeveni absolută. Libertatea ca limită normată creează impresia că prohibiția adamică ar fi juridică. Existența societății, căreia i se adresează indirect interdictul, face plauzibilă aparența de drept. Comunitatea paradisiacă poate fi considerată o societate, fiind prezenți mai mulți oameni, mai multe ființe ținute de câteva reguli (știute sau nu). În această *societas* (< *socius*, în comun, asociat) e simultan inclus și exclus Iahve, dar regula nu i se aplică oricum. Nu neapărat pentru că El nu mănâncă, nici pentru că El ar fi *nomothetul*, ci pentru că interdicția nu-I este destinată. Prohibiția îi vizează pe toți ceilalți, suficienți pentru a descrie singuri societatea, existentă, dar neomogenă ontologic: Adam, Eva și prietenul, șarpele.

iradiază din Cuvânt și vor fecunda întunericul; în consecință, mai puțin vibrație fizică și mai mult lumină intelectuală.» v. V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Sofia, București, 2006, p. 31.

Interdicția adamică nu e explicată, ci doar enunțată și însoțită de amenințarea sancțiunii, ceea ce o apropie și mai mult de o regulă juridică. Că nu se aplică în final sancțiunea inițială, nu are o mare importanță, căci ea atestă funcția disuasivă a pedepsei, în speță totuși inefficientă. Interdicția adamică nu e nici regulă morală ori de etică. Prohibiția nu se referă la comportamentul între oameni, nu e centrată pe o valoare etică ostensibilă, ci se cuprinde pe sine. E interdicția în sine, aflată dincolo de bine și de rău. Nici juridică, nici morală; deducem că ar exista – în general – și comenzi, interdicții sau prohibiții a-normale, adică fără să fie norme.

„Închide ușa!” pare o poruncă, iar „Nu închide ușa!”, o interdicție. Ambele se pot justifica concret pe o stare de fapt (e curent sau e prea cald înăuntru), semănând cu regulile de comportament, fiind adresate altuia, cu efect pentru toți (din încăpere). Niciuna nu este însă o normă (morală, juridică etc.), deși ambele par reguli sociale, într-un sens primar, căci se adresează semenilor și pot influența comunitatea. Niciuna nu este, în fond, nici măcar regulă. Comanda (închide/nu închide) nu se sprijină pe o ipoteză-referință, ci pe o stare anterioară întâmplătoare. Ușa poate sta fie deschisă, fie închisă, că de aceea e ușă. Orice regulă propriu-zisă presupune un referent ideal, concretizat în ipoteza normei, urmând ca folosirea regulii să îndrepte o stare de fapt eventual contrară. Referentul normativ e reperul abstract de la care comportamentul uman trebuie ori să nu deroge, ori să fie atins practic. El poate funcționa și ca un criteriu de distincție al regulilor; astfel, dacă referentul e juridic (e.g. proprietatea), regula devine juridică, dacă e etic (binele), norma devine morală. Practic, ambiguitatea referentului nu se exclude de la sine, după cum nici o pluralitate referențială nu e neapărat imposibilă concret.

„Nu fura!” e o regulă morală, ce poate deveni juridică. Starea sa de referință (presupusă în ipoteză) este avutul celui alt de care nu ai dreptul să te atingi. Interdicția se raportează la celălalt,

iar sensul său inițial moral (avutul) poate deveni și juridic (proprietatea altuia). Orice normă morală are deci o ipoteză referențială, care o justifică și o permite practic. În schimb, interdictul divin („nu mânca!”) e dispozitiv pur sau singular, lipsit de orice ipoteză concretă. Un interdict în absolut, autonom. Explicațiile pe care le putem găsi rațiunii interdicției adamice nu țin de ipoteză, ci de metadiscurs, acesta completând discursiv elipsa de ipoteză, întărind doar impresia unei norme. Păstrarea ingenuității lui Adam ar putea fi o explicație metadiscursivă a restricției alimentare, dar nu face parte din presupusa regulă, ci din discursul despre ea.

„Nu mânca!” reprezintă interdicția biblică în sine, dincolo de morală, natură sau de drept. Posibilă în Eden, posibilă parcă și în lumea căzută. Interdicția autonomă capătă sens prin comportamentul conform, care trebuie sau poate să corespundă unei stări de fapt. Dacă ne propunem să nu mâncăm seara, e vorba de un interdict personal, fără valoare morală sau juridică, dar întemeiat pe *faptul* că am vrea să pierdem din greutate. Dacă postim, ne supunem unei reguli morale, de sorginte religioasă, care corespunde unui referent exact (Crăciunul, să spunem), deși prohibiția este aceeași: nu mânca! Evaluarea acțiunii dintr-o altă perspectivă decât cea de fapt, face ca norma ori regula acțiunii să fie morală ori juridică. Referentul contribuie la construirea normei (morale, juridice etc.), în lipsa acestuia, rămânem doar cu interdicția ori cu porunca, cuvinte care animă o acțiune, poate neutră (nu ai poftă să mănânci nimic).

Există, apoi, inclusiv *reguli algoritmice*. Ele înfățișează pașii de urmat pentru a obține un anumit rezultat practic, distincte de *regulile comportamentale* (sociale ori comunitare), de aplicat în relațiile dintre oameni; normele juridice și morale numărându-se printre cele din urmă. Regulile algoritmice sunt fie deduse din determinismul natural (biologic, fizic, chimic etc.), fie inventate *ad hoc*, cum sunt cele din domeniul gramaticii, logicii, matematicii, patiseriei, tâmplăriei etc. Propozițiile

prescriptive devin ordine sau interdicții doar dacă fac parte din categoria regulilor comportamentale. În acest caz, raportul e de reciprocitate, în sensul că o regulă prohibitivă socială conține un interdict sau o interdicție de a avea un anumit comportament; efectele și sancțiunea sa fiind sociale (juridică, morală etc.). În schimb, abaterile de la regulile algoritmice nu au în sine un efect social sau comunitar, ci garantează prompt eșecul (anacolut gramatical, *straw man*, scădere greșită, aluat necrescut, scaun șchiop etc.). Prin urmare, nu orice expresie (textuală/verbală) a unei porunci ori a unei prohibiții devine o normă, iar imperativul cosmogonic *fiat lux* a probat-o deja, la care adăugăm și interdictul adamic – simplă regulă algoritmică.

Pe scurt, conchidem că un ordin sau o interdicție poate avea și un alt sens decât unul etic sau juridic. Important este de notat și că aceste două domenii nu sunt apte să cuprindă fără rest întreaga normativitate socială. Ceea ce poate fi evidențiat inclusiv de existența propozițiilor prescriptive (> sfaturi/porunci/opreliști/îndemnuri) nude. Adică propoziții al căror referent nu e să comanzi altuia o conduită dezirabilă (> trebuie), ci să prefigurezi un anumit efect (> a fi). Prin urmare, o propoziție prescriptivă poate avea temeuri diferite, urmărind efecte foarte variate. De pildă, „nu mânca!” poate fi un îndemn justificat multiplu: biologic-natural (alimente alterate), religios (hrană haram), estetic (vreau să slăbesc!), arbitrar-subiectiv (legume), medical (prăjituri), conformist (tocană, la modă fiind pizza), juridic (merindele altuia), etic (în fața celor flămânzi) etc. ori deloc justificat, ci doar impus arbitrar altuia (pentru că așa vreau eu!).

Revenind la textul biblic, apare limpede ideea că nu orice propoziție veterotestamentară aparent prescriptivă ar fi imediat și deontică, concretizând neapărat un comandament moral ori chiar o regulă juridică. În plus, o interdicție biblică nu devine neapărat o regulă morală doar pentru că e cuprinsă într-un text (considerat) relevant și divin, după cum o asemenea interdicție

nu e în mod necesar o regulă morală nici pentru că ansamblul învățăturii religioase se constituie din îndemnuri cu efect scontat etic.

Interdictul adamic era dincolo de bine și de rău. Ca să știi ce e bine, trebuie să imaginezi ce e răul. Interdictul nu e moral, pentru că Adam nu știa ce e răul (înainte de a fi mușcat din măr); răul era exclus din ipoteza poruncii divine transmise lui. Iar răul se va dovedi a nu fi ceva (*res*), ci cineva, iar primul om o va afla; acesta fiind prețul plătit pentru a putea face binele (în viitor). Prohibiția nu e deci morală, căci nu se bazează pe valoarea prestabilită a unei virtuți etice – binele fiind supremul moral –, ci înfățișează o inacțiune *de facto*. În schimb, întregul raționament *despre* natura interdictului adamic este de inspirație etică, fiind centrat pe originea sa divină. Numai că, sensul moral nu se identifică cu originea divină a prohibiției, cu sursa extramundână și supremă a propoziției prescriptive, ci se regăsește în valoarea etică a binelui (căutat și făcut).

Pe scurt, originea (divină a) unei prohibiții ar trebui distinsă net de obiectul său. Nici măcar în drept, identificarea și calificarea sursei unei norme nu determină, nu justifică și nu explică obiectul normei într-un anumit fel. Sursa divină a comandamentului nu face ca și obiectul său să devină imediat și automat unul divin. Iar ce interesează aici e raportul cu dreptul, atunci când el există ca regulă ori normă. Tipicul liturgic sau ceremonial poate fi acceptat ca divin (fiind revelat), în sursă și efect¹⁰. Monarhia absolută de drept divin ar avea ca sursă un comandament divin, dar ea are un obiect secular și politic – conducerea statului.

„Nu fura!” poate fi o poruncă dumnezeiască, dar obiectul și efectele sale se referă la lumea din timp, la comunitate, la relațiile obișnuite din societate. O asemenea poruncă nu întemeiază vreun drept divin, chiar dacă ar fi exclusiv de obârșie divină, ci

10 TOMA DIN AQUINO, op.cit., p. 734, (Ia IIae, Q. 101).

e precursorul etic al unui drept pozitiv (*lex posita*). Legea e pusă sau dată (de undeva, poate chiar de Dincolo), dar se aplică concret aici cu un scop. Sensul ori rațiunea normei, care îi precizează obiectul de aplicare, nu e divin, ci uman, chiar dacă am accepta originea divină a normei. Rațiunea ultimă a normei e indubitabil umană, chiar dacă izvorul său prim ar fi dumnezeiesc. Temeiurile, scopurile și rațiunile mundane ale interdicției furtului fac ca legea ce o conține să fie totuși umană. Aspectul e omniprezent în dreptul actual, în cel modern, care distinge net între *sursa* unei norme și *obiectul* său, între geneza și finalitatea regulii.

Dreptul sau juridicul este ceva pentru lumea de aici, nu pentru Eden. După cum, originea (acceptat) divină a unei norme nu implică nici înțelegerea ei imediată ca fiind morală, nici distincția automată dintre morală și drept, care e oricum indiferentă unei lucrării celeste. Separația drept-morală rămâne tot o chestiune strict umană, nu revelată, ci relevată ideologic, politic. Separația e o operațiune tehnică, ține de o artă (*ars*) discursivă și conceptuală – știința juridică. Finalist, distincția dintre drept și etică e o problemă de creare a instituțiilor politice și de aplicare a sancțiunilor juridice; inițial, doar un artefact discursiv. Ea este o afacere intelectuală și socială foarte recentă și imens de departe de veacul biblic. Prin urmare, criteriile de deosebire a moralei de drept nu ar fi utile în cercetarea specificului normativ al interdictului adamic.

Aparte de toate acestea, observăm că ideea de *reprezentare* lipsește¹¹ și ea cu totul din Vechiul Testament, atunci când e vorba de ființele umane, nu numai când ne referim la reguli ori norme comportamentale.

11 De fapt e interzisă orice reprezentare a lui Iahve ori a altor zei, prin chipuri cioplite, reprezentarea fiind blasfemia supremă: „Să nu vă faceți idoli, nici chipuri cioplite; nici stâlpi să nu vă ridicați; nici pietre cu chipuri cioplite cu dalta să nu vă așezați în pământul vostru, ca să vă închinați la ele, că Eu sunt Domnul Dumnezeu vostru.” (Leviticul: 26, 1).

