

Caietele Institutului Catolic
Revista Facultății de Teologie Romano-Catolică

Anul XII, nr. 21, 2013

CONSILIUL ȘTIINȚIFIC

Președinte de onoare: ÎPS. dr. Ioan Robu, Arhiepiscop de București, membru de onoare al Academiei Române

Membr:

Wilhelm Dancă, (Universitatea București), membru corespondent al Academiei Române

Daniel Barbu (Universitatea București)

Violeta Barbu (Universitatea București)

Francisca Băltăceanu (Universitatea București)

Vincenzo Ottorino Benetollo, op. (Bologna, Italia)

Monica Broșteanu (Universitatea București)

Virgil Nemoianu (Washington, SUA)

Vittorio Possenti (Veneția, Italia)

Marcelo Sánchez Sorondo (Cetatea Vaticanului)

Natale Spineto (Torino, Italia)

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director: Pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă (Universitatea București)

Redactor șef: Prof. univ. dr. Mihaela Voicu (Universitatea București)

Redactor șef adjunct: Pr. lect. dr. Lucian Dîncă AA (Universitatea București)

Redactori: Lect. dr. Marta-Elise Andro (Universitatea București), Lect. dr. Ioana Iliescu (Universitatea București), Drd. Iulia Cojocariu (Universitatea București)

Tehnoredactor: Iulia Cojocariu

Adresa redacției / Adresse du Comité de rédaction

Str. G-ral Berthelot 19, 010164 Bucuresti, Sect. 1; Tel. +40212015416; Fax +40212015477

E-mail: caiete@ftcub.ro

<http://caiete.ftcub.ro>

Începând din acest an, revista apare anual.

Colaboratorii sunt rugați să trimită manuscrisele la adresa de mai sus. Cărțile și extrasele pentru recenzii, ca și publicațiile pentru schimb se primesc la aceeași adresă.

Les collaborateurs sont priés d'envoyer les manuscrits à l'adresse ci-dessus. Les livres et les tirés à part pour comptes rendus, ainsi que les publications en vue des échanges seront envoyés à la même adresse.

Manuscripts for publications, exchange journals and books for review should be sent to the adress above-mentioned.

Caietele Institutului Catolic

Anul XII

2013

Nr. 21

Credință și viață

Cuprins

Vasile Bostiog <i>Conștiința morală în Noul Testament</i>	7
Iulian Faraoanu <i>Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani</i>	27
Lucian Dîncă <i>La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création chez Saint Athanase d'Alexandrie</i>	47
Wilhelm Dancă <i>When Is Love Right? Justice as Form of Love</i>	69
Tereza Brîndușa-Palade <i>Etica parțialității legitime: ordinea carității în Summa theologiae</i>	81
Carmen Potra <i>Biserica Catolică din România în anul 1948</i>	95
Sr. Daniela Mare <i>Persoana consacrată – model al educatorului creștin</i>	133

Cuprins

Ana Petrache	
<i>Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique: la vision de Gaston Fessard</i>	155
Daniela Treglia	
<i>Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)</i>	171
Federica Viola	
<i>Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis</i>	213
Recenzii	243
Noutăți editoriale	257
Cronică	265

Contents

Vasile Bostiog <i>Moral Conscience in the New Testament</i>	7
Iulian Faraoanu <i>God's Justice and Man's Faith in the Epistle to the Romans</i>	27
Lucian Dîncă <i>La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création chez Saint Athanase d'Alexandrie</i>	47
Wilhelm Dancă <i>When Is Love Right? Justice as Form of Love</i>	69
Tereza-Brîndușa Palade <i>The Ethics of Legal Partiality: The Order of Charity in Summa Theologiae</i>	81
Carmen Potra <i>The Catholic Church in Romania in the Year 1948</i>	95
Sr. Daniela Mare <i>The Consecrated Person – Model for the Christian Educator</i>	133
Ana Petrache <i>Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique: la vision de Gaston Fessard</i>	155
Daniela Treglia <i>Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)</i>	171

Contents

Federica Viola	
<i>Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis</i>	213
<i>Books review</i>	243
<i>Editorial Novelties</i>	257
<i>Chronicle</i>	269

Conștiința morală în Noul Testament

Vasile BOSTIOG

Abstract

In this article entitled "The Moral Conscience in the New Testament", we intend to show the main meaning and function of conscience according to the perspective of the New Testament. Many biblical texts from the New Testament emphasize various aspects and characteristics of conscience and, from an analytical and exegetical point of view, we intend to point out the biblical and theological signification of conscience. As we will see, the researches of some biblical scholars on conscience will be useful in our endeavour to elucidate the idea of conscience in the New Testament.

