

**Revista Institutului Teologic  
Biserica-Catolic  
Franciscan Român**

**STUDII  
FRANCISCANE**

Înămărturirea de Criză și Revoluție

În Transilvania din secolul XVIII

Procese criminale înființate în Cetatea de Scaun din Piatra Neamț

Procese criminale înființate în Cetatea de Scaun din Piatra Neamț

Înămărturirea de Criză și Revoluție



*Revista Institutului Teologic  
Romano-Catolic Franciscan  
Roman*

**STUDII  
FRANCISCANE**

10 (2010)

Editura *Serafica*

## CUPRINS

SEBASTIAN DIACU La Chiesa prima del Concilio di Nicea (325) .....	5
SEBASTIAN DIACU La Chiesa del concilio di Nicea (325).....	31
ANTON DIACU Orientarea misionară a Bisericii în Conciliul al II-lea din Vatican.....	55
CAZIMIR GHIURCA Duns Scoto tra medioevo e modernità .....	75
EMIL MORARU L'autonomie en philosophie morale .....	99
EMIL MORARU Conciliul Vatican II și învățatura despre penitență .....	107
ȘTEFAN ACATRINEI Aportul medierilor în modelarea sfințeniei .....	125
ȘTEFAN ACATRINEI A baffling and interesting saint: Catherine of Siena .....	141
ALESSANDRO BUCCI Evoluzione storica dell'istituto giuridico della non consumazione nel matrimonio canonico latino in riferimento al matrimonio <i>ratus sed non consumatus</i> .....	155

# LA CHIESA PRIMA DEL CONCILIO DI NICEA (325)

Pr. lect. univ. dr. Sebastian DIACU,  
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

## Abstract

In questa ricerca storico-teologica per niente facile, tuttavia piacevole e abbastanza impegnativo mi sono fermato sulla svolta degli eventi che hanno portato allo sviluppo della cristologia nei secoli IV e V. Quest'opera è stata raggiunta tramite i sacrifici compiuti dagli insigni teologi dei secoli antecedenti, sia nella difesa apologetica che negli scritti patristici che hanno impreziosito quell'epoca stupenda religiosamente.

La svolta costantiniana nelle sue azioni storiche mette in risalto la presenza imperiale a partire dalla successione degli eventi dell'editto di Milano (313), e l'appoggio dello stato per lo sviluppo del cristianesimo, portando l'Impero a trasformarsi da pagano in cristiano, civilizzandosi alla luce del Vangelo.

La necessità di conoscere questi fatti viene anche dal fatto che colui che non conosce la storia è condannato a ripeterla, ecco perché è necessario che impariamo dal passato per saper vivere meglio. Gli errori del passato si riprendono anche oggi anche se sotto una veste diversa: la base è quasi sempre la stessa. Il messaggio cristiano trova delle difficoltà soprattutto nel radicarsi nelle varie culture non perché il Vangelo non è adatto, ma perché spesso rendiamo questo messaggio incomprensibile o forse incoerente con la nostra pratica quotidiana.

La teologia prenicena, utile all'intero discorso, spiega la teologia trinitariocristologica dei padri della Chiesa dei primi tre secoli, e, non può essere compresa senza l'analisi delle scuole teologiche appartenenti alle varie patriarchie storiche di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, impegnate pienamente nei grandi dibattiti trinitariocristologici.

I primi quattro concili mettono in rilievo l'epoca d'oro dei padri della Chiesa dei secoli IV e V, i secoli contenenti la promulgazione della dottrina cristiana e la ricapitolazione della teologia trinitaria e cristologica dei principi cristiani.

**Keywords:** Nicea, concilio, cristologia, trinitario, Costantino, Atanasio, Ario.

## 1. Contesto storico-politico

Agli inizi del IV secolo si effettuò nella storia della Chiesa uno dei più grandi cambiamenti che essa abbia conosciuto fino a quel momento. Dopo esser stata ignorata in un primo tempo (secolo I) e perseguitata in un secondo (secoli I-IV), la Chiesa ottenne piena libertà (Milano, 313) godendo il favore dei diversi governi che le concederanno non pochi privilegi.

Fin dal primo momento milanese, lo stato romano adottò in modo ufficiale il cristianesimo, pur non proscrivendo il paganesimo. Tuttavia, il cristianesimo superò il paganesimo nella sua collocazione storica e politica. Inseparabile da questo evento storico resta il nome dell'imperatore Costantino (306-337)<sup>1</sup>. Sia il perché di tale trasformazione, che i suoi atteggiamenti fanno sorgere una serie di questioni intorno a questo argomento storico, che non può dirsi semplicemente facile.

Durante questo periodo (secoli I-IV), nella Chiesa d'Oriente ebbero luogo vari scismi o delle controversie che meritarono al IV secolo il nome di secolo dei grandi dibattiti trinitari e cristologici. Sempre qui, all'inizio del IV secolo si colloca l'esplosione della crisi ariana (318-381), la quale portò in luce delle tensioni latenti già presenti nella riflessione dei secoli precedenti, soprattutto al livello trinitario; nei confronti di essa prenderà posizione il concilio di Nicea (325). La vera controversia cristologica cominciò con Apollinare, vescovo di Laodicea (360-390).

Le due scuole cristologiche di Alessandria e di Antiochia, legate a prospettive diverse di lettura del mistero di Cristo, sono in questo tempo in una viva tensione dialettica fra di loro. Di fronte a questi argomenti Costantino e, dopo di lui, gli altri imperatori si erano impegnati per la pace religiosa e per la conservazione dell'unità dell'Impero. In questa iniziativa spesso hanno difeso la parte errata, e ciò portò a delle conseguenze non favorevoli alla Chiesa. Tuttavia, non vanno nemmeno dimenticati i privilegi che gli imperatori hanno concesso con dei vari editti, facilitando la rapida diffusione del cristianesimo.

### 1.1. La svolta costantiniana<sup>2</sup>

Dopo tre secoli di persecuzioni o di tolleranza, agli inizi del IV secolo si verificò nel mutamento già ricordato e di grande importanza nella storia della Chiesa, evento così descritto sinteticamente da J. R. Palanque:

<sup>1</sup> A. FLICHE – V. MARTIN (diretta da), *Storia della Chiesa*, III/1: *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, a cura di J. R. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, Torino, 1972, 17-18.