Adam nu este o persoană (fizică). Cât despre Iahve... Adam nu este o reprezentare juridică a cuiva. El nu e un chip ori o înfățișare discursivă, nu e o aplicație juridică a unei stări normative de-drept predeterminate. Chiar ficțiune, Adam nu poate fi persoană fizică. Rolul său nu e juridic, ci ontologic unic. Adam – ființa în sine, nu reprezintă ceva sau pe cineva. El e omul. Adam nu e înțeles ca persoană, ca produsul unui raționament, al unei logici de o anumită factură (de-drept), ci el *doar* este (în lume sau mit). De altfel, revenind cu picioarele pe pământ, în drept, nici astăzi nimeni nu e persoană față de sine, ci doar față de altul/alții și strict în anumite conjuncturi (cele juridice). Adam nu e persoană nu pentru că îi lipsește alteritatea, el fiind deja integrat într-o societate dată, ci pentru că aceasta se referă la el ca la Adam, nu ca la *persoana* lui Adam. Societatea adamică nu are reprezentant, societatea corturilor urmându-i identic. Nu există vreo componentă a acestei societății care să impună ca fiecare om să joace roluri multiple. Adam e indivizibil. Relaționarea în societatea adamică se face nu în funcție de statutul persoanei, de încărcătura semantică a ceea ce ar putea fi relațional omul. Adam există în sine, nu în raport cu ceva. El nu are pașaport sau carte de identitate.

Adam nu se reprezintă pe sine, nu își reclamă interese publice (politice) față de altcineva; el nu se legitimează printr-un statut juridic ori prin drepturile / obligațiile sale față de alții, pe care nici nu le poate deține. Adam nu e integrat într-o ordine juridică, politică sau etatică¹², ci rămâne natural. Încălcarea

12 „De même que l’homme, être spirituel créé à l’image de Dieu, apparaît, dans le système théologique, non véritablement comme un être physique, c’est-à-dire comme un organisme animal, mais comme une **âme** [s.n.]. De même, la **jurisprudence** [s.n.] insiste fortement sur le fait qu’il convient de considérer l’homme non comme une entité biológico-psychologique, mais comme une « personne », comme un sujet de droit, notion spécifiquement juridique. De la sorte, l’homme se voit créé à l’image de l’État : personne de droit κατ’ ἐξοχήν « par excellence ».” v. H. KELSEN, op.cit., p. 184.

poruncii și scuzele sale puerile nu îl transformă în persoană; el a sfidat un interdict față de sine, nu față de alții, el nu a săvârșit vreun delict, ci (poate) un păcat. Exilul lui Adam e condiția ca el să dobândească personalitate juridică, căci dreptul nu are niciun sens paradisiac. Persoanele sunt subiecți de drept, purtători de sensuri juridice (drepturi/obligații) și agenți ai realității politice, pe care o fac efectiv posibilă și o transformă. Adam nu e titular de puteri, interese ori drepturi proprii, care de altfel nici nu i-ar putea aparține decât în calitate de persoană. Circularitatea persoană-drept/obligație-subiect este tautologică și indispensabilă dreptului, pentru că ea exprimă personalizat relațiile juridice, raporturi definitorii pentru întemeierea politică și juridică a societății.

Adam nu a fost conceput ca persoană fizică¹³ și nici cu vreun rol juridic predeterminat. El a fost creat ca ființă unică, plasată într-o anumită ordine a lucrurilor, pe care firească o putem numi naturală și divină. Într-o asemenea stare, juridicul era de negândit. Ordinea, echilibrele erau asigurate cu mijloace diferite de cele juridice. Ordinele divine ajungeau să mențină balanța. La o primă vedere și până la o primă contestare a lor... Soluția e însă identică și dacă Adam ar aparține exclusiv unei ordini discursive, el fiind un erou inventat. În acest caz, Adam ar fi un simplu personaj, un produs discursiv, de legendă ori mit. Situația sa este încă și mai simplă acum, juridic vorbind. Adică, Adam ar fi fost persoană (fizică) numai dacă legenda l-ar fi investit textual cu această funcție ori putere, însă Naratorul a urmărit să facă altceva, după chipul Său, iar nu o construcție juridică, o speță.

Concluzia. Interdicția adamică nu poate fi o regulă juridică, din cel puțin două rațiuni tehnice. Întâi, prohibiția biblică nu are structura specifică a unei norme ori reguli comportamentale

13 Pentru înțelegere modernă a acestui concept juridic, v. Tzung-Mou Wu, « *Personne* » en droit civil français : 1804-1914, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales & Università degli Studi Roma Tre, teză de doctorat, nepublicată, 2011, p. 8 și urm.

obișnuite (fie de drept, fie de etică). Apoi, interdictul nu se adresează unui subiect de drept, ci lui Adam, care nu e o persoană, ci doar om.

(3) Legile ori **poruncile mozaice**, adică cele 613 *mitzvot* (comandamente), formate din decalog și celelalte reguli date de Iahve, sunt cuprinse în primele cinci cărți ale Bibliei (Pentateuh), exprimând Tora. Dacă ne referim doar la decalog¹⁴, de pildă, o parte rămân porunci divine, prin sursă, obiect și efecte („să nu-ți faci chip cioplit”), dar ele nu ne interesează aici, fiind o afacere teologică și de credință. O altă parte reglementară se referă însă la relațiile comunitare: cinstirea părinților, să nu ucizi, prohibiția adulterului, să nu furi, interdicția mărturiei mincinoase. Acestea ne preocupă, dar nu distinct, ci ca sumă normativă aparte (sistem?), definitorie pentru un anumit tip de reglementare socială. Astfel putem acum discuta efectiv despre reguli, despre norme, așa cum se obișnuiește în școlile de drept. Dar, e vorba de reguli sociale, de inspirație divină, care sunt cert religioase, poate morale, dar fără să fi fost *illo tempore* juridice¹⁵. Binomul moral-juridic reapare, iar preocuparea recurentă ar fi să distingem cei doi termeni ai săi.

Regulile sociale amintite sunt morale¹⁶, nu juridice; ele nu au nici sursă, nici efecte, dar nici referent de-drept. Caracterul lor moral și social e ușor de admis și evidențiat, iar sursa lor divină e acceptată (prin ipoteză). La fel de evident scriptural e caracterul lor scris, nu în Pentateuh, ci în-scris în tablele aduse de Moise lui Iahve. Acesta pune poruncile în scris, pentru ca legile (< *lego*) să fie citite mai apoi tuturor fiilor lui Israel. Guvernanța iudeilor e eminentemente spirituală¹⁷, nu juridică, iar Templul este casa

¹⁴ Ieșirea: 20, 1-18; Deuteronom: 5, 1-22.

¹⁵ Un asemenea ansamblu de reglementări a putut fi înțeles ca formând un pre-drept, v. L. GERNET *apud* M. HUMBERT, *Droit et religion dans la Rome antique. Mélanges offert à Felix Wubbe*, Freiburg, 1993, p. 36, n. 2.

¹⁶ TOMA DIN AQUINO, *op.cit.*, p. 707, (Ia IIae, Q. 99, a. 2).

¹⁷ Th. MOMMSEN, *Istoria romană*, vol. IV, ed. Polirom, Iași, 2009, p. 274.

lui Iahve, unde se păstrează chivotul legii, al legământului, iar nu sediul parlamentului. Legea mozaică nu e drept fiindcă nu e politică. Legea nu a fost concepută, intenționată, să fie juridică, ci să rămână cum a fost dată: divină. *Jus divinum* descrie aici un set de reglementări revelate, notate și aplicabile între oameni și față de Iahve, fără ca ele să fie și juridice, ci doar etice, fiind sociale.

Regulile mozaice, aplicabile doar fiilor lui Israel, sunt neîndoios comunitare, asigurând o ordine socială, permițând atât conviețuirea, cât și deosebirea lor față de alte neamuri. Ele întemeiază o societate, prin izolare față de alții și coagulare în jurul acelorași valori; unitate de credință¹⁸. În fond regulile sociale și cele de cult nu pot fi separate eficient, ci doar analitic, pentru a evidenția distinct organizarea seculară a iudeilor, pe care aceștia nu intenționau să o conceapă separat de credință. Aceasta este și cea care legitimează organizarea lor socială. O organizare a-juridică și, în consecință, a-politică. Și invers. Societatea este una a corturilor¹⁹, a unui fost popor nomad, care odată instalat, comemorează ieșirea și legea divină primită. Templul este punctul de întâlnire dintre Iahve și poporul său ales, funcția sa politică fiind cel mult doar un derivat interpretativ, prin analogie cu *polisul* grec ori cu cetatea romană. Oricum ridicarea orașelor și a fortificațiilor de apărare de pe Sion nu generează un sens ideologic politic²⁰, ci o apărare întărită *de facto*.

18 Societățile de „tip teocratic” nu cunosc decât norme religioase și morale, nu și juridice, v. B. OPPETIT, *Droit et modernité*, ed. PUF, Paris, 1998, p. 261.

19 Leviticul: 23, 34: „Spune fiilor lui Israel: Din ziua a cincisprezecea a lunii a șaptea începe sărbătoarea corturilor; șapte zile să sărbătorești în cinstea Domnului.” Ioan: 7, 2: „Și era aproape sărbătoarea iudaică a corturilor.”

20 „Le vrai sens de ce mot <cité> s'est presque entièrement effacé chez les modernes; la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville, mais que les Citoyens font la Cité.” v. J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, ed. Flammarion, Paris, 1992, p. 40.

Normele veterotestamentare nu întemeiază o politică, oricum am explica acest cuvânt. Politica e istoric și etimologic legată nemijlocit de *polis* (πόλις)²¹, de concepția greacă asupra societății, de inventarea ei într-o formă exclusiv politică, pe care nu are sens să o proiectăm asupra altor societăți străine. Procedând altfel, nu numai că ar fi cronologic un adevărat anacronism, dar nici nu am trage niciun folos în înțelegerea sensurilor reglementărilor mozaice. Politica e atestată la Atena²², apoi preluată și dezvoltată la Roma; ea nu e creată la Ur sau Ierusalim, căroră le era proprie o altă manieră de organizare socială. Este doar o constatare, nu o ierarhizare, întărind astfel ideea că formele sociale pot fi variate, animate de diferite sisteme de gândire. Politica grecească antică era o manieră *seculară* de a uni și gândi societatea; un artefact cultural, unul printre altele. Ea va crea însă condițiile de inventare simultană a dreptului așa cum îl concepem astăzi, autonom și eficient *instituțional* atât față de religie, cât și față de morala publică.

Original, politica e păgână (greacă) și idolatră (pentru iudei). Politica prevedea *ab initio* o organizare juridică aflată în afara intervenției normative a divinității. Ea era localizată precis (*intra muros*, într-un anumit *polis*), aplicabilă fiind doar anumitor

21 D. LEFÈVRE-NOVARO, Le processus de formation des *poleis* en Crète : état de la question et perspectives de recherche, *Gaia*, 22-23 | 2020, online: <https://doi.org/10.4000/gaia.6077>. M. KÖIV, Warfare and Polis Formation in the Archaic Peloponnese. *Gaia*, 28 | 2025, online: <https://doi.org/10.4000/14bdf7>.

22 Original, ceea ce denumim politic nu vine numai de la *polis* (cetate), ci era legat definitoriu de activitatea de organizare și conducere a acesteia, distinctă de alte activități. Politeia (πολιτεία) desemna – printre altele – însăși constituția, forma de organizare a statului, adică statul în sine, iar distanțarea semantică față de această denotație originară poate fi surprinsă chiar în titlul dat de moderni unui celebru dialog platonician. *Republica* e cuvântul sub care e cunoscut dialogul *Politeia*, cuvântul latin fiind considerat mai sugestiv în multe limbi, printre care și româna, v. A. CORNEA, Notă introductivă, p. 34-35, la traducerea proprie din PLATON, *Republica*, ed. Humanitas, București, 2022, vol. III.

oameni (cetățeni, πολῖται²³)²⁴ și urmărind crearea și coeziunea unui grup uman distinct. Scopul său final era tocmai instituirea unui bine public și mundan, rezervat grupului selectat după regulile de apartenență la respectivul spațiu²⁵ juridic. Pentru a se atinge acest scop, „relațiile dintre cetățeni sunt reglementate prin

23 Pentru conținutul juridic *difficil* al cetățeniei grecești antice, v. C.MÜLLER, La (dé)construction de la *politeia*. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2014/3 69^e année, p.~759, online: <https://www.jstor.org/stable/annahistciscoc.69.3.753>.