Keywords: Conscience, moral judgements, Christ, God, the New Testament, Saint Paul.

1. Introducere

Aprofundarea conceptului de conștiință nu este un exercițiu ușor, având în vedere evoluția filosofică și teologică pe care sensul termenului a avut-o de-a lungul timpului. Studiul despre conștiință este extrem de important în opinia noastră, deoarece conștiința joacă un rol decisiv în viața morală și spirituală a fiecărui om.

În cercetarea de față dorim să examinăm și să aprofundăm conceptul de conștiință din perspectivă neotestamentară. În Noul Testament termenul $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ apare de 30 de ori. Întrucât autorii Noului Testament nu au dezvoltat o doctrină sistematică și uniformă a conștiinței, suntem nevoiți să analizăm dintr-o perspectivă exegetică și teologică textele biblice care vorbesc despre conștiință pentru a înțelege valoarea, semnificația și funcția pe care aceasta o are.

Înainte de a evidenția sensul conștiinței în Noul Testament, vom face o scurtă incursiune în evoluția semnificației termenului atât din perspectiva Vechiului Testament, cât și din perspectiva gândirii grecești până în perioada neotestamentară. Întrucât Apostolul Paul a scris cel

mai mult despre conștiință¹, vom aprofunda perspectiva paulină, abordând fragmentele biblice care tratează tema conștiinței dintr-o perspectivă teologico-exegetică. Vom analiza texte precum *Rom* 2, 12-16, *1Cor* 8, 7-12 și 10, 25–29 în mod special, și alte versete cu precădere din epistolele pastorale, pentru a descoperi perspectiva paulină despre conștiință. De asemenea, vom investiga și alte texte biblice (în special din Evrei și 1 Petru) pentru a cunoaște sensul plener al conștiinței în Noul Testament.

2. Vechiul Testament

Este un lucru surprinzător faptul că termenul de „conștiință” nu apare deloc în Vechiul Testament. În perioada Vechiului Testament omul este guvernat de relația sa cu Dumnezeu care se revelează, Yahweh. Dacă ne întrebăm de unde derivă cunoașterea de sine la evreii din Vechiul Testament, răspunsul îl găsim privind nu spre om, ci spre Dumnezeu care vorbește și se revelează prin Cuvântul Său. Acest Cuvânt, care îi dăruiește omului capacitatea de a se înțelege și a se cunoaște pe sine, făcându-l responsabil pentru faptele sale, este foarte aproape de inima și gura omului (*Dt* 30, 14).

Prin urmare, există o cunoaștere a binelui și a răului doar în măsura în care omul își amintește de statutul divin și îl respectă (cf. *Ps* 16, 7; 40, 8; 119, 11 etc.). În Vechiul Testament reflectarea asupra sinelui este asociată cu ascultarea de Dumnezeu. În acest sens unii cercetători sugerează că ideea de conștiință în Vechiul Testament implică ascultarea în sensul unei dispoziții care aderă la voința divină. Voia lui Dumnezeu și cea a omului se ajustează, nu în sensul unei autonomii raționale, ci în sensul acelei armonii a *sinelui* cu voința lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care Vechiul Testament nu dezvoltă vreun termen pentru conștiință.²

¹ În epistolele pauline întâlnim termenul „συνείδησις” de 14 ori.

² C. MAUER, „Συνείδησις”, în Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol 7, Eermand Publishing Company, Grand Rapids 1964, 898-919, aici 908.

Conștiința morală în Noul Testament

Se poate observa totuși că deși nu apare noțiunea conștiinței în Vechiul Testament, este descrisă experiența acesteia. Un termen care poate fi asociat cu conștiința este „inima”. În gândirea iudaică a Vechiului Testament inima apare în unele contexte ca facultate de judecare a faptelor și de aprobare sau dezaprobare a unui act. În *1Sam* 24, 5 este evidențiată această funcție a inimii.³ Ideea de conștiință este asociată, deci, cu ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu, cu acceptarea voinței Lui. Cu alte cuvinte, conștiința presupune conștientizarea propriei poziții înaintea lui Dumnezeu.