<sup>22</sup> Sull'uso dell'espressione la *svolta costantiniana* anziché *epoca / pace / questione costantiniana*, cf. C. ANDRESEN, G. DENZLER (a cura di), *La svolta costantiniana*, in DSC, 651-652. J. COMBY, *Per leggere la storia della Chiesa*, I, Roma, 1989, 57, parla di *Chiesa costantiniana*, intendendo con questo termine il nuovo rapporto stabilito fra la Chiesa e la società.

# LA CHIESA DEL CONCILIO DI NICEA (325)

Pr. lect. univ. dr. Sebastian DIACU,  
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

## Abstract

Il concilio di Nicea (325) professa la differenza tra il mistero di Cristo e la filosofia greca. L'incongruenza di tutto questo è che la disellenizzazione accade proprio nel momento in cui il linguaggio della fede si ellenizza. Pur essendo condannato prima (nel concilio di Antiochia del 269: la condanna di tal termine fu perché Paolo di Samosata lo intendeva in senso erroneo) il termine consustanziale fu riadottato, anche se aveva un passato gnostico abbastanza problematico.

Se l'ha adottato significa forse che si trovava in una carenza di vocabolario? Per nessuna ragione. Per capire questo termine è indispensabile conoscere la crisi ariana presa quale punto di riferimento della crisi neoplatonica. Al di là di tutto questo, il simbolo di Nicea non è l'indicativo dell'ellenismo della fede, ma la liberazione dell'immagine cristiana di Dio dalle divisioni create dalla filosofia greca, e tutto ciò rappresenta un posto elevato della fede cristiana nei confronti di questa filosofia.

Il concilio di Nicea ha mostrato la capacità dei padri della Chiesa di saper adattare la fede cristiana al progresso della storia e delle culture utilizzando inoltre anche i linguaggi più razionali, con i quali la fede stabili in quel momento storico la corrispondenza tra il linguaggio della cultura biblica e quello della cultura greca. Fu per la prima volta che si utilizzarono dei termini tecnici al concilio di Nicea nella professione di fede, fatto ripreso solo nel caso del *Filioque* (concilio di Toledo, Spagna, 587).

Gesù è il volto umano di Dio (*Gv* 14, 9), fatto negato da Ario (256-336), tuttavia il concilio di Nicea (325) sottolinea l'impossibilità di abbandonare l'unità fra Dio e il suo volto umano, rappresentato nella persona di Gesù. Il Padre genera il Figlio eternamente donandogli tutto quello che è e che possiede, mentre lo Spirito partecipa a questa sussistenza.

**Keywords:** Nicea, concilio, cristologia, trinitario, Atanasio, Ario, eresie, ariana, Costantino.

## 1. Contesto storico-politico

Al suo primo arrivo nella capitale orientale dell'Impero, a Nicomedia, *Costantino (306-337)* trovò divise le Chiese greche d'Egitto, Palestina, Siria e Asia Minore quale conseguenza dell'insegnamento di Ario (256-336), un prete di Alessandria<sup>1</sup>. Questi fu scomunicato dal suo vescovo, Alessandro di Alessandria (250-326), un pò prima per esser rimasto irremovibile nel suo errore. Questo *fuoco possente*<sup>2</sup> si estese in breve su tutte le province orientali dividendo vescovi e fedeli, motivo di derisione da parte dei pagani<sup>3</sup>.

L'imperatore, pienamente convinto della sua missione speciale conferitagli da Dio, per mantenere la pace e l'armonia nel seno dell'Impero romano, credette suo dovere l'intervenire nei torbidi provocati sia dai donatisti (311, sinodo di Cartagine) che dagli ariani (318-381). Convocò spesso dei sinodi imperiali influendo sul loro risultato<sup>4</sup> e proclamandò nelle leggi dell'Impero tutte le decisioni dei sinodi, facendo del tutto per mantenere la pace. Prima difese le decisioni del concilio di Nicea (325), poi gli antiniceni dopo il 335<sup>5</sup>.

I suoi figli: *Costanzo II (337-361)*, *Costantino II (337-340)*, *Costante I (337-350)*, nel desiderio di continuare l'opera di cristianizzazione dell'Impero agirono contro i pagani, con impeto e con l'uso della forza<sup>6</sup>. Hanno intervenuto anche nella vita della Chiesa stessa, però, specie nel caso di Costanzo II – l'imperatore dell'Oriente –, quale fautore dell'arianesimo<sup>7</sup>, arrivando nientemeno al punto di mandare in esilio per due anni persino il papa Liberio (352-366), nominandogli un successore nella persona dell'antipapa Felice (356-365).

<sup>1</sup> Cf. H. CHADWICK, *La prima comunità cristiana*, in J. MC MANNERS (a cura di), *Storia illustrata del cristianesimo*, Casale Monferrato, 1993, 56; cf. J. R. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE (a cura di), *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, III/1, in A. FLICHE, V. MARTIN (diretta da), *Storia della Chiesa*, Torino, 1972A. 90-96; cf. M. SIMONETTI, *Ario e l'arianesimo*, in DPAC, 337-345.

<sup>2</sup> EUSEBIO, *De vita Constantini*, II, 61.

<sup>3</sup> Cf. H. JEDIN (diretta da), *Storia della Chiesa*, II, *L'epoca dei concili*, Milano, 1992<sup>2</sup>, 18.

<sup>4</sup> Cf. K. BIHLMAYER – H. TÜECHLE, *Storia della Chiesa*, I: *L'antichità cristiana*, Brescia, 1994<sup>13</sup>, 254; cf. A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della Chiesa...*, 119ss.

<sup>5</sup> Costantino mandò in esilio Ario, ma anche Atanasio, cf. K. BIHLMAYER – H. TÜECHLE, *Storia della Chiesa...*, 318-322 rispettivamente 296-308; cf. A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della Chiesa...*, 116 e 139; cf. G. ALBERIGO, *Storia dei concili*, 46-49.

<sup>6</sup> Sull'atteggiamento di Costantino e dei suoi figli di fronte al paganesimo, cf. A. FLICHE – V. MARTIN, *Storia della Chiesa...*, 221-226. Costante (337-350) ordinò la chiusura di tutti i templi: *Cesset superstatio, sacrificorum aboleatur insaniam!*, in CT, 16, 10, 2.

<sup>7</sup> Cf. K. BIHLMAYER – H. TÜECHLE, *Storia della Chiesa...*, 255; sulla politica imperiale di Costanzo e il favoreggiamiento dell'arianesimo, cf. A. FLICHE – V. MARTIN, *Storia della Chiesa...*, 172-217; cf. G. ALBERIGO, *Storia dei concili*, 49-52.