24 „Grecii dezvoltaseră ideea cetățeniei – cetățeanul ca membru al unui sistem politic, având dreptul de a participa la formarea și derularea guvernării.” v. B. LEWIS, *Istoria Orientului Mijlociu*, ed. Polirom, Iași, 2014, p. 33. Sensul spațial-etnic al cetățeniei este preluat și apoi înnoit conceptual la Roma. Iar când Cetatea eternă devine Imperiu, cetățenia romană e transformată într-un artefact juridic perfect (adică, fără legături cu lumea *de facto*), ceea ce face posibil tehnic emiterea în 212 a edictului lui Caracalla.

25 Libertatea (ἐλευθερία) politică era înțeleasă organic și dependentă de locul, de perimetrul efectiv al cetății, fiind depășită în importanță politică de egalitatea juridică (a cetățenilor). „À rebours d’une idée devenue aussi commune que difficile à justifier rigoureusement, la liberté n’a pas d’abord été perçue par les Grecs comme la propriété juridique qui distingue l’homme eleutheros de l’esclave, mais comme la relation exclusive et précaire à un sol partagé duquel il faut toujours repousser la menace. La définition coutumière de la liberté antique par le lien d’appartenance à la communauté – mise en exergue de manière réductrice par Benjamin Constant – gagne à être comprise à la lumière de ces précisions étymologiques : la participation à la communauté politique n’importe que parce qu’elle est prescrite par la terre natale, en tant que condition de sa conservation. La communauté politique, avant d’être définie par des critères de citoyenneté, est renvoyée au lieu de l’enracinement identitaire, à une communauté territoriale originelle idéalement autochtone. C’est pourquoi la perte de liberté a d’emblée été associée à la désappropriation tragique du territoire conquis par l’ennemi et au déracinement aliénant qui en est l’effet. L’aliénation est fondamentalement exil, errance, rupture du lien vital à la terre grecque : l’exilé, à la merci des barbares, est toujours en dernière instance exilé de lui-même.” v. P. AVEZ, *Chaos, cosmos et eleutheria : la liberté sous la menace de l’errance. L’envers de la liberté*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017, pg. 31, online: <https://doi.org/10.4000/books.porsorbonne.14160>.

unul dintre conceptele cheie ale concepției politice grecești, cel de *isonomia* (ἰσωνομία), care desemnează egalitatea cetățenilor în fața legii.”²⁶ Egalitatea în fața unei abstracțiuni (norma) se va dovedi o idee suficient de energică pentru a înlocui raporturile de putere socială întemeiate pe forță, pe fapt. Egalitatea în drepturi, adică față de regulă, constituie simultan un mecanism politic și o dovadă a imposibilității disjuncției dintre politic și juridic, o caracteristică prezentă inclusiv astăzi în societățile de tip occidental.

În forma sa inițial atestată, ateniană – să spunem, politica nu recurge juridic la nicio întemeiere sau legitimare divină, ci morală. Virtutea fiind rațiunea, resortul, dar și cauza finală a politicii. Iar virtutea etică a dreptății²⁷ devine drept politic, adică social, atunci când îi privește pe toți cei prezenți în *polis*²⁸. Dreptul și etica sunt fețele aceleași monede, distincte și inseparabile²⁹.

26 P. PELLEGRIN, *L’homme est un animal politique*. J. BRUNSCHWIG, G. Geoffrey LLOYD, P. PELLEGRIN (coord.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Flammarion, Paris, 2021, p. 172.

27 Suim într-un ev în care dreptul nu e separat eficient de etică, iar principiile și valorile morale constituie un temei major al dreptului. De aceea, „dreptatea este o virtute perfectă, nu în sens absolut, ci în raport cu altceva. Și de aceea ea este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul [...]. De aici și proverbul: *Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute*.” v. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, traducere de Stella PETECEL, p. 106, (V, 1129b, 30).

28 Așa se și explică de ce „la dissolution de la cité par sa défaite face à l’ennemi et l’exil qui exclut l’individu de la cité et des droits qu’elle lui assurait sont les deux cas de figure politiques les plus craints par les Grecs.” v. P. AVEZ, op.cit., pg. 66.

29 „Legea e unul dintre mijloacele prin care anumite tipuri de acțiuni pot fi impuse ori interzise, deci prin care pot fi formate sau consolidate anumite virtuți etice.” v. V. MUREȘAN, *Comentariu la Etica nicomahică*, ed. Humanitas, București, 2007, p. 189. Evident, sublinierea este făcută și validă în perimetrul moralei aristotelice și a spiritului timpului său.

Omul este reconstruit ca ființă politică, sensul existenței sale fiind printre ceilalți și contribuind la binele comun. În afara a *polisului* ori a statului nu există nici cetățenie, nici politică, din ea fiind excluși oamenii-instrumente (sclavii, σῶμα) și metecii. Ontologic se distingea între muritori și nemuritori; politic, între cetățeni și apatrizi. Cei din urmă erau *naturaliter* identici (ființe umane, o evidență biologică, adică naturală), dar ei nu contau la fel politic, pentru că jucau roluri juridice diferite. Confecționarea unor măști speciale permitea interpretarea unor roluri distincte în piesa juridică numită politica. Astfel se imaginează și se construiește o stare aparte a organizării umane – societatea (πόλις), care devine prin concepție juridică³⁰, dar și diferită de orice comunitate naturală, spontană și gregară (φύσις). Numai starea politică permite gândirea juridică, condiționarea fiind reciproc adevărată și necesară.

Politica nu execută indicații sau ordine venite din exteriorul său, ci se auto-creează, dându-și singură reguli, idealuri și pedepse; ea e un *artifex* complet profan³¹. Organizarea socială se

30 „Le système des lois d’une cité forme sa constitution (*politeia*) dont Aristote disait qu’elle définissait à tel point

l’identité de la cité, qu’une cité ne peut pas être tenue responsable de ses décisions passées si sa constitution a changé entre-temps, problème hautement récurrent dans la vie politique jusqu’à aujourd’hui, quand, par exemple, on se demande si la République française est comptable des effets de la législation du régime de Vichy. Un accord général semble s’être fait, chez les Grecs de l’époque classique en tout cas, selon lequel, quand le règne de la loi est suspendu, la cité n’en est plus une parce qu’elle n’a plus de constitution : elle a, en quelque sorte, glissé hors du champ politique et elle est devenue un « régime arbitraire » (*dynasteia*) terme qui indique une domination sans contrôle.” v. P. PELLEGRIN, op.cit., p. 178.

31 „Political a apărut în cetățile Greciei antice ca o formă aparte de disjunctie între religios și profan. Cetatea antică nu a încetat să organizeze cultul și să solicite protecția zeilor, dar nu a fost niciodată și în niciun fel o teocrație.” v. Z. PETRE, Sacral și profanul în societatea contemporană. *Studii și materiale de istorie modernă*, Institutul de istorie Nicolae Iorga, vol. XXIII, București, 2010, p. 117.

îndepărtează treptat de simpla coagulare spontană ori naturală a comunității, care devine reprezentată, proiectată ideologic și comprimată la cetate, la ceea ce se întâmplă public în *urbs*. *Polis*, cetate, societate ori stat devin politic identice, dar distincte de individ, dreptul fiind cel care le face pe toate explicabile și funcționale.

Noul joc (politic) are nevoie de noi actori, de reprezentare și de reprezentație (juridică).

Originea *reprezentării* sociale se regăsește în dublarea naturii umane cu una politică. Persoana³² este nu atât masca, cât rolul individului pe scena politică. Omul contribuie la viața juridică a cetății, pentru a se legitima social, prin interpretarea unui rol civic. Istoria Romei și a Atenei o dovedesc. Aici nu ne interesează coincidența naturală între om și masca sa, ci condiția de posibilitate juridică concretizată în persoana care înfățișează individul. Fiecare se reprezintă înainte de toate pe sine, pentru ca mai apoi să reprezinte ceva public. Liantul grec între reprezentat și reprezentant e moral și procedural juridic, iar nu divin, căci virtuțile sunt calități etice pe care fiecare actor politic trebuie să le dovedească sieși și celorlalți, înainte de a fi ales într-o magistratură publică.

Să ne reamintim că Adam nu era persoană (fizică), ci *doar* ființă umană. El se află în starea divină a creației colectivității, a societății. Adam e subiect al neascultării poruncii, el există, nu joacă vreun rol și nu reprezintă pe nimeni, nici măcar pe sine; Cartea îl consideră om, nu o persoană. El nu e tratat în relație, în legătură cu sau în context. Adam e ca fiecare dintre noi, atunci când suntem *doar* cu noi. Adam e un chip oglinduit, nereprezentând pe Cineva. Societatea corturilor reunea, să ne amintim³³, pe toți fiii lui Adam.

32 *Persona* sau πρόσωπον, figură artificială, care ascunde omul (natura) și înfățișează personajul (rolul); rol și personaj în teatru, materializat și sugerat de masca artistică (*ars*).

33 Deuteronomul: 32, 8.

Construcția cetății are nevoie de cărămizi noi, de născocirea de tehnici și procedee inedite. Inventarea juridică a omului necesită o voce, un discurs, care să cheme pe scenă felurite personaje – persoanele fizice, urmate de persoanele juridice și de stat, ultimul fiind reprezentarea deplină a societății politic organizate. E vorba de o reprezentație juridică în curs, în care ființa umană, rămânând în continuare supusă naturii și eticii, cade însă pe locul doi, în fosa teatrală, căci pe scenă urcă persoana sa, o creație integrală de-drept.

Reprezentarea juridică a ființei umane e o reproducere a sa în efigie, o înfățișare din unghiul juridic de vedere al lucrurilor nou create politic. La momentul despărțirii de natură, al marcării unei diferențe între politic și social, necesară construcției juridice a unei realități paralele cu cea comunitar spontană, distribuirea de roluri sociale devine o funcție, o necesitate și un scop politic, realizate cu mijloace juridice. Dreptul e inițial la mijloc, plasat între politic și natural. El era un *medium*, un aparat cu proprietăți inedite – de a converti etic mesajele politice, ori invers. Distincția dintre diferitele puteri și posibilități juridice, distribuirea de roluri de șefie, ierarhizarea comunității și legitimarea politică, au presupus nu numai depășirea criteriilor de diferențiere biologică ori naturală a indivizilor (inteligență, forță, vârstă etc.), ci și justificarea acestora după noi standarde (artificiale). Aceste vor fi unele juridice, repere culturale, adică complet construite și justificate argumentativ, potrivit unei logici a reprezentării. Cu timpul, criteriile, exigențele și raționamentele juridice le vor disloca cu totul pe cele naturale în lucrarea politică. *Jus optimus maximus*, dreptul auto-reprezentându-se astăzi plenar în orice societate de tip occidental.

De la justificarea prin forța și anduranța fizice, la evidențierea virtuților morale (*vir*), se ajunge la preeminența procedurilor justificative de șefie. De la exhibarea unor calități individuale, care ele singure legitimau inițial pretenția de conducător al comunității, aptitudini oarecum ostensibile și relativ simplu

de probat, se coboară apoi în interiorul ființei, căpetenia trebuind să dovedească și anumite însușiri intime (eroism, precauție, temperanță, spirit just). Fără ca aceste aspecte să fie neapărat abolite, ele sunt mai apoi depășite prin alegerea celui care îndeplinește ori corespunde unor proceduri reglementate; se ajunge la vot, de la virtute. Procedurile (juridice) sunt întotdeauna formalisme arbitrare, dar odată acceptate, devin cale, temei și legitimare pentru selecția politică a persoanelor (conducătoare). Democrația directă ateniană ar putea fi aici rememorată. Modelul eroului nu e abandonat, frumusețea și forța sa nu devin inutile, dar ambele ajung insuficiente pentru a justifica juridic rolul de conducere politic al pretendentului la șefie, căci conducerea societății este și rămâne rațiunea acțiunii politice.