# ORIENTAREA MISIONARĂ A BISERICII ÎN CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN

Pr. Anton DIACU,  
Independent Scholar, Bacău

## Abstract

In this article we have tried to highlight the contribution of the secound Vatican Council concerning the mission. All Christians are recipients of the Gospel message. Everyone should be aware of his assignments and try to be in full communion with the Church's mission. In the modern world is difficult, but not impossible to live the human values and the gift of faith that make a person to be able of radical and prophetic choices, which mean to ministry to his brothers.

**Keywords:** Conciliul Vatican II, Biserică, Ad Gentes, ecumenism, evanghelizare.

Biserica, avându-l ca fondator pe Isus Cristos, a înțeles de la bun început că are datoria de a prelungi în istorie misiunea pe care i-a încredințat-o El însuși pentru ca astfel să poarte mesajul Evangheliei la toate popoarele (cf. *Mc 16,15*). În ziua Rusaliilor, Duhul Sfânt s-a coborât asupra apostolilor care erau adunați în Cenacul și astfel aceștia au fost înzestrăți cu putere și curaj pentru a da mărturie despre Cristos la toate neamurile, prin aceasta având datoria expresă de a îndepărta toate barierele care s-ar ivi în calea acestei misiuni. Astfel, misiunea Bisericii trebuie să depășească granițele *Israelului* și să se adreseze tuturor, indiferent de rasă, cultură, limbă și religie, întrucât ea a fost fondată pentru a fi în lume *semn și sacrament universal de mântuire* (*AG 1-2*).

Începând cu Conciliul al II-lea din Vatican se subliniază tot mai mult *caracterul misionar* al Bisericii raportându-l la misiunea trinitară, aşa cum Tatăl îl trimite pe Fiul care aduce Evanghelia mântuirii pentru a fi vestită popoarelor (*Mt 28,18-20; Mc 16,15*). Isus, la rândul său, după patima, moartea și învierea sa glorioasă, dăruiește pe Duhul Sfânt care să însoțească și să ducă la desăvârșire opera de evanghelizare pe care a încredințat-o Bisericii în ziua Rusaliilor. Din primul moment al revărsării Duhului Sfânt asupra apostolilor, Biserica a primit în afară de dimensiunea cristologică, eclezială și escatologică și o dimensiune misionară, profetică. Toate popoarele reprezentate ideal în acele zile la Ierusalim *îi auzeau vorbind, în limbile lor, faptele minunate ale lui Dumnezeu* (*Fap 2,11*). Asemenea lui Isus din Nazaret, Biserica, prin puterea Duhului Sfânt, devine comunitate profetică angajată în vestirea Evangheliei tuturor popoarelor. Spiritul profetic

revărsat peste apostoli<sup>1</sup> este prezentat cu forță pentru proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu și pentru realizarea planurilor lui Dumnezeu în istorie.

La apogeul misiunii mesianice a lui Isus, Duhul Sfânt este prezent în misterul Bisericii în toată subiectivitatea sa divină: este acela care trebuie să continue acum lucrarea mântuitoare înrădăcinată în jertfa Crucii. Fără îndoială, Isus încredințează această lucrare omenirii: Apostolilor, Bisericii. Totuși, în acești oameni și prin ei, Duhul Sfânt rămâne principalul autor transcendent al realizării acestei lucrări în spiritul omului și în istoria lumii<sup>2</sup>.

Duhul Sfânt este începutul și sfârșitul misiunii. Misiunea este încredințată comunității creștine care a devenit o adevărată comunitate în puterea acestui Spirit Sfânt. Duhul Sfânt este protagonistul întregii misiuni a Bisericii: acțiunea lui își face simțită prezența în mod deosebit în misiunea *ad gentes*, aşa cum se observă și în Biserica primară când intervențiile sale sunt decisive (cf. *Fap* 10,15; 16,6). Duhul Sfânt lucrează în toți oamenii, în predicatori, dar și în ascultători. *Prin acțiunea sa eficace, Evanghelia prinde rădăcini și se dezvoltă în mintile și în inimile oamenilor în decursul istoriei* (*RM* 35).

Din respect față de toți oamenii în care Duhul lucrează (*AG* 4), Biserica trebuie să fie deschisă dialogului cu celelalte religii, și este demonstrat că poate face acest lucru, întrucât numai prin dialog se poate ajunge la cunoașterea Adevărului. Numai prin dialog mesajul Evangheliei poate ajunge la celelalte popoare. Dialogul este primul pas spre evanghelizare, este o exigență teologică, o exigență a credinței, nu o exigență a oportunității istoriei.

Înțeles ca metodă și mijloc de cunoaștere și îmbogățire reciprocă, dialogul nu se opune sub nici o formă misiunii *Ad gentes* ci, dimpotrivă, o promovează. De aceea, dialogul nu trebuie întrerupt sub nici o formă, ci trebuie realizat continuu cu convingerea că Biserica este calea obișnuită de mântuire și că numai ea este singura care posedă plinătatea mijloacelor de mântuire (*UR* 3; *AG* 7).

În urma celor prezentate mai sus, am putut observa *pasul înainte* făcut de Conciliul al II-lea din Vatican, care recunoaște în mod deschis prezența unor valori pozitive și în celelalte religii. Motivația fundamentală a angajării Bisericii în dialog este în mod principal teologică. Dumnezeu, în decursul istoriei mântuirii, a întreținut un dialog continuu cu omul, a oferit și continuă să ofere mântuire umanității. Acestei inițiative divine Biserica trebuie să răspundă cu fidelitate continuând, să intre în dialog cu toți oamenii, depășind hotarele actuale. Mesajul Evangheliei ce trebuie răspândit până la marginile pământului (*Mc* 16,15) conține un element dialogic; se

<sup>1</sup> Cf. E. FERENȚ, *Pneumatologia*, ITRC, Iași, 1999, 112.

<sup>2</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Enciclica *Redemptoris Missio*, 34: *AAS* 83 (1991), 268.

# DUNS SCOTO TRA MEDIOEVO E MODERNITÀ

Pr. asis. univ. drd. Cazimir GHIURCA,  
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

## Abstract

In questo articolo, che tratta la tematica *Duns Scoto tra medioevo e la modernità*, si mette l'accento su alcuni punti d'incontro del pensiero di Duns Scoto con il pensiero moderno, attraverso il pensiero di Lévinas, Cartesio e Pascal. Una particolare importanza si da alle varie tesi antropologiche che Cartesio condivide con Scoto: l'asimmetria tra volontà e intelletto, è alla volontà che l'intelletto si conferma; l'impossibilità di essere a parte del progetto che Dio, creando il mondo, ha inteso realizzare.