Logica reprezentării explică cum un singur individ poate înfățișa mai mulți și poate vorbi ori acționa *in nomine alieno*. Aspectul interesează în special spațiul public³⁴, adică politic, asimilat azi juridic cu dreptul public. Probabil că din acest spațiu, logica reprezentării a invadat tot arealul juridic, dar nu geneza logicii ne preocupă, ci ideea multiplicării individuale. Simultan și fără vreo intervenție divină, individul dobândește capacitatea

34 „«Public » est un terme ambigu, comme le mot religion. En latin, cet adjectif signifie la même chose que le génitif de peuple, *populus*. Ce qui est « public », *publicus*, est ce qui appartient au peuple, ce qui relève du peuple. Et le *Populus*, le *Peuple*, c'est ce que nous devrions appeler l'État. L'État romain est le *Populus*, ou mieux : le *S(enatus) P(opulus)Q(ue) R(omanus)*, le « Sénat et le Peuple romain », ou encore la *res publica populi Romani*, « la chose publique du Peuple romain ». Il faut donc éviter d'opposer public et privé, comme on l'a fait depuis le XIX^e siècle, comme ce qui se passe « en public » et ce qui se passe dans l'intimité familiale. De même que des actes publics peuvent se dérouler dans des maisons privées, des actions privées peuvent se dérouler dans les espaces publics. Ce qui compte pour les distinguer c'est l'implication de l'État, ou du Peuple, pour parler latin.” v. J. SCHEID, *Politique et religion dans la Rome antique. Quelle place pour la liberté de culte dans une religion d'État ?*, p. 3, online; <https://laviedesidees.fr/Politique-et-religion-dans-la-Rome/>.

de a fi ubicuu și multiplu (juridic). Aceste însușiri nu există biologic, în lume ori la alte ființe, ci doar politic la *homo juridicus*, care tinde să devină altul decât el însuși. Ubicuitatea e dimensiunea spațială a multiplicării individului, prin investirea cu puteri speciale a altora de a vorbi și acționa pentru el. Astăzi e o tehnică banală – contractual, făcută de pildă prin mandat, iar public și politic – înfățișată de democrația reprezentativă. Mai mult, puterea unică (suverană și centrală) e asigurată eficient prin diverși reprezentanți administrativi și constituționali (în teritoriu, prin prefecti, iar central, prin miniștri). Multiplul juridic al individului se asigură prin personalizarea sa juridică – *persona ex machina*. Însumate, persoanele de o anumită calitate juridică (cetățeni) vor permite reprezentarea lor comună, prin structurile juridice nou imaginate (stat). Multiplicările de reprezentare sunt limitate doar de tehnica juridică, când aceasta interzice cumulul de roluri ori rezervă unele din acestea doar anumitor persoane.

Cele două aspecte permise de logica reprezentării – ubicuitatea și eterogenitatea rolurilor individului ridicat la putere juridică –, indispensabile realității politice, nu ar fi fost posibile fără reconstruirea, regândirea de-drept a individului (și mai apoi a colectivității organizate), și în-ființarea persoanei (fizice). Capacitatea civilă, drepturile individuale (subiective), acțiunile judiciare, mecanismele etatice *in globo*, ne stau astăzi mărturie.

Persoana fizică e un concept strict juridic, lipsit de sens în afara realității de drept. În natură, nu există persoane fizice, ci indivizi, oameni, bărbați, femei, copii. Conceptul juridic³⁵ de persoană fizică este definit de regulile de-drept care îl definesc și fac posibil, norme modificate și dezvoltate de-a lungul secolelor.

35 P. VASILESCU, Conceptul juridic – o incursiune în jargonul de-drept. *SUBB Iurisprudentia*, nr. 4/2024, online: [https://doi.org/10.24193/SUBBiur.69\(2024\).4.13-90](https://doi.org/10.24193/SUBBiur.69(2024).4.13-90)[^].

Conceptul înlocuiește individul concret și uman, el trebuind să fie identificat cu o persoană. Ea este noțiunea care permite introducerea individului în discursul juridic, astăzi fiind subiect de drepturi și obligații. Fără personalitatea juridică nu se poate concepe și dezvolta sistemul juridic înțeles ca reguli și raporturi de drept, adică ca sistem normativ și relațional aparte (distinct de altele naturale, etice, comunitare ș.a.). Dreptul devine un vector de separație, de ruptură uneori chiar ontologică (sclavajul), în orice epocă în care el a fost prezent, făcută cu ajutorul conceptelor sale specifice. El e o manieră de a regândi lucrurile (naturale ori nu), de a le institui diferit (cultural).

Realitatea juridică e plină de cuvinte care gravitează în jurul diferitelor sensuri. Sensul de reprezentare al omului prin persoana fizică (sau a comunității prin stat) nu există decât de-drept și abia după inventarea categoriei juridice omonime. Anterior sau altundeva – în spațiul etic individual, de pildă – „persoana fizică” este o expresie lipsită de sens.

Concluzia. Legile mozaice nu sunt politice, deci, nici juridice. Nu orice organizare socială e și politică, iar societatea corturilor o poate proba. Nicio structură normativă de tip juridic nu poate fi depistată în învățătura veterotestamentară, a cărei scop era nu întemeierea unei politici publice, așa cum o înțelegem azi și cum am moștenit-o, preluând și modificând cristic modelul greco-roman. Acesta ne învață că *persoana* și *reprezentarea* sunt conceptele specifice, proprii doar unui sistem politic, sistem ce generează o realitate omonimă aparte – juridicul, obiectivat succint prin monedă (*res*).

Ruptura. Spre deosebire de Pentateuh, Noul Testament conține cel puțin o caracterizare de-drept a individului uman. Scriptura evocă personalitatea juridică a individului, prin referirea la cetățenie; un concept eminamente politico-juridic. Acesta nu are nicio însemnătate canonică sau de cult, cu atât mai mult cu cât învățătura cristică se adresează tuturor neamurilor, fără discriminare etnică sau de apartenență politică. Dublarea

individului de personalitatea sa juridică aparține distincției dintre natural și politic, dintre divin și social, dar de care nu se interesează mai deloc lucrarea evanghelică. Ea este prezentă totuși pe fundal și concretizează evident reperele în timp ale desfășurării evenimentelor. De altfel, nu poate fi exclus ca timpul istoric al lucrării mundane – decor al întâmplărilor evanghelice – să fie sugerat tocmai de reperele sale juridice, printre care se numără și cetățenia romană.

Știm că Saul din Tars e un subiect de drept și prin aceasta o persoană (fizică). Apostolul neamurilor își revendică cetățenia romană și statutul *de jure* special decurgând din ea. Fapte: 22, 25: „Și când l-au întins ca să-l biciuiască, Pavel a zis către sutașul care era de față: Oare vă este îngăduit să biciuiți un cetățean roman și nejudecat?” Raționamentul e pur juridic. Persoana maltratată de un agent public contestă juridic tratamentul aplicat, nu prin opunerea sa *de facto*. Ea formulează o apărare *de jure*, când invocă propriul său statut juridic, lipsa oricărui temei de drept pentru aplicarea pedepsei, dar și beneficiul prezumției de nevinovăție, neînălăturată juridic în speță. Pavel opune unei stări de fapt una de drept. E o logică pur juridică, prin care se încearcă să se împiedice *discursiv* agresiunea iminentă sau să o proclame ilegală, dacă ea se consumase deja. Dreptul – prezent prin argumentele juridice înfățișate – face parte nu din lumea forței brute (de violență silnică), ci din altă realitate. Există, deci, o a doua lume tot aici, dar creată discursiv, din verb, ce obligă la rațiune și raționament. E chiar realitatea dreptății ori a împărțirii justiției, care își caută măsura adecvată pentru îndreptarea faptelor. Iată lumea cezarului.

Ω BIRUL CEZARULUI – PARABOLA

Schimbarea perspectivei Scripturii. Un jurist contemporan ar putea altminteri pricepe Vechiul Testament ca un ansamblu de reguli, o doctrină normativă cu funcții comunitare și religioase variate. Lui, Iahve i se prezintă ca un nomothet suprem, iar preocuparea Sa pentru norme întemeiază comunitatea mozaică. Înțelegerea i se va schimba însă dramatic, dacă recitește și Noul Testament. Acesta nu e preocupat de reguli, de interdicții, de construcții sociale. În fond, Evanghelia nu e despre norme sau instituții sociale, nu organizează o comunitate umană ca să o distingă *aici* de altele, ci ar vrea să le cuprindă pe toate, fiind catolică, adică universală, împărtășind tuturor buna sa vestire (εὐαγγέλιον). Iisus nu ni se prezintă ca legiuitor. El nu vrea să Își extindă competența normativă în lumea aceasta³⁶, după cum nu urmărește nici să abroge legea veterotestamentară³⁷.

36 La interrogatoriul lui Pilat: „Iisus a răspuns: Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu predat iudeilor. Dar acum împărăția Mea nu este de aici.” (Ioan: 18, 36).

37 „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc.” (Matei: 5, 17).

Pavel ne oferă parcă o altă cheie pentru relația dintre legea veche și cea noua: „Nimănui cu nimic nu fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul; că cel care iubește pe aproapele a împlinit Legea. Pentru că (poruncile): Să nu săvârșești adulter; să nu ucizi; să nu furi; să nu mărturisești strâmb; să nu poftești... și orice altă poruncă ar mai fi se cuprind în acest cuvânt: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. Iubirea nu face rău aproapelui; iubirea este deci împlinirea Legii.” (Romani: 13, 8-10). Logica *juridică* veche era: nu există interdicție, nu există lege, iar logica paulinică e: nu există iubire, e nevoie de lege! Veterotestamentar, prohibiția e proprie normei, un element intern și specific, atât de manifest, încât pare că normele permissive nu au sens deontic. Noutestamentar, legea e un substitut și un complement. Ea însoțește dezordinea cauzată de lipsa înțelegerii (a iubirii), impusă extern (social) de un gol intern (răul).

Mai mult, Iisus nu e interesat nici de funcția de judecător³⁸ aici, jos. Regulile creștine sunt de credință și interioare (morale), exprimate frecvent prin pilde ori parabole³⁹, prin semne sau minuni.

Din economia textelor noutestamentare rezultă că singura lor preocupare apropiată aparent de juridic ar fi dilema: cum se poate împăca învățătura cristică cu regulile deja vechi? Cele din urmă impuneau o serie de interdicții (inclusiv alimentare) ori practici religioase (de la cele de cult la circumcizie), care asigurau specificul religiei mozaice și distincția fiilor lui Israel față de alte neamuri; apostolii și ucenicii nefiind însă prea dornici să le impună și altora⁴⁰. Ca să fim exacti, raportul dintre noua și vechea lege a devenit abia ulterior materie de dezbatere, o preocupare pentru teologia creștină și dreptul canonic, iar nu o caracteristică de căpătâi a scripturii Noului Testament sau a învățăturii lui Iisus. De principiu și în plus, Evangheliile sunt a-juridice. Excepții?

Există totuși pilde și parabole care exprimă un angajament normativ interpretativ⁴¹, raportat la legea mozaică, dar într-un singur caz evanghelic avem de-a face cu o speță propriu-zis

38 „Voi judecați după trup; Eu nu judec pe nimeni.” (Ioan: 8, 15).

39 „Cu parabolele lui Iisus suntem, de asemenea, în teritoriul *narațiunii* care se substituie *argumentației*. Adevărul lor nu se lasă expus sistematic, nu se constituie într-o doctrină de catedră, într-un „îndreptar” didactic. Ele spun întotdeauna *mai mult* decât spun și, de multe ori, *altceva* decât par să spună. Aceasta e însăși esența *poveștii*, în contrast cu *enunțul* strict intelectual.” v. A. PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, ed. Humanitas, București, 2012, p. 13. Sublinierile aparțin autorului citat.