**Keywords:** Duns Scotus, dimensione relazionale, alterità, Levinas, Pascal, volontà, Descartes, uomo, persona.

## 1. Introduzione

Ogni uomo vive profondamente la sua dimensione relazionale. Tutta la sua vita è una continua apertura verso tutto l'universo: verso *Dio*, verso tutti gli *altri uomini* e, infine, verso tutto il mondo. Il rapporto dell'uomo con il mondo e il suo rapporto con gli altri sono inseparabilmente uniti: la vita umana è *essenzialmente apertura e convivenza*.

L'uomo, in quanto uomo, fa sempre esperienza della relazione e non può non relazionarsi. Si tratta in effetti di una dimensione primordiale dell'esistenza umana.

La persona è essenzialmente in relazione dinamica, cioè, l'uomo per se stesso è un essere polarizzato, proiettato verso fuori e aperto. L'essere umano è strutturalmente riferito e ontologicamente collegato; e dal suo *essere in sé* costitutivo si allarga dinamicamente in un *essere per gli altri*. In un processo concentrico e gradualmente ampliato e comunicativo l'uomo vive e si realizza in tensione dialettica; questo non è solo un metodo, ma un movimento reale<sup>1</sup>.

Ora nel pensiero di Giovanni Duns Scoto viene accentuata, nella sua dottrina, il concetto di relazione e di dipendenza come dimensione ontologica ed essenziale dell'uomo. L'uomo scotista appare chiaramente come *apertura e relazione*. Duns Scoto, tratta la persona umana come una realtà che non è possibile classificare razionalmente e l'analizza nel dinamismo di una relazione trascendentale non solo con l'Essere assoluto, ma anche con la

---

<sup>1</sup> Cf. J. A. MERINO, *Umanesimo Francescano*, ed. Cittadella, Assisi, 1984, 95.

*realtà esistente* e in quanto *esistente*. Ogni uomo ha la vocazione di apertura all’altro e sente il bisogno di incontrarsi con gli altri<sup>2</sup>.

In questo articolo che s’intitola: *Duns Scoto tra medioevo e modernità*, vedremmo alcuni punti di incontro del pensiero di Scoto con la modernità nei alcuni suoi esponenti, cioè, Lévinas, Pascal e Cartesio.

I passaggi della ricerca saranno: I. *L’io e l’altro secondo Duns Scoto e Lévinas. Duns Scot e il “volo ut sis”*, cifra del rapporto con l’altro in quanto altro; *l’altro* in Lévinas, il ricupero dell’altro nella sua originalità; II. *Approcchio tra Scoto e Pascal*; III. *La visione anticipatrice di Scoto su tema di Dio e l’uomo*. Le due prospettive, cui si intende fare riferimento, quella di Scoto e quella della modernità colta in e attraverso Cartesio, si richiamano sia alla ragione che alla fede non l’una senza l’altra, anche se l’una non è l’altra.

## 2. L’Io e l’Altro secondo Duns Scoto e Levinas

Il tentativo di individuare possibili convergenze filosofico-teologico circa l’indole delle relazioni tra l’io e l’altro in pensatori separati da sette secoli di storia, Scoto è del 1266, Lévinas del 1905, è ardito ma, forse, non del tutto illegittimo<sup>3</sup>.

Nel panorama medievale Scoto è il primo filosofo che in forma tematica sottrae l’individuo alla logica universalizzante delle categorie, grazie a quel *entitas positiva* o *ultima realitas entis* che ne singolarizza le componenti, rendendolo irrepetibile. L’individuo è unico, caratterizzato da una duplice indipendenza, attuale e attitudinale, sicché pare descrivibile come *ultima solitudo*, titolare di ciò che fa e pensa, responsabile dei suoi atti<sup>4</sup>.

Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatione dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae<sup>5</sup>.

Tratto all’essere dal nulla, l’io è risposta all’appello creativo e dunque essenzialmente obbedienza al comando dell’altro, accolto prima che sia inteso. L’altro mi precede, incatturabile. La creazione dal nulla non va letta in termini di pura casualità e in un contesto di segno necessitario e neutrale. L’uomo è un *volitum*, più che un *effetum*, risposta all’appello creativo di colui che l’ha voluto, e dunque passivo e attivo a un tempo, mistero a se stesso oltre che agli altri, espressione di disegni divini, mai compiutamente decifrabile, voluto gratuitamente da colui che poteva non volerlo<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Cf. J. A. MERINO *op. cit.*, 96-97.

<sup>3</sup> O. TODISCO, *Lo stupore della ragione*, ed. Messaggero, Padova, 2003, 455.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ord.*, III, d. 1, q. 1, n. 17.

<sup>6</sup> Cf. O. TODISCO, *op. cit.*, 456.

# L'AUTONOMIE EN PHILOSOPHIE MORALE

Pr. prof. univ. dr. Emil MORARU,  
Universitatea din Bucureşti

## Abstract

L'importance de l'autonomie, comme élément caractéristique de la modernité, est reconnue et soulignée par plusieurs auteurs. Ainsi, selon W. Schulz, l'histoire de la métaphysique contemporaine est un processus constant vers l'autonomie. Cette terminologie est déterminée par Kant dont le concept d'autonomie a lancé le mouvement idéaliste.

**Keywords:** Kant, autonomie, modernité, philosophie morale, volonté, éthique, liberté, totalitarisme moderne.

## Introduction

Dans les temps modernes, les différentes considérations sur les problèmes de légitimation, c'est-à-dire de justification argumentée des doctrines et des pratiques, conduisent à la question de savoir par quels concepts clés ces problèmes ont été traités. Il s'avère que tout essai de justification part, du moins pour l'époque contemporaine, de l'homme.<sup>1</sup> Le passage vers cette auto-affirmation est désigné comme une émancipation en vue de la majorité, dans le dépassement de toute détermination étrangère. L'exigence de l'autonomie humaine se tient donc au centre des efforts contemporains de légitimation. Selon une idée généralement reçue, conduire l'homme à l'autonomie, serait le but de l'*Aufklärung*<sup>2</sup>. Un mérite tout spécial revient ici à Kant, dans la mesure où sur le mode critique<sup>3</sup>, il a fait avancer de manière décisive l'autoconstruction de la raison et dans la mesure où son œuvre exprime le refus de toute hétéronomie et l'exigence d'autonomie pour l'homme<sup>4</sup>.