40 Creștinii sunt „mântuiți prin harul Domnului” (Fapte: 15, 11), semnele exterioare de credință și segregare față de alte credințe nefiind esențiale. Iisus nu hotărăște însemne exterioare de credință, ci constituirea unei comunități spirituale, învățăturile Lui fiind despre iubire, nu nemijlocit despre conduita socială. El nu ne dă în pază o lege, ci Adevărul.

41 Matei: 5, 21-26 și 27-32 și 33-37. Matei: 17, 27. Marcu: 10, 1-12. Luca: 7, 36-50. Ioan: 8, 1-11 ș.a.

juridică, care să fie și politică, adică să invoce dreptul secular aplicabil – *ius romanum*. Cazul acesta e cuprins în parabola *Birul cezarului*.

Parabola. Pentru a-L pune la încercare, fariseii întind o capcană juridică lui Iisus, întrebându-L dacă iudeii ar fi ținuti să plătească împărăției romane impozitul hotărât de aceasta. Este de fapt doar una dintre încercările păzitorilor Templului de a-L pierde pe Iisus, livrându-L brațului secular roman, pentru ca acesta să-L osândească pentru răzvrătire, dacă El va răspunde „Nu!”. Ceea ce ar fi trebuit să și facă, din două motive. Unul religios, căci doar plata birului către Templu era legitimă, fiind conformă cu credința mozaică și tradiția iudaică; al doilea motiv era politic și moral, Iudeea fiind tributară romanilor, care erau o forță de ocupație străină, iar a plăti tribut nu însemna decât trădarea conaționalilor Săi iudei.

Pare o pricină banală și oarecum privată, dar se încearcă rezolvarea ei juridică printr-un proces public, cu scopul nedeclarat de a-L elimina fizic pe Iisus, prin aplicarea pedepsei capitale. Fabricarea unui proces politic, am califica succint azi situația de fapt, căci fariseii vor să se debaraseze de Cel care le tulbură apele și Le pune sub semnul întrebării atât autoritatea socială și religioasă, cât și credința însăși.

Net, la întrebarea dacă trebuie plătit birul către autoritatea romană civilă, Iisus răspunde afirmativ. Însă El nu spune simplu „Da!”, ci preferă o perifrază, indicând fariseilor să dea cezarului ce-i aparține, cu adăugirea că și lui Dumnezeu trebuie să I se dedice parte Sa. Evident, *cezarul* este aici chiar imperiul, desemnat prin sinecdocă. O diviziune, o separare lumească necesară între profan și sacru, între secular și divin, între politic și credință, a fost identificată în răspunsul cristic, dihotomie necunoscută fariseilor, străină legilor lui Moise. Iată esența acceptată a pildei birului cezarului, mai degrabă decât să o reducem la un simplu îndemn fiscal practic (de a ne plăti impozitele la scadență). Altfel spus, pe lumea aceasta trebuie să

dăm ascultare tuturor legilor defapte și păzite de autoritatea laică (*jus humanum*), oricare ar fi aceasta: stat, guvern, legiuitor etc.

Partajul lumii între cezar și Dumnezeu este de esență parabolei birului, dar aici nu ne putem preocupa decât de prima parte a îndemnului Fiului, căci a doua impune o abordare teologică și/sau de credință, pe care o declinăm⁴². Prin urmare, ne preocupă acum doar sensul sintagmei biblice „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului”, pe care o vom reproduce *brevitatis causa* prin „dă cezarului”. Comprimarea expresiei nu credem că falsifică cu nimic îndemnul original, el rămânând de aplicare mundană și personală, în sensul că fiecare dintre noi trebuie să respectăm legile juridice ale timpului nostru.

Textul parabolei se regăsește în toate cele trei Evanghelii sinoptice, cu câteva variațiuni, dar neînsemnate. Astfel, răspunsul lui Iisus îl regăsim la Matei: 22, 21 („Răspuns-au ei: Ale Cezarului. Atunci a zis lor: Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu.”), la Marcu: 12, 17 („Iar Iisus a zis: Dați Cezarului cele ale Cezarului, iar lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu. Și se mirau de El.”), precum și în Evanghelia după Luca: 20, 25 („Și El a zis către ei: Așadar, dați cele ce sunt ale Cezarului, Cezarului și cele ce sunt ale lui Dumnezeu, lui Dumnezeu.”). Îndemnul este substanțial identic și dacă consultăm textul Scripturii în alte limbi moderne, de pildă în franceză („Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui

42 „De abia Mesia este cel care desăvârșește orice devenire istorică, în sensul că El însuși mai întâi mântuiește, desăvârșește și creează relația dintre această devenire și mesianic. De aceea nicio realitate istorică nu se poate raporta pe sine și de la sine la mesianic. De aceea împărăția lui Dumnezeu nu este *telos*-ul *dynamis*-ului istoric; ea nu poate fi stabilită ca țel. Din perspectivă istorică, ea nu este țel, ci sfârșit. De aceea, ordinea profanului nu se poate clădi pe ideea împărăției lui Dumnezeu, de aceea teocrația nu are un sens politic, ci numai unul religios.” v. W. BENJAMIN, *Iluminări*, ed. Idea Design & Print, Cluj, 2002, p. 203. Textul ar fi un bun pretext pentru a reflecta asupra legăturilor dintre cele două părți ale parabolei, dar și asupra distincției dintre construcțiile apolitice veterotestamentare și lumea juridică a cezarului.

est à Dieu.”). În latină se evocă același lucru („*Quae sunt Caesaris, Caesari...*”), iar originalul grec exprimă în plus *plata*, ideea de a se achita o datorie⁴³. Prin urmare, nu analiza literală comparată ori gramaticală a sintagmelor cuprinse în parabolă ne va captiva, ci depistarea sensului său juridic – dacă există unul, căci textul apare îndubitabil și într-o formă cvasi-identică în orice sursă Scripturală.

Contextul istoric în care a fost exprimat îndemnul „dă cezarului” este la fel de important ca și textul propriu-zis. Împrejurările politice și regulile juridice aplicabile atunci sunt cele care ne vor permite să plasăm în timp indicația cristică și să-i circumstanțiem cât mai exact semnificația de atunci, de acum. Spațio-temporal, scena se petrece sigur în Iudeea și foarte probabil la Ierusalim, pe lângă Templu, printre zarafi poate, prin anul 33, cert înainte de Pesach. Contextul cuprinde esențial însă alte două elemente, primul e dat de legea mozaică, cel de-al doilea privește dreptul aplicabil în locul și la momentul desfășurării întregii scene biblice.

Legea fiilor lui Israel e monoteistă, absolută, indivizibilă și sacră, iar păzitorii ei ferveți sunt fariseii, arhieriei care vor să respecte strict tradiția și învățătura veterotestamentară. Aceasta condamnă politeismul roman, ca formă supremă de sacrilegiu, mai ales când e vorba de reprezentări idolatre ale cezarului și ale zeilor metropolei. Nu trebuie omis că întreaga organizare socială a poporului lui Israel se făcea după regulile Vechiului Testament, iar romanii erau priviți ca o forță de ocupație străină, ostilă și corupătoare. Astfel se și explică dilema în care fariseii vor să-L împingă pe Iisus. Întrebându-L dacă trebuie plătit tribut Romei, ei vor să-L oblige să aleagă între rânduiala lor și cea impusă de *Imperium Romanum*, condus pe atunci de Tiberiu (14-37).

43 „Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.” Expresia începe cu conjugarea verbului ἀπο-δίδωμι, care înseamnă a plăti datoria sa; a da la/în schimb; a restitui.

Cezarul din parabola evanghelică este deci Tiberiu; împărat care își asumă, creează și impune ordinea politică și juridică romană, inclusiv pe teritoriul Iudeii, devenită client (*cliens*) al Romei încă din timpul Republicii lui Pompei (63 î.H.). Dar, odată ajunși sub romani, iudeii – ca și toți ceilalți supuși ai Imperiului – erau obligați să plătească censul⁴⁴, perceput individual (*per capita*) de la fiecare. Pentru o evidență cât mai exactă a *solvensilor*, statul roman organiza periodic un recensământ, iar numele acestuia (*censum*) a fost folosit inclusiv pentru a desemna impozitul calculat pe baza bunurilor declarate magistraților romani. Iar în perioada ce ne preocupă, se pare că e vorba de recensământul organizat de Quirinus, în anul 6, imediat după alungarea de la putere a lui Archelaos, eveniment amintit inclusiv de Evanghelie⁴⁵. Deci, *birul* din parabolă era sigur censul roman; un impozit datorat personal și scadent anual, plătit în bani, iar nu în natură. *Censum* era o componentă a lui *tributum civile* – un ansamblu de contribuții fiscale directe (*fiscus*), cum le-am numi azi. În fine, folosirea cuvântului *bir* corespunde denotației sale originare de impozit, taxă datorată domniei ori statului, iar nu de obligație patrimonială legând un stat vasal de un altul suzeran.

Câteva detalii istorice⁴⁶ ne vor lămuri mai bine de ce fariseii voiau *juridic* să-L alunge pe Iisus din Iudeea, doar pentru a rezolva problema lor *religioasă*.

44 Pentru sistemul fiscal roman republican și până la începutul imperiului, v. C. NICOLET, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, ed. PUF, Paris, 2001, p. 237-260.

45 „În zilele acelea a ieșit poruncă de la Cezarul August să se înscrie toată lumea. Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria. Și se duceau toți să se înscrie, fiecare în cetatea sa.” (Luca: 2, 1-3).

46 J. EISENBERG, *O istorie a evreilor*, ed. Humanitas, București, 2006, p. 67. Th. MOMMSEN, op.cit., p. 274-310. C.I. DUȘE *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2023, p. 86-96.

Iisus se naște în timpul lui Irod cel Mare (Caius Iulius Herodes; 37-4 î.H), după Matei (2, 16). Irod stăpânește peste un stat-client (vasal) al Romei, compus din mai multe provincii, printre care și Iudeea, unde e situat Ierusalimul și Bethlehemul. Irod moare în anul 4 î.H., iar regatul său clientelar e împărțit între fii săi, dintre care doar doi ne interesează. Astfel, Antipas al II-lea (Herodes Antipater; 4 î.H.-39) primește inițial provinciile Galileea și Perea. Mai apoi, el devine responsabil inclusiv peste Ierusalim, aflat concomitent și sub administrare romană directă, exercitată de Pilat din Pont (procuratorul roman Pontius Pilatus; 26-36), însă abia după depunerea fratelui său Archelaos (în anul 6). Irodiada este cea de-a doua soție a sa, care îi cere capul lui Ioan Botezătorul, tocmai pentru că acesta îi reproșase căsătoria lor incestuoasă (Marcu: 6, 19 și 24). Antipas e demis de Caligula în anul 39, ca pedeapsă pentru înfrângerea suferită în fața lui Aretas, primul său socru. Nu e inutil să amintim că Antipas bate *monedă*⁴⁷ proprie, cu reprezentări geometrice și motive florale⁴⁸.

Al doilea fiu regal e Archelaos (Herodes Archelaos; 4 î.H.-6), care domnește mult mai puțin decât fratele său Antipas. Inițial, Archelaos primește Iudeea, Samaria și Idumea – obârșia Irozilor. Răscoala zeloților duce însă la depunerea sa de către Augustus în anul 6, după ce răzvrătiții *sicari* sunt înfrânți de generalul roman Varus. Iosif și Maria evită Iudeea, se pare, tocmai din cauza sa, la întoarcerea din Egipt, și se instalează la Nazaret, în Galileea, aflată deja sub jurisdicția și controlul lui Antipas. 6 e anul în care Iudeea devine provincie romană secundară, depinzând de guvernatorul quirrit din Syria, și are pe solul său încartiruite o ală și 5 cohorte, formate din samariteni și idumei.

47 U. RAPAPORT, Note sur la chronologie des monnaies hérodiennes. *Revue numismatique*, 6^e série - Tome 10, année 1968, p. 64-75, online: <https://doi.org/10.3406/numi.1968.960>[↗].

48 Pentru imaginea monedei, v. https://www.poinsignon-numismatique.fr/monnaies_r5/monnaies-grecques_c9/judee_p1392/judee-herode-antipas-4-ac-39-ad-grand-bronze-an-34-29-30-ad-tiberias_article_88261.html#^.