Le concept de l'autonomie dans l'histoire de la philosophie morale a eu plusieurs significations. Ce concept a beaucoup influencé la modernité aujourd'hui. L'autonomie reste un mot qui est toujours revendiqué par l'homme. Dans cette dissertation le problème que je voudrais soulever est comment l'autonomie a été comprise et comment elle doit être comprise par l'homme dans son agir moral. L'autonomie vaut comme qualification du sujet adulte, c'est-à-dire du sujet devenu capable

---

<sup>1</sup> Cf. FEIL, E., *Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation*, in FZPT 29 (1982), 389-441.

<sup>2</sup> Terme qui désigne le siècle des lumières en Allemagne. Trop souvent identifiée sommairement à l'«âge des Lumières», l'*Aufklärung* se laisse mal délimiter et plus mal encore définir: elle peut sembler commencer avec Wolff (mais peut-être, déjà, avec Thomasius) et se terminer avec Kant, qui pourtant semble en marquer l'apogée plutôt que la fin.

<sup>3</sup> Cf. CASTILLO, M., *Kant. L'invention critique*, Paris, Varin, 1997.

<sup>4</sup> Cf. FEIL, E., *op. cit.*, 289.

d'user de sa raison<sup>5</sup>. Pour comprendre l'autonomie, on va voir quelle a été la signification de ce terme et comment ce terme a été compris dans l'histoire.

## 1. L'histoire du concept d'autonomie

### a) Dans l'antiquité

Pour les Grecs, le concept d'autonomie était une catégorie politique centrale qui caractérisait l'idéal de Polis dans son désir d'une liberté politique interne et d'une liberté politique externe. Depuis le milieu du cinquième siècle, l'autonomie a été revendiquée de multiples façons, mais jamais pleinement atteinte, par les villes-états grecques. Par là, elles cherchaient à conserver une certaine autonomie ou indépendance et, en particulier, le droit de pouvoir traiter les affaires internes indépendamment d'une autre puissance. L'autonomie était donc avant tout une catégorie politique. Elle se trouve aussi, mais de façon sporadique, utilisée suivant une signification éthique et esthétique. Ainsi Sophocle désigne-t-il l'attitude intérieure d'Antigone comme autonomie. Les écrivains romains n'ont pas utilisé le mot « autonomie », mais ils en paraphrasent la signification par des expressions comme « *potestas vivendi suis legibus* » ou « *potestas utendi suis legibus* ». Une seule foi, Cicéron applique le terme grec autonomie à la compréhension ordinaire de l'autodétermination politique (Cicéron, *Ep. Ad Atticum*, VI, 2). Nous retenons de cette période que l'autonomie était avant tout une catégorie politique, exprimant l'idéal jamais entièrement accompli, des cités grecques de pouvoir atteindre une indépendance intérieure et extérieure et de vivre selon leurs propres lois<sup>6</sup>. Le concept d'autonomie reste toujours une préoccupation qui va évolué surtout en commençant avec le Moyen Âge.

### b) Au Moyen Âge

Si le concept d'autonomie n'apparaît pas au Moyen Âge, certains auteurs, comme M.-D. Chenu, n'hésitent pourtant pas à évoquer la présence d'une certaine « autonomie », malgré l'absence du terme<sup>7</sup> et d'une systématisation conceptuelle.

Le concept jouera, en revanche, un rôle dans les discussions qui suivent la Réforme sur la liberté de confession et de religion et sur les questions se rapportant en au statut juridique du protestantisme au sein de l'empire. En considérant la signification des guerres de religions pour la formation progressive de l'État moderne (comme processus de différenciation de la société, de l'État et de l'Église), le concept d'autonomie peut être compté

<sup>5</sup> GAZIAUX ,E., *L'autonomie en morale :au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, 1998, 8.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem.*, 377-378.

<sup>7</sup> Cf. CHENU, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris, Varin, 1957.

# CONCILIUL VATICAN II ȘI ÎNVĂȚĂTURA DESPRE PENITENȚĂ

Pr. prof. univ. dr. Emil MORARU,  
Universitatea din București

## Abstract

Whoever tries to find a developed and elaborated doctrine on repentance in the Second Vatican Council, would certainly be disappointed. The Council, however, makes quite a few references to repentance, considered both as a sacrament and as a Christian virtue.

In this article, I wish to make a methodical inventory of these brief references in order to make an assessment that would serve for a better understanding of the Council's teaching on the sacrament of Penance; a teaching that cannot be omitted and could push theology to a further and deeper reflection.

**Keywords:** repentance, Christian virtue, the Second Vatican Council, sacrament, doctrine, penance, Council's teaching.

## 1. Orientările date de către Conciliul Vatican II

Referințele Conciliului Vatican II la tema pocăinței creștine nu sunt rare, chiar dacă rămân cel mai adesea ocazionale. Cuvântul *paenitentia* și termenii înruditi *paenitens*, *paenitentialis*, *paeniteo* se întâlnesc într-adevăr în documentele conciliare cel puțin de treizeci de ori, iar de șapte ori se referă direct la sacramentalul Pocăinței<sup>1</sup>.

### 1.2. Constituția despre liturgie – *Sacrosanctum Concilium*

Încă de la primul capitol din constituția *Sacrosanctum Concilium* despre liturgie, vestirea pocăinței este prezentată ca un aspect fundamental al misiunii evanghelizatoare a Bisericii și a activității sale. Biserica anunță mântuirea necredincioșilor, *ca să se întoarcă de la căile lor, făcând pocăință*, și credincioșilor *trebuie să le vestească neconcenit credința și pocăința* (SC 9). În limbaj religios, cuvântul „pocăință” are numeroase semnificații: căință și convertire, ispășire și îndestulare pentru păcatele comise, mortificarea înclinațiilor rele (...). Niciunul din aceste sensuri nu este exclus aici, pentru că referințele scripturistice date în notă sunt puțin clarificate, cu excepția textului din Faptele Apostolilor, capitolul 2 versetul 38, care vorbește de *metanoia*. Când este vorba de credincioși, căință-convertire se va exprima în mod natural

---

<sup>1</sup> Cf. P. ADNES, „Pénitence et réconciliation dans Vatican II”, în *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)*, t. II., sub îndrumarea lui LATOURELLE, R., Paris: Cerf, 1988, (col. Recherche nouvelle, série nr. 16), 104.

în și prin primirea unui sacrament deosebit față de care Biserica trebuie să-i facă vrednici, aşa cum face și pentru celelalte sacamente.

Despre Pocăință ca sacrament, este vorba în mod explicit în capitolul III, consacrat celoralte sacamente și sacramentaliilor. Definiția care deschide acest capitol merită să ne rețină atenția, pentru că se aplică și sacramentului Pocăinței. *Sacamentele sunt menite să-i sfințească pe oameni, să zidească Trupul lui Cristos și să dea cultul datorat lui Dumnezeu; în calitate de semne, ele au și un rol instructiv (SC 59).*

Textul vechi propus spre discuție (a patra adunare generală, 22 octombrie 1962) reflecta numai cele două scopuri ale sacramentelor: sfântirea oamenilor și cultul adus lui Dumnezeu<sup>2</sup>. S-a manifestat în adunare dorința de a vedea *aspectul social și eclezial exprimat de fiecare sacrament în mod simplu și eficace* și s-a propus în consecință să se spună că *sacamentele sunt orânduite să-i dea lui Dumnezeu cultul care i se cuvine prin intermediul sfîntirii mădularelor Trupului lui Cristos*<sup>3</sup>. Redactarea finală a Constituției îndreptășește aceste remarci, adăugând celor două scopuri deja menționate un al treilea, cel de edificare a Trupului lui Cristos, care subliniază pe scurt dimensiunea comunitar-eclezială a sacramentelor în general, dimensiune foarte importantă pentru o deplină înțelegere a Pocăinței ca sacrament.

Demnă de notat este și afirmația că *sacamentele își trag puterea din Misterul Pascal al Patimii, Morții și Învierii lui Cristos (SC 61)*. Pocăința nu face excepție. Teologia va face efortul de a pune în lumină raportul acestui sacrament cu misterul pascal, din care actualizează un aspect particular, și de a arăta în același timp în ce fel este un act de cult adus lui Dumnezeu, în același mod ca și celelalte sacamente.

Pentru a justifica o revizuire a riturilor sacramentale, ceea ce constituie obiectul capitolului, Constituția spune că în acestea au intrat de-a lungul timpului *elemente care, astăzi, fac mai puțin clare natura și scopul lor. (SC 62)* Paragrafele următoare precizează în legătură cu fiecare sacrament anumite puncte care vor fi revizuite. Paragraful care privește sacramentalul Pocăinței este semnalat printr-o concizie surprinzătoare. *Ritualul și formulele Pocăinței vor fi revizuite în aşa fel încât să exprime mai clar natura și efectul sacramentului (SC 61)*<sup>4</sup>. Era fără îndoială o constatare, dar fără a propune ceva

<sup>2</sup> *Acta Synodalia*, I-II, 283; cf. P. ADNES, „Pénitence et réconciliation dans Vatican II”, 104.

<sup>3</sup> Intervenția episcopului auxiliar de Lyon, Marius Maziers: *Acta Synodalia*, I-II, 174-175; Cf. P. ADNES, *art. cit.*, 104.

<sup>4</sup> Potrivit teologului francez Pierre Adnès, acest număr este singurul referitor la sacramentalul Reconcilierii care a ridicat numeroase discuții în aula conciliară. (cf. P. ADNES, „Pénitence et réconciliation dans Vatican II”, 105.

# **APORTUL MEDIERILOR ÎN MODELAREA SFINȚENIEI**

Pr. conf. univ. dr. Ștefan ACATRINEI,  
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

## **Abstract**

The faith of Francis, man of modest education, is similar in many ways to the popular belief of the laity of his era. It was nourished mainly by the liturgy, but it felt also the influence of educated faith. Centers of such faith were especially monasteries and cathedrals. As Francis states in his Testament, once other brothers arrived, the Most High himself revealed that he had to live according to the teaching of the holy Gospel. Also he wanted to obtain its approval from the Roman Curia, he was urged, especially by influential people, to embrace hermitic or monastic life. Francis, however, defended his own originality, which was perceived by all who heard his preaching and that of his companions. Such action is the result of a discernment which did not ignore his simple but powerful faith; that faith experienced the influence of a significant cultural background.

**Keywords:** culture, cultural, influence, mediation, faith, educated, discernment, monastic, monasticism.

## **Introducere**

Pe firmamentul secolului al XIII-lea, sfântul Francisc se distinge printr-o strălucire aparte; asta nu înseamnă că el s-a născut astfel, ci, doar conlucrând cu harul lui Dumnezeu, a reușit să modeleze acele caracteristici și trăsături ce au dat frumusețe vieții. Toate acestea au atras atenția contemporanilor săi, și s-au transformat, pentru mulți dintre ei, într-o invitație irezistibilă.

Opera biografică *Actus beati Francisci et sociorum eius* relatează un episod din viața sfântului Francisc ce dezvăluie secretul puterii sale extraordinare de a fascina și de a se face iubit de cei din timpul său, și nu numai. Fratele Masseo, om de mare sfințenie și discreție, pe când se afla odată în așezământul de la Porțicula, l-a abordat pe sfântul Francisc adesându-i-se astfel: „De ce pe tine, de ce pe tine, de ce pe tine? Sfântul Francisc îi răspunse: Ce vrei să spui? Fratele Masseo a continuat: Spune, de ce pe tine toată lumea te urmează și orice persoană pare să dorească să te vadă și să te audă și să asculte de tine? Tu nu ai un trup frumos, nu ești un învățat, nu ești de rang înalt; și cum se face atunci că toată lumea te urmează?

Sfântul Francisc auzind asta, fiind binedispus în spirit, și-a ridicat fața spre cer și vreme îndelungată a rămas cu mintea înălțată la Dumnezeu; apoi, revenindu-și, a îngenunchiat, îl lăuda pe Dumnezeu și îi mulțumea; apoi, plin

de ardoare, s-a adresat fratelui Masseo spunându-i: Vrei să știi de ce pe mine? Vrei să știi de ce pe mine? Vrei să știi de ce pe mine toată lumea mă urmează? Aceasta se datorează ochilor lui Dumnezeu preaînalt, care contemplă pretutindeni pe cei buni și pe cei răi, căci acei ochi preasfinți nu au văzut printre păcătoși pe unul mai josnic, nici mai nepriceput, nici mai mare păcătos decât mine; pentru opera minunată, pe care vrea să o realizeze, nu a găsit o creatură mai mărșavă pe pământ; și, de aceea, m-a ales pe mine pentru a face de rușine noblețea, grandoarea și puterea, frumusețea și înțelepciunea lumii, pentru ca să se știe că orice virtute și orice bine îi aparțin Lui, și nu creaturii, și nicio persoană să nu se poată lăuda înaintea sa; dar cine se laudă, în Domnul să se laude (cf. *Ier* 9,22; *ICor* 1,31), căci a lui este toată cinstea și mărirea în vecii vecilor”<sup>1</sup>.