Rezultă că la momentul când se derulează faptele parabolei birului datorat cezarului, Ierusalimul se afla sub trei jurisdicții distincte și concurente. Prima era eminamente spiritual-religioasă, exercitată de farisei, saduchei și ceilalți mari preoți din Templul lui Iahve, organizați în sinedriu. A doua jurisdicție era locală și civilă, aparținând lui Antipas și fiind exercitată în întreaga Iudee, inclusiv asupra Ierusalimului. Aici în plus își avea sediul și un reprezentant al cezarului, procuratorul roman Pilat. Cea de-a treia jurisdicție, supremă politic și juridic, era imperială, Iudeea fiind parte a provinciei romane principale Syria. Trebuie reamintit că doar ultimele două autorități bat monedă⁴⁹. Moneda locală a lui Antipas poate fi văzută economic ca o subdiviziune a celei romane (dinarul) și respecta interdicția decalogului de a nu conține reprezentări antropomorfe, ca să nu fie considerată idolatrică și blasfematorie. Concluzia este că pentru plata birului oricine putea alege oricare dintre aceste două monede⁵⁰, dar Iisus alege dinarul – simbol al Romei.

Esențial este că Iisus alege *intenționat* dinarul roman, pentru parabola birului, datorat la plată cezarului. Alături de argumentul istoric, există și unul evanghelic, care întărește concluzia că moneda cu chipul împăratului Tiberiu nu a fost întâmplător aleasă. Argumentul evanghelic este format din cel puțin două elemente substanțiale, alături de unul

49 Originea cuvântului e... divină, căci romanii aveau instalat atelierul de fabricare a monedei pe Capitoliu, lângă templul zeiței JUNON, supranumită MONETA – păzitoarea de cutremure, de unde *moneta*, în sensul de bani. Anterior termenul folosit era *pecunia*, care însemna efectiv șeptelul, ansamblul de animale domestice de care dispune o persoană, iar sensul figurat (*pecunia numerata* – bani peșin) – valoarea șeptelului – a desemnat mai apoi banii, concretizați inițial în lingouri de bronz cu o vacă sau alt animal domestic ștanțat. *Pecuniar* își are originea lexicală tot aici.

50 În fond, se putea alege orice altă valută cu valoare curentă, pentru că în epocă circulau simultan mult mai multe monede decât cele două amintite. Între diferitele unități monetare se stabilea o paritate comercială sau oficială, dacă discutăm despre plata impozitului imperial, care le asigura fungibilitatea.

textual⁵¹. Primul ține de sistemul monetar pe care îl putem evidenția în Noul Testament, al doilea se concretizează în pilda dării Templului. Astfel, dacă inventariem sistemul monetar evanghelic, observăm că exista o multitudine de devize: drahma grecească⁵², talanții⁵³, mina⁵⁴, dinarul⁵⁵, dar și arginți⁵⁶ (denumire generică și îndeobște peiorativă pentru orice bani). Efectul este că, pentru plata birului, se putea alege și o altă monedă decât dinarul roman. Mai mult, nu trebuie uitat că de fiecare dată când evangheliștii amintesc una dintre aceste monede, ei o fac evocând în fond banul doar ca simbol al averii, al bogăției lumesti trecătoare, în discuție nefiind niciodată ceva specific unei anumite monede.

Parabola sau pilda dării Templului (a birului datorat Templului) spuneam că este cel de-al doilea argument noutestamentar substanțial. Evanghelia după Matei (17, 27) ne îndeamnă să luăm aminte: „Ci ca să nu-i smintim pe ei, mergând la mare, aruncă <Simone / Petre> undița și peștele care va ieși întâi, ia-l, și, deschizându-i gura, vei găsi un statir (un ban de argint). Ia-l și dă-l lor pentru Mine și pentru tine.” Staterul ori statirul (στατήρ) era un ban grecesc, valorând probabil 4 drahme atunci, dar el nu are aici decât semnificația generică de ban (de

51 Cuvântul *dinar* apare *ad litteram* în Scriptură. „Arătați-Mi banul de dajdie. Iar ei I-au adus un dinar. Iisus le-a zis: Al cui e chipul acesta și inscripția de pe el? Răspuns-au ei: Ale Cezarului.” (Matei: 22, 19-21). „El însă, cunoscând fățărnicia lor, le-a zis: Pentru ce Mă ispitiți? Aduceți-Mi un dinar ca să-l văd. „Și I-au adus. Și i-a întrebat Iisus: Al cui e chipul acesta în inscripția de pe el? Iar ei I-au zis: Ale Cezarului.” (Marcu: 12, 15-16). „Arătați-Mi un dinar. Al cui chip și scriere are pe el? Iar ei au zis: Ale Cezarului.” (Luca: 20, 24).

52 Parabola drahmei pierdute, Luca: 15, 8-9.

53 Parabola talanților, Matei: 25, 15.

54 Parabola minelor, Luca: 19, 13. Inițial, talantul și mina erau etaloane de greutate grecești, căci banii valorau efectiv cât greutatea lor (în aur, în argint), potrivit sistemului monetar al timpului.

55 e.g. Matei: 18, 28.

56 e.g. Matei: 26, 15.

argint), iar diferitele traduceri ale Bibliei o certifică, precum și sensul propriu al parabolei. De altfel, parabola e eliptică, căci nu ne spune dacă Petru a găsit un stater sau alt ban ori nimic, iar Iisus nu îl indică decât ca mijloc de plată a unei contribuții personale datorată Templului. Generic, sensul parabolei⁵⁷ ar fi legat de păstrare, de respect al legii vechi, iar nu de sfidare a acesteia, idee evanghelică recurentă⁵⁸.

Concluzia ar fi că alegerea dinarului nu e deloc întâmplătoare, ci expresă. Moneda este o creație umană, trimițând precis la o anumită societate, organizată și condusă de o anumită putere normativă laică și juridică. Alegerea dinarului semnifică uvertura politică a parabolei⁵⁹ birului datorat cezarului, cu indicarea certă a Romei, existentă într-un anumit moment, împreună cu instituțiile sale politice și juridice.

Sensul juridic al parabolei. Lumea cezarului este una politică; o realitate juridică, opera sa de căpătâi, dar fără ca alte contribuții normative să fie imediat sau necesar excluse. Este o realitate construită din cuvinte ordonate într-un anume fel ca să ofere noimă acțiunii politice. Lumea politică e o construcție normativă specială, înfățișată de legea pozitivă (*lex posita*) și materializată în stat (*respublica*). Un pozitivism normativ⁶⁰

57 Pentru tălmăcirea acestei parabole, v. Th. MURCIA, *Le statère trouvé dans la bouche d'un poisson* (Matthieu 17, 24-27). *Revue Biblique*, T. 117-3, 2010. Concluzia este însă aici alta: „Le sens du message initial semblait déjà parfaitement clair : c'est aux étrangers de payer cet impôt, non aux fils de roi, les Israélites. Il n'est question, dans cette péricope, que d'une «pêche aux donateurs».” *idem*, p. 387.

58 „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc.” (Matei: 5, 17).

59 În sensul că întreaga Evanghelie poate fi văzută ca o „declarație de război Romei”, v. J. TAUBES, *Teologia politică a lui Pavel*, ed. Tact, Cluj, 2011, p. 23.

60 Înțelesul cuvântului *lege* (*nomos*) se schimbă neîncetat în Scriptură, iar uneori nu poate fi precizat exact, de pildă în Epistola către romani a lui Pavel, și conchid că „nu sunt autorizat să descâlcesc ce vrea să spună Pavel când spune *lege*. Se referă la Tora, se referă la legea lumii, se referă la legea naturală?” v.

imperial, profesionist și sistematic produs⁶¹, întemeind ordinea politică și socială peste care domnește cezarul și pe care suntem ținuți să o observăm, să o respectăm. Pozitivismul structural crăiesc prinde corp (*iuris civili*) și devine împlinirea politică primordială, căci ea întemeiază și explică acțiunea personajelor juridice, cezarul inclus. În lipsa legii pozitive, construcția socială dobândește un sens apolitic sau nu mai există deloc. Toate acestea nu înseamnă că lumea cezarului exclude asiduu orice alt sprijin, că orice normă aplicabilă ar fi întotdeauna în prealabil fabricată de la centru, ori că societatea, precum dreptul, nu evidențiază și alte temeuri omenești (nevoi, dorințe, toane, credințe). Pozitivismul structural justifică exclusiv pozitivismul analitic, înțeles ca discurs explicativ a ceea ce este dat juridic de normativismul aflat în structura dreptului – legea. Opera unor Nerva, Sabinus sau Proculus o probează. Pozitivismul analitic (*responsa*) nu e decât un metadiscurs explicativ al pozitivismului structural, pe care jurisconsulții încearcă frecvent să-l justifice inclusiv ideologic, recte politic. Aceasta nu înseamnă că dreptul roman e doar un pur obiect ideologic – o sumă de propoziții cu funcție politică –, fără vreun corespondent ori complement în starea de fapt socială, ori lipsit de orice concurent reglementar. Cutuma o dovedește (*mos maiorum*).

„Dă cezarului” e un îndemn practic, oportun și eficient. Pragmatism politic. E consecința constatării că există ceva de-drept în fapt, în ordinea lucrurilor sociale. El nu e totuși vreo indicație metodologică ori analitică, după cum nu e nici constatarea întemeierii exhaustive a dreptului pe legea

idem, p. 37. În schimb, fără dubiu, în parabola birului cezarului sensul legii e limpede: dreptul roman.

- 61 „Spre deosebire de alte drepturi din vechime, dreptul roman nu a fost numai singurul elaborat *științific*, ci și singurul produs, în mare parte, de o clasă de experți dedicată *profesional*, secole de-a rândul, acestei activități.” v. A. SCHIAVONE, Juristul. A. GIARDINA (coord.), *Omul roman*, ed. Polirom, Iași, 2001, p. 85.

împărăției. Orice extrapolare falsifică parabola; e un eres. Aceasta, indiferent dacă ne referim la ce conține sau face dreptul, ori la legitimitatea, sensurile, sau originile sale. În jargonul și epoca de azi, înțelegerea îndemnului ar fi de strictă interpretare, cu concluzia importantă că există un anume drept de respectat, în măsura în care e imperial și oficial. Sursa dreptului îl legitimează, îl face executoriu, dar și pozitiv, căci este prins formal într-o regulă, iar ansamblul reglementar se răsfrânge imediat asupra instituțiilor politice.

„Dă cezarului” e o constatare că dreptul există centralizat, dar și pentru a fi aplicat individual. Ea exprimă o ontologie juridică – martoră a faptului că dreptul se află în societate – chiar dacă e concisă, redusă la evidențierea prezenței dreptului pozitiv în lume. Dreptul pozitiv era la modă și în timpul lui Tiberiu, nu numai azi. Iar ontologia juridică pare că ni se impune cu puterea unui adevăr manifest; orice efort de explicare implicând o pierdere de timp, căci faptele țin loc de argumente. Și atunci, și acum ni se impune, cu forța unei evidențe *de facto*, să exclamăm că „dreptul este aici”, că trebuie să dai ascultare cezarului. „Dreptul este aici (în timp, în societate)” este o propoziție care își împrumută forța de persuasiune și de veracitate din experiența comună. Ea se sprijină pe un empirism elementar și univoc, obligându-ne să cedăm în fața evidenței și să conchidem rapid că există orice are o prezență (în special sensibilă). Deci, dreptul există (în și prin legea cezarului, în speță), la fel ca și banii (care îl materializează în parabola evanghelică), într-o lume aieva, istoric precisă.

Am putea contrazice cele anterioare fără să distrugem credibilitatea analizei? Da, dar nu neapărat acum.

Adăugăm, în schimb, că ontologia juridică s-ar impune cu o forță sporită (și firească a evidenței) dacă în ecuație⁶² ar fi

62 *Aequatio*, egalizare. O egalitate exclusivă, în sensul că dreptul ar fi doar natural, ar fi interesant de imaginat, de cercetat. Soluțiile mixte (drept

(mai ales) dreptul natural, deci, nu cel al cezarului! Căci orice drept natural e dat, deci, [pre-] există subiectului, altfel nu ar fi deloc. Locul comun al ontologiei juridice este jusnaturalismul. Acest curent evidențiază un drept natural care ființează deja; dreptul nu se creează social, ci doar se descoperă și se aplică. Ontologia dreptului pozitiv pare insolită, dacă nu chiar exclusă, tocmai de caracterul artificial, construit al dreptului cezarului, *lex posita*. Deopotrivă pozitivismul structural (legea civilă) și dreptul natural (apolitic) implică, deci, aceeași concluzie substanțială, dedusă de gândirea ontologică a dreptului (pus sau dat). Dreptul – indiferent de sursa sa – are, deci, o esență, materializată în el însuși. Dreptul își aparține prin substanța sa; el e imanent. Ontologia desemnând în toate cazurile atât o modalitate de gândire juridică, cât și obiectul reflexiei (*res*). În acest aranjament discursiv, cuvintele și limbajul juridic nu sunt decât simple mijloace ori forme de expresie ale esenței, a ceea ce este (*ens < τὸ ὄντα*) dreptul⁶³. Prin urmare, pare că orice tentativă de contestare intelectuală a unui asemenea fapt rațional evident, încarnat de ontologia juridică, ar friza ridicolul analitic. Și totuși...

Într-un alt univers analitic decât cel ontologic, s-ar putea ca dreptul să nu existe de-a dreptul, ci exclusiv povestea sa politică și tehnică (*de jure*). Un univers discursiv unde dreptul nu ar avea ființă ori imanență, ci exclusiv o înfățișare verbală (textuală sau nu). Adică o lungă înșiruire de expresii de limbaj propriu-zis, legate și explicate; o sintaxă formând o ordine (permisiuni și interdicții) comportamentală inițial strict discursivă. Dreptul ni se prezintă astfel analitic ca o tehnică narativă aparte de

natural+pozitiv) ar fi profita imediat pozitivismului (structural și analitic). Pentru că legea cezarului se vede legitimată prin cuprinderea sa într-o lume juridică *naturaliter* deja creată, ce ar putea fi eventual uneori doar un pic ajustată legal.

63 Dreptul înțeles ca lucru (*res*) ar alimenta și el ontologia juridică, v. P. AMSELEK, *Ontologie du droit et logique deontique*, p. 2, v. <https://www.paul-amselek.com/textes/ontologie.pdf>.

compunere și derivare a regulilor politice; o sintaxă încărcată de o semantică aparte, care incită la acțiune publică.

„Dă cezarului” este – revenind – un imperativ care reclamă existența unui obiect (*res*), oricum am privi lucrurile (*traditio* sau *obœdiens*). Transmiterea banului ori ascultarea poruncii. Mijlocitorul între cele două este moneda (*res*). Ea este o materializare conjuncturală a regulii, cu două fațete, ca și dreptul pe care îl sugerează și reifică totodată. Nu e o disociere (interpretativă) între simbol și lucru, moneda fiind ambele simultan. Semn și semnificație, o contracție a referentului real (banul) ce impune o identitate între semnificant (dinar) și semnificat (legea). Toate trei există fără a fi mai mult decât unul (*res*)⁶⁴. Confuziunea⁶⁵ întreită condensează discursul inseparabil despre sensul normei și semnul său. Toate acestea se întâmplă și pentru că limbajul e real, slovele de pe monedă neînlocuind banul, iar reprezentarea monedei (legea) se face prin prezentarea dinarului, în speță, în parabolă, în realitate. Parabola e, deci, *reală*, iar sensul său, cuprins în lucru. Iar toate acestea se întâmplă aievea, în istorie. Nu este invenție mai reală decât moneda. Iar dreptul devine real și există, indiferent cine ne insuflă concret îndemnul „dă cezarului”. Toate acestea nu sunt decât ontologie (juridică).

Fetele banului. O monedă, două lucruri.

64 Totemul maori ni se prezintă ca o figurină (*res*), un simbol al cărei sens e disociat interpretativ de obiectul fizic; lucrul în sine nu valorează nimic religios, ci doar circumstanțiat exact, pentru a deveni astfel un simbol sacru (totemul), permițând hierofania specifică. Semnificantul (figurina) are deci o referință distinctă de obiect (*res*), iar semnificatul său (totemul) există numai în măsura în care suntem convinși de referentul său sacru (*credința* în ființa mitică reprezentată de figurină).

65 Comprimarea celor trei aspecte este mult mai bine concretizată de moneda fiduciară și de cea crypto, ultima se dispensează formal chiar de semnificant (presupus strict virtual), ca să înfățișeze exclusiv valoarea economică (semnificatul-referent).

Efigia (< *effigies*) desemnează o imagine, o reprezentare, o copie în altă realitate a unui lucru concret sau a unei persoane anume. Execuția în efigie era practică atunci când era imposibilă execuția *in re* sau *in personam*, pentru că lucrul sau persoana lipseau de la judecată, de la executare. Se spânzura o păpușă în locul condamnatului fugar, în vremurile apuse. Alteori chiar și azi se maimuțăresc oameni politici prin aceea că protestatarii își fac chip de hârtie din fotografiile lor. Sunt luați, batjocoriți în efigie, imaginea lor umplând lipsa dată de absența lor fizică.

Efigia legitimează imediat, când înfățișează titularul puterii ori sursa acesteia. Efigia permite discursiv o înlănțuire juridică de consecințe sau măcar sugerarea lor ca eventualități practice. Juridic, ritualul și simbolistica specifice sunt legate de reprezentări ale conceptelor și puterilor. Și dreptul se pretează la hermeneutică, dar aici interesează nu imaginile, ci sensurile proprii; nu semnele, ci lucrurile juridice (*res*). Nu forța de sugestie ori valoarea de simbol a efigiei, ci referentul său politic: ce ori pe cine reprezintă. Cezarul, adică. Cu toate acestea, nu ar fi chiar inutil să reamintim că fără efortul de *reprezentare*, care pune în practică inclusiv ideea de reprezentare⁶⁶ juridică, dreptul nu există; însă relația *effigies-res* e prea complexă pentru a o putea epuiza aici. Efigia desăvârșită rămâne totuși cuvântul.

Chipul împăratului pe monedă este reprezentarea juridică supremă, iar moneda înfățișează chiar legea, norma⁶⁷ (< νόμος).

66 O piesă montată pe scena „vidă populată”, v. P. LEGENDRE, *Nomenclator. Sur la question dogmatique en Occident*, II, ed. Fayard, Paris, 2006, p. 55.

67 Etimologic, *norma* se trage din νόμος, un derivat al lui νόμος (a împărți, a atribui în special o pășune, apoi a ocupa ceea ce s-a împărțit, a deține, a guverna, a conduce, a administra), având și perechea νομός (parte, provincie, district, pășune), înțeles ca rezultat al acțiunii de a împărți. Prin metonimie, νομός [transliterat: *nomos*] capătă și sensul curent actual de normă, de lege, cutumă ori uzaj, pentru că semnifica inițial ceea ce se folosea obișnuit și legitim, ca rezultat al acțiunii de împărțire, de partaj.

Regula de separare, de împărțire ori de echivalare generică a celor două încărcături din talgerele balanței. Legea ca putere manifestă de a face echivalarea și mărimea acesteia. Moneda e valoare în sine, efigia care prețuiește cât greutatea sa în aur. Dinarul e argint. E încrederea azi de aur, moneda fiind fiduciară. E lucrul care permite schimbul, transportul juridic simbolic al posibilității materiale de la unul la altul de valori diferite, după prețuire. E un mijloc curent și antic de a cumula averi, de a le reprezenta și echivala patrimonial. E un mijloc de a comanda social.

Fața medaliei înfățișează chipul emitentului, sursa și garantul care să inspire încredere (*auctoritas*) în ban și lege; aversul. Efigia numismatică (< νόμισμα) evocă forța de a ordona imperativ a celui reprezentat (*impero*), iar prin metonimie simbolizează măreția împărăției (*potestas*). Juridic nu se poate imagina mai mult simultan: imagine și lucru; valoare și normă; semn și referent. Norma juridică e moneda care e egalul⁶⁸, semnul de corespondență și echivalarea celor puse de-o parte și de cealaltă a semnului. Balanța dreptății nu lipsește.

„De aceea, toate lucrurile ce pot constitui obiectul unui schimb trebuie să fie, într-un fel sau altul, comensurabile între ele. În acest scop a fost instituită și moneda, care a devenit un fel de termen mediu; ea măsoară orice, implicit excesul și lipsa, de pildă câte perechi de pantofi echivalează cu valoarea unei case sau a unei anumite cantități de alimente. Trebuie deci ca între un arhitect și un cizmar să existe același raport ca între un număr determinat de pantofi și o casă sau o anumită cantitate de alimente, fără asta neputînd exista nici schimb, nici comunitate

68 „Dar egalul este intermediarul între plus și minus după proporția aritmetică. De aceea și este numit *dikaion* (drept), pentru că împărțirea se face în două părți egale (*dikha*), ca și cînd ai spune *dikhaion* (împărțit în două), iar pentru *dikastes* (judecător) ai spune *dikhastes* (cel ce împarte în două).” v. ARISTOTEL, op.cit., p. 113, (V, 1132a, 30). Textele preluate respectă întocmai grafia lucrării citate. Și moneda e împărțită-unit în două: avers-revers.

de interese. Și acest raport nu va fi posibil dacă între aceste bunuri nu se va stabili o anume egalitate. Este deci necesar să existe, pentru toate, o unitate de măsură comună, după cum spuneam mai înainte. Iar acest etalon este în realitate nevoia, care asigură legătura între toate, căci dacă oamenii nu ar avea nevoie de nimic, sau nu ar avea nevoi asemănătoare, n-ar mai exista nici schimb, sau schimbul nu ar mai fi același. Dar, prin convenție, moneda a devenit un fel de substitut al nevoii și de aceea poartă numele de *nomisma*, pentru că își datorează existența nu naturii, ci convenției (*nomos*), și depinde de noi s-o schimbăm sau s-o retragem din circulație.”⁶⁹

„Trebuie deci să existe o unitate de măsură stabilită prin convenție, de unde și numele de monedă (*nomisma*), ca fiind aceea ce face ca toate lucrurile să fie comensurabile, pentru că toate se măsoară prin monedă.”⁷⁰

„Dă cezarului” dinarul, care e semnul legii (*nomos*). A puterii de organizare politică, de construcție socială și de echivalare a comportamentelor. El întruchipează forța politică organizatoare și garantul ordinii sociale. Cuvintele⁷¹ înconjoară efigia și întăresc forța imaginii, a autorității și poruncii imperiale. Sunt marcate numele și funcția căpeteniei crăiești (*caput*). Sursa legii și numele acesteia sunt pe avers. Arătând fața monedei, Iisus indică legea și statusul politic. Este lumea în timp, care se face istorie. Reversul e dincolo. El e dedicat divinității și funcției sacerdotale a cezarului, prin aceeași tehnică de numire și înfățișare⁷² (de astă dată a unei zeități). Iisus indică aversul, nu

69 *Idem*, p. 116, (V, 1133a, 30).

70 *Idem*, p. 117, (V, 1133b, 25).

71 Aversul cuprinde figura împăratului Tiberiu, înconjurată de cuvintele: TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS, *in extenso*: *Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus*, adică „Tiberiu Cezar August fiul divinului August”. Pentru imaginea dinarului tiberian, v. <https://fr.numista.com/247275>⁷.

72 Reversul reprezintă o persoană șezând și inscripția PONTIF MAXIM, *pontifex maximus*, adică marele pontif (/preot), una dintre funcțiile împăratului roman.

reversul, care nu există pentru El, ci doar pentru noi. Indicația Lui e juridică și politică, nu religioasă, complet de ignorat pentru birnici. Însă...

Moneda e una, dar cu două fețe simbolice, trimițând în două universuri distincte reale, unite și separate cu totul. Despărțirea lor se poate doar prin distrugerea legii, prin topirea monedei. Legea aversului ține de credința în semnul reversului. De aceea, îndemnul de a respecta numai legea cezarului – bătută pe avers – marchează surparea panteonului roman. Abrogarea politeismului și izgonirea tuturor idolilor se ordonă cristic în numele cezarului, al celui care stăpânește doar lumea de aici. Schisma aversului mundan de reversul olimpic se face cu un preț, și acela trebuie plătit cezarului. Respectând legea civilă și plătind birul, ucenicii distrug în efigie panteonul quirital. De ce ar fi așa?