Sfântul Francisc, până să dispună de această putere irezistibilă de a fascina, a avut de străbătut o cale lungă și destul de anevoieasă. A trebuit să discearnă între ceea ce îi era favorabil și ceea ce îi era potrivnic. În cele ce urmează, vrem să luăm în considerație câteva dintre elementele ce au contribuit la definirea zestrei sale culturale și cultuale. Dorim să vedem dacă credința lui Francisc a fost una populară, alimentată doar de sporadice cunoștințe biblice și teologice, dacă a avut ca fundament un mare bagaj cultural sau dacă ocupă o poziție intermedieră între aceste două extreme.

## 1. Medieri culturale

Cunoscutul cercetător medievalist Raul Manselli spune că „pietatea populară se prezintă, pe lângă faptul de a fi o realitate practică, bogată în sentimente, ca fiind punctul de întâlnire dintre realitatea spirituală preexistentă și creștinismul cult”<sup>2</sup>. De fapt, ea este rodul unei acțiuni de convertire care pretinde prezența unei culturi superioare, care, în Evul Mediu, era concentrată într-o societate clericală; aceasta avea ca bază a propriei culturi îndeosebi liturgia, Biblia și Sfintii Părinti. Mediatorul între credința cultă și cea populară îl constituia clerul, ce nu trebuie identificat doar cu marile personalități ale unei culturi elevate, ci – în mare parte – era constituit din „cei care, fiind clerici, transmiteau credincioșilor noțiunile esențiale ale credinței și, mai târziu, concluziile conciliilor, locale sau naționale”<sup>3</sup>. Laicii

<sup>1</sup> *Actus beati Francisci et sociorum eius X 2-9*, în *Fontes Franciscani*, ed. E. Menestò – St. Brufani – G. Cremascoli – E. Paoli – L. Pellegrini – S. da Campagnola, Porziuncola, Assisi 1995, 2109-2110; acest episod este relatat și de *Fioreschi X: FF* 1838.

<sup>2</sup> R. MANSELLI, *Introduzione*, în *La religiosità popolare nel Medio Evo*, ed. R. Manselli, Bologna 1983, 25.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 25.

# A BAFFLING AND INTERESTING SAINT: CATHERINE OF SIENA

Pr. conf. univ. dr. Ștefan ACATRINEI,  
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

## Abstract

Catherine teaches that all is a gift from God, especially the spiritual experience. At the same time, she also shows that various ascetic practices are an indispensable part of Christian life. God continued to give her various visions throughout her life because of the ways she was responding to them. She did not cause them, but she contributed to their re-occurrence. She did not make God to give her a spiritual experience, but by some ascetic practices, she made herself ready to receive them.

**Keywords:** spirituality, prayer, mystical experience, love, visions, Christian life.

## Introduction

The period of the Middle Age has left its indelible mark in many areas of Christianity. One of them is the area of spirituality. Among well known saints, whose life and writings contributed much to the development of spirituality, we could name such people as St Benedict, St Francis of Assisi or St Dominic, just to mention a few of them. Among those great men, one lady, St Catherine of Siena, described as “baffling and a strange saint”<sup>1</sup>, holds an important place. If one was to compare her with other saints, it could be said that “Catherine, perhaps more clearly than any other Dominican saint except Dominic, exemplifies the dynamic of contemplation and action”<sup>2</sup> and that she attracts a fascination comparable to the one of St Francis of Assisi.<sup>3</sup>

In this essay I would like to explore life and the writings of Catherine of Siena. The essay would be divided in a few major parts: in the first part I would like to present her biography, in the second her spirituality, in the third part a reflection of some of the selected texts of Catherine.

---

<sup>1</sup> T. BEATTIE, “Catherine of Sienna”, in O’Grady, S. and Wilkins J. (ed.), *Spiritual stars of the Millennium*, London 2001, 44.

<sup>2</sup> R.J. ZAWILLA, “Dominican Spirituality”, in DOWNEY, M., *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville 1993, 292.

<sup>3</sup> Cf. F. VANDERBROUCKE, *La spiritualità del MedioEvo*, Bologna 1991.

## 1. The life of Catherine of Siena

Catherine Benincasa was born in Siena on the 25 of March 1347<sup>4</sup>. Her father Jacob was a wool dyer and Lapa of Puccio Piagenti, her mother, was a housewife. She was the youngest of 25 children.<sup>5</sup> According to Raymond of Capua, at the age of 5 years she used to climb the stairs on her knees, praying Hail Mary at each stair and at the age of 6 she was to have her first vision accompanied with some sort of ecstasy. She was supposed to levitate as well.<sup>6</sup>

Catherine's first vision was the one of Christ sitting at his throne with Peter, Paul and John. The Lord smiled to her and blessed her with a sign of the cross. Raymond of Capua says that after that vision Catherine "seemed no longer to be a child; her virtues, her manners and her thoughts were superior to her age".<sup>7</sup> During that vision, God invited her to imitate some saints, especially, Saint Dominic. As a result of this experience and others that followed soon after, she took, at the age of 6/7 the vow of chastity, being aware of what it would entail.<sup>8</sup>

Even though Catherine's childhood is "embedded in pious legend...she was a strikingly pleasant and outgoing youngster, imaginative and idealistic in her devotion".<sup>9</sup>

In her teenage years, her family insisted on her wearing nice clothes in view of getting married. She initially agreed, but the death of her sister Bonaventura (1362) was interpreted by her as a warning to have succumbed to vanity. With the advice of Dominican Tomaso della Fonte, her first confessor and director who was also related to the family and lived in a nearby Dominican convent, she cut her hair to show that she did not want to marry.<sup>10</sup>

In 1363 she joined the Mantellate – the Sisters of the Penitence of Saint Dominic. It was a lay group of women, mostly widows, associated with the

<sup>4</sup> Cf. M. GORCE, "Catherine de Sienne", in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol.II, Paris 1953, 327 gives the 29<sup>th</sup> of March as the day of her birth.

<sup>5</sup> Cf. T. BEATTIE, *op. cit.*, 44. However, S. NOFFKE, "Introduction" in CATHERINE OF SIENA, *The Dialogue*, New York 1980, 3 claims that she was the 24<sup>th</sup> of 25 children. The difference may be due to the fact that Catherine had a twin sister who died soon after.

<sup>6</sup> Cf. RAYMOND OF CAPUA, *Life of Saint Catherine of Siena*, New York 1960, 26-30. According to E. ANCILLI – D. DE PABLO MAROTO, "Caterina da Siena", in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di Ermanno Ancilli, Roma 1990, 483, her first vision was supposed to take place at the age of 7.

<sup>7</sup> RAYMOND OF CAPUA, *op. cit.*, 27.

<sup>8</sup> Cf. G. CAVALLINI, *Caterina da Siena. La vita, gli scritti, la spiritualità*, Roma 2002, 19-20.

<sup>9</sup> S. NOFFKE, *op. cit.*, 3. A lot of information, including the visions and miracles about Catherine comes primarily from *The life of Saint Catherine* by Raymond of Capua.

<sup>10</sup> Cf. S. NOFFKE, *op. cit.*, 4.

# **EVOLUZIONE STORICA DELL'ISTITUTO GIURIDICO DELLA NON CONSUMAZIONE NEL MATRIMONIO CANONICO LATINO IN RIFERIMENTO AL MATRIMONIO *RATUS SED NON CONSUMATUS***

Prof. dr. Alessandro BUCCI,  
Università degli studi di Cassino-Pontificio  
Istituto Orientale, Roma

## **Abstract**

L'istituto giuridico del matrimonio nel diritto canonico ha una duale esenza *naturale* e *sacramentale*. Cristo elevò il matrimonio trabattezzati da semplice contratto naturale (e quindi disciplinato soltanto dal diritto naturale) a sacramento, fondendo in uno solo entrambi gli aspetti dell'istituto, che diventano perciò inseparabili.

Il matrimonio è considerato dalla Chiesa come il vincolo perpetuo tra un uomo e una donna, in altre parole un'unione che l'uomo e la donna realizzano insieme nel matrimonio.

**Keywords:** matrimonio, consumato, indissolubilità, vincolo perpetuo tra un uomo e una donna, coniugi, celebrazione.

## **1. Premessa: il carattere d'indissolubilità del matrimonio nel diritto canonico**

Dal Concilio Vaticano II detta unione è definita come l'intima comunità di vita e di amore coniugale, ordinata per sua indole naturale alla procreazione ed all'educazione della prole ed al mutuo aiuto e servizio degli sposi<sup>1</sup>. In questo modo ne deriva che il vincolo che si istituisce tra i coniugi con la celebrazione di un matrimonio valido è indissolubile; dura cioè fino alla morte dei coniugi. Il vigente C.J.C., per meglio caratterizzare il matrimonio, sancisce al canone 1056 che “le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento”. Dal che si deduce che dapprima si parla di matrimonio senza nulla specificare; in un secondo momento si aggiunge che per i Cristiani il matrimonio acquista, in virtù della sacramentalità del vincolo, il rafforzamento delle due peculiarità: l'unità e l'indissolubilità.

Per unità non c'è dubbio alcuno che si intenda che il matrimonio non possa essere monogamico. Occorre invece spendere più tempo per l'altra proprietà essenziale, quale il concetto di indissolubilità. Appare utile riportare le parole di Pio XII nell'allocuzione tenuta al Tribunale della Sacra Rota: “è superfluo ripetere che il matrimonio rato e consumato è per diritto

---

<sup>1</sup> PAOLO VI, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n° 48, in A.A.S., 58, 1966, 1068.

divino indissolubile, in quanto non può essere sciolto da nessuna potestà umana; mentre gli altri matrimoni, sebbene intrinsecamente siano indissolubili, non hanno però una indissolubilità estrinseca assoluta, ma, dati certi necessari presupposti, possono essere sciolti, oltre che in forza del privilegio paolino, dal Romano Pontefice in virtù della sua potestà ministeriale”<sup>2</sup>. Per “potestà ministeriale” si intende la potestà “vicaria” che deriva direttamente da Dio. Il Pontefice è il successore di Pietro, ma soprattutto è il Vicario di Cristo in terra<sup>3</sup>.

Dunque, l’indissolubilità del matrimonio deriva, prima ancora che dal diritto naturale, dal diritto divino: ora, poiché il legislatore del diritto divino altri non è se non Dio, appare gioco-forza consequenziale che la dispensa non possa che essere concessa solo da Dio stesso, che a tal fine opera per mezzo del suo Vicario in terra, il Romano Pontefice.

### *1.1. Il matrimonio rato e la consumazione: definizione e cenni storici*

Si dice “rato” il matrimonio valido dei battezzati, se non è ancora integrato dalla consumazione. Così è definito nel codice piano benedettino: “matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est” (can. 1015, § 1) e confermato nel codice del 1983. Si dice “rato” anche in opposizione al matrimonio consumato, ma più propriamente perché, essendo dotato della sacramentalità, la Chiesa lo sanziona “ratum habet”. Il matrimonio rato e consumato si ha quando tra i coniugi v’è stato l’atto coniugale compiuto *humano modo*<sup>4</sup>, ovvero, per dirla con il Navarrete, che la copula sia a) un *actus humanus*, b) fatto non a seguito di violenza fisica, e c) posta *animo maritali*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> PIO XII, Allocuzione del 3 ottobre 1941, in *A.A.S.*, 33, 1941, 424-425.

<sup>3</sup> Com’è noto, quando si parla di successore si intende colui che occupa o che succede ad un posto di una persona, decaduta o deceduta; per vicario, invece, si intende colui che esercita un’autorità non propria, ma mediata. In effetti, nel caso del Romano Pontefice, la sua potestà è detta strumentale o “vicaria”: Cristo guida la sua Chiesa, per mezzo del suo Spirito, avvalendosi di un “vicario”, il Papa.

<sup>4</sup> Sul punto, cf. CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS, *Litterae circulares Congregatio pro sacramentis de processu super matrimonio rato et non consummato*, 20 dicembris 1986, in *Communicationes*, XX (1988), 78-84 che così riassume: “ad habendum consummationem matrimonii oportet ut actus sit humanus ex utraque parte, sed sufficit ut sit virtualiter voluntarius, dummodo non violenter exigitus”. Cf., inoltre, O. BUTTINELLI, *L’attuale procedura di dispensa «super rato et non consummato»*, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, LEV, Città del Vaticano 1988, 431.

<sup>5</sup> U. NAVARRETE, *De notione et effectibus consummationis matrimonii*, in *Periodica*, 59, 1970, 636-637 dove in quanto al primo: “actus humanus est actus qui ponitur ab homine modo sibi specificie proprio, scilicet cum rationis animadvertentia et voluntatis libertate. Unde si vel rationis advertentia vel voluntatis libertas seu immunitas coactione intrinseca deest, actus non est specificie humanus etsi ab homine ponatur” (637); circa il secondo: “iam ex