Legea romană (*ius, lex*) era inseparabilă⁷³ de divinitățile Cetății eterne. Zeii romani erau omniprezenți și suprasolicitați cotidian; nicio acțiune (publică sau privată) nu putea fi întreprinsă fără cercetarea auspiciilor de către auguri. Zeii erau întrebați, iar ei răspundeau, întemeindu-se astfel contractual credința romană (*do ut des*)⁷⁴ în acțiunea divină. Ei stăteau pe reversul medaliei politice, a legii civile. Zeii nu puteau fi nicicum evacuați din Cetatea quiriților, din viața lor politică,

73 „Comme toutes les communautés terrestres, l'État, la République du Peuple romain, possède des partenaires divins : Jupiter, Junon, Minerve, Mars et ainsi de suite. L'histoire de l'arrivée à Rome de ces dieux peut être différente : les dieux peuvent être là depuis toujours ou bien avoir été admis à une date récente. Tous ont cependant la même mission : participer à la vie politique, c'est-à-dire institutionnelle, des citoyens romains et les aider dans les aléas de la vie terrestre. Les interlocuteurs dans la collectivité des citoyens sont avant tout les magistrats romains : les consuls, les préteurs, les édiles, plus tard aussi l'empereur, bref ceux qui possèdent le pouvoir exécutif. La plupart des services religieux sont célébrés par les magistrats annuels, et les décisions religieuses, y compris celles qui relèvent de la théologie, sont prises par les mêmes magistrats conseillés par le Sénat.” v. J. SCHEID, op.cit., p. 4.

74 M. HUMBERT, op.cit., p. 43.

din autoritate comandantului suprem, prelatul lor maxim. Dreptul și credința (*fides*) erau împreună-separat-cuprinse⁷⁵ în „religia politică” (Scheid) a romanilor⁷⁶, necesară obținerii *pacis deorum*⁷⁷. O monedă. Cezar e *imperator* identic politic cu *pontifex maximus*, nimic nu îi separă, sunt de-o ființă, reprezentându-se reciproc; o instituție, o lege. Ontologia se desăvârșește la apoteoză, înălțându-se odată cu viitorul *caesar divinus*. Cerul și pământul.

A-l onora pe *imperator*, ignorându-l pe *pontifex maximus*⁷⁸, însemna ruperea religiei; stricarea legii și asfixia zeilor. Invitația de a plăti birul coincide cu îndemnul de uitare a zeilor. Deci, ce mijloc mai sigur de a te debarasa de ei decât invitația de a plăti tributul legal? A respecta legea, *lex posita*.

75 Societatea romană din timpul lui Iisus era invadată de zei, dreptul la fel. Dar aceasta nu însemna că dreptul roman era unul religios sau își trăgea eficiența prin recursul la formule magice ori prin invocarea zeilor, după cum nici Imperiul roman nu era o teocrație. De altfel, ritualurile religioase au inspirat inițial formalismele juridice, iar diferențierea pe care o facem azi între sacru și profan era atunci fără sens. Romanii trăiau într-un continuum politico-religios, v. *ibidem*.

76 Funcția politică a religiei era proprie grecilor, de unde s-au inspirat (probabil) și romanii. „Toute cité a un ou des dieux tutélaires. La religion civique organisée autour de ces dieux est ouvertement un signe d'appartenance civique, bien loin de tout engagement mystique ou même spirituel : la religion de la cité requiert de célébrer, non de croire.” v. P. PELLEGRIN, op.cit., p. 179.

77 „Le respect de la *religio* garantit la *pax deorum* qui désigne les bonnes relations entre les dieux et les hommes.” v. A. PATURET, *Le religieux et le droit dans l'ancienne Rome : artefact prescriptif, taxinomies juridiques et tempéraments au rigor iuris*. P. VOISIN, M. DE BÉCHILLON (dir.), *Loi des dieux, loi des hommes*, Paris, 2017, Kubaba, série Antiquité, Université Panthéon Sorbonne Paris 1, p. 84. online: <https://hal.science/hal-04952631v1>.

78 Interdicția republicană de a nu se cumula funcțiile sacerdotale a fost încălcată inițial de Iulius Cezar, pentru a deveni mai apoi o caracteristică imperială, v. M. JACZYŃSKA, *Une religion de la loyauté au début de l'Empire romain. Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 15, n° 2, 1989, p. 160. online: <https://doi.org/10.3406/dha.1989.1850>.

Legea există ontologic, dar trebuie reprezentată; e necesar ca norma să ne fie prezentată. Ea (*lex*) e pusă în scris și citită (< *lego*), pentru a fi ascultată; iată un mijloc de reprezentare a normei, valabil și azi. Dar există formă mai potrivită de a re-prezenta legea decât moneda cu chipul cezarului? Dinarul e banul (*res*). E moneda tiberiană cu o valoare patrimonială în sine, cântărită în argint. Este mijlocul obținerii păcii (*pax romana*), echivalentul liniștii domnești și semnul apartenenței politice. Dinarul e prețul comun, plătit individual (*ad capita*), în schimbul păcii, inclusiv a celei de cult. El e însemnul împărăției de aici și al mijlocului curent de rezolvare (< *solvo*) a problemelor lumești prin plată (< *solvens*).

Moneda devine întruchiparea intervenției desăvârșite a omului în lume, a creației umane, străină complet de natură, de ideea de natură. Banul e perfect artificial, el nu imită ceva din natură și nici nu se inspiră din aceasta. Neavând un corespondent natural, moneda poate îndeplini orice funcție. În parabolă, ea devine simbolul legii confecționate imperial și trimise în lume: *lex posita*. Ea indică începutul procesului de echivalare juridică a naturii sociale cu acordul, cu contractul. Transgresiunea semantică de la monedă la lege exemplifică efortul de construcție politică a comunității, a cetății noastre, nu a Lui.

Concluzia. *Dă cezarului* devine expresia câtorva realități, obișnuite lumii contemporane, prezente de-a lungul istoriei erezilor romanilor. Astfel, ea înfățișează o ruptură de viziune (inclusiv interpretativă) asupra dreptului, stridentă dacă juxtapunem poruncile veterotestamentare și sistemul normativ cezarian. Apoi, ea exprimă ontologia unui drept pozitiv (imperial și roman). Poate un semn insolit sub a cărui vrajă se află încă și acum dreptul din societățile generic denumite de tip occidental, precum și întregul sistem juridic al Uniunii Europene. Poate un paradox, pentru cei obișnuiți să identifice dreptul natural, și numai el, cu ontologia juridică, presupunând-o incompatibilă cu *lex posita*. În fine, îndemnul cristic dă glas unui deziderat,

materializat în efectul dreptului existent. Adică, un ordin care restabilește dreptatea politică (civilă), ca echilibru și proporție, ca raport crud între lucrurile schimbate cândva: pace și tribut.

BIBLIOGRAFIE

- AMSELEK P., *Ontologie du droit et logique deontique*, online: <https://www.paul-amselek.com/textes/ontologie.pdf>.
- ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, traducere de Stella Petecel.
- AVEZ P., *Chaos, cosmos et eleutheria : la liberté sous la menace de l'errance. L'envers de la liberté*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017, online: <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.14202>.
- BENJAMIN W., *Iluminări*, ed. Idea Design & Print, Cluj, 2002.
- CORNEA A., Notă introductivă la traducerea proprie din Platon, *Republica*, ed. Humanitas, București, 2022, vol. III.
- DUȘE C.I., *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*, ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2023.
- EISENBERG J., *O istorie a evreilor*, ed. Humanitas, București, 2006.
- HUMBERT M., *Droit et religion dans la Rome antique. Mélanges offert à Felix Wubbe*, Freiburg, 1993.
- JACZYNOWSKA M., Une religion de la loyauté au début de l'Empire romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 15, n° 2, 1989, p. 160. online: <https://doi.org/10.3406/dha.1989.1850>[↑].
- KELSEN H., Dieu et l'État, *Droits* 2021/1 n° 73, online: <https://doi.org/10.3917/droit.073.0169>[↑].
- KÕIV M., Warfare and Polis Formation in the Archaic Peloponnese. *Gaia*, 28 | 2025, online: <https://doi.org/10.4000/14bdf>[↑].

- LEFÈVRE-NOVARO D., Le processus de formation des poleis en Crète : état de la question et perspectives de recherche. *Gaia*, 22-23 | 2020, online: <https://doi.org/10.4000/gaia.607>[↑].
- LEGENDRE P., *Nomenclator. Sur la question dogmatique en Occident*, II, ed. Fayard, Paris, 2006.
- LEWIS B., *Istoria Orientului Mijlociu*, ed. Polirom, Iași, 2014.
- LOSSKY V., *Introducecere în teologia ortodoxă*, ed. Sofia, București, 2006.
- MOMMSEN Th., *Istoria romană*, vol. IV, ed. Polirom, Iași, 2009.
- MÜLLER C., La (dé)construction de la politeia. Citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2014/3 69^e année, online: <https://doi.org/10.3917/anna.693.0753>[↑].
- MUNTEANU E., *Lexicologie biblică românească*, ed. Humanitas, București, 2008.
- MURCIA Th., Le statère trouvé dans la bouche d'un poisson (Matthieu 17, 24-27). *Revue Biblique*, T. 117-3, 2010.
- MUREȘAN V., *Comentariu la Etica nicomahică*, ed. Humanitas, București, 2007.
- NICOLET C., *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, ed. PUF, Paris, 2001.
- OPPETIT B., *Droit et modernité*, ed. PUF, Paris, 1998.
- PATURET A., Le religieux et le droit dans l'ancienne rome : artefact prescriptif, taxinomies juridiques et tempéraments au rigor iuris. P. VOISIN, M. DE BÉCHILLON (dir.), *Loi des dieux, loi des hommes*, Paris, 2017, Kubaba, série Antiquité, Université Panthéon Sorbonne Paris 1, online: <https://hal.science/hal-04952631v1>[↑].
- PELLEGRIN P., L'homme est un animal olitique. J. BRUNSCHWIG, G. Geoffrey LLOYD, P. PELLEGRIN (coord.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, ed. Flammarion, Paris, 2021.
- PETRE Z., Sacrul și profanul în societatea contemporană. *Studii și materiale de istorie modernă*, Institutul de istorie Nicolae Iorga, vol. XXIII, București, 2010.

- PLEȘU A., *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, ed. Humanitas, București, 2012.
- RAPAPORT U., Note sur la chronologie des monnaies hérodiennes. *Revue numismatique*, 6^e série - Tome 10, année 1968, online: <https://doi.org/10.3406/numi.1968.960>[↗].
- ROUSSEAU J.J., *Du contrat social ou Principes du droit politique*, ed. Flammarion, Paris, 1992.
- SCHEID J., *Politique et religion dans la Rome antique. Quelle place pour la liberté de culte dans une religion d'État ?*, online: <https://lavedesidees.fr/Politique-et-religion-dans-la-Rome>[↗].
- SCHIAVONE A., Juristul. A. Giardina (coord.), *Omul roman*, ed. Polirom, Iași, 2001.
- SCHMITT C., *Théologie politique*, [ed. Gallimard, Paris, 1988.
- TAUBES J., *Teologia politică a lui Pavel*, ed. Tact, Cluj, 2011.
- TOMA DIN AQUINO, *Summa theologica*, ed. Polirom, Iași, 2021. Vol. II.
- VASILESCU P., Conceptul juridic – o incursiune în jargonul de drept. *SUBB Iurisprudentia*, nr. 4/2024, online: [https://doi.org/10.24193/SUBBiur.69\(2024\).4.13-90](https://doi.org/10.24193/SUBBiur.69(2024).4.13-90)[↗].
- WU Tzung-Mou, « *Personne* » en droit civil français : 1804-1914, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales & Università degli Studi Roma Tre, teză de doctorat, nepublicată, 2011.