3. Greaca seculară

Deși obiectivul nostru în cercetarea de față nu este să aprofundăm ideea de conștiință în cultura și în filosofia grecească seculară, totuși este necesar să observăm câteva noțiuni elementare despre originea, evoluția și sensul pe care l-a avut conștiința în gândirea elenistică până în perioada când autorii Noului Testament vorbesc despre acest concept.

După cum am observat deja, fundalul termenului *συνείδησις* nu poate fi găsit în concepțiile Vechiului Testament, motiv pentru care cercetătorii au încercat să-l găsească în gândirea grecească. Unii cercetători arată că Sfântul Paul a preluat termenul *συνείδησις* din etica stoică, consolidându-l cu tradiția biblică a „inimii” și îmbogățindu-l cu prezența dinamică a Duhului Sfânt (*2Cor* 1, 12; 4, 1-2, 5, 11).⁴ Este necesar să observăm că pentru gândirea stoică natura este ghidul pentru comportamentul uman, iar rațiunea aduce cunoștința unei legi interioare. Această cunoștință morală înăscută avea să fie cunoscută mai târziu sub numele de *conscientia* prin contribuția lui Cicero. Stephen Thomas precizează că Cicero a formulat faimosul dicton conform

³ Unele traduceri recente (e.g. Noua Traducere în limba Română) redau versetul 5 astfel: „[...] pe David l-a muștrat cugetul pentru că tăiașe colțul mantiei lui Saul”.

⁴ Cf. Jayne HOOSE, „Conscience în the Roman Catholic Tradition”, în Jayne HOOSE (ed.) *Conscience în the World Religions*, Gracewing Publishing, Herefordshire 1999, 62-98, aici 63-64.

căruia „adevărata lege” este „rațiunea dreaptă care este în acord cu natura”. Cunoștința binelui și a răului trebuie găsită în conștiința (*conscientia*) omului.⁵ Nu trebuie pierdut din vedere că la Cicero divinitatea are un rol esențial în cunoașterea sinelui. Întrucât zeii i-au dăruit omului înțelepciune, acesta este capabil să se cunoască pe sine. În *De Legibus*, Cicero precizează în acest sens:

pentru că cel care se cunoaște pe sine va realiza, în primul rând, că are un element divin în el însuși, și va gândi despre natura sa interioară ca la un fel de imagine consacrată a lui Dumnezeu; prin urmare, el întotdeauna va acționa și va gândi într-un mod vrednic de acest mare dar al zeilor.⁶

Urmărind originea conceptului de conștiință în lumea grecească R. Opperwall respinge ideea că *συνείδησις* ar fi invenția stoicilor și arată că acest termen a fost dezvoltat în limbajul uzual din forme ale verbului *σύννοια*⁷. Paul Tillich precizează în acest sens că termenul *σύννοια* a fost întrebuințat în limbajul comun grecesc cu mult înainte ca filosofii să-l utilizeze. El descrie actul prin care cineva se observă și se judecă pe sine, iar în terminologia filosofică a primit sensul de „conștiință de sine”.⁸ Expresia reflexivă *σύννοια ἐμαυτοῦ* întâlnită în greaca seculară face referire atât la persoana care cunoaște, cât și la persoana care împărtășește cunoștința. Sunt, așadar, două *ego*-uri diferite într-un singur subiect. În prima instanță acest proces reflexiv nu are nicio conotație morală, accentul fiind pus pe cunoașterea unui act sau a unei stări. Această expresie verbală, precizează C. Mauer, capătă un accent proaspăt începând de la filosofia lui Socrate. Implică ideea unei evaluări negative, luând astfel forma unei condamnări. Această judecată

⁵ Stephen THOMAS, „Conscience în Orthodox Thought”, în Jayne HOOSE (ed.), *op. cit.*, 99-128, aici 99.

⁶ CICERO, *De Legibus*, 1.59.

⁷ R. OPPERWALL, „Conscience”, în Geoffrey W. BROMILEY (ed.), *The International Standard Encyclopedia (ISBE)*, vol. 1, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1986, 761-765, aici 762.

⁸ Cf. Paul TILlich, *Morality and Beyond*, Westminster John Knox, Louisville 1963, 66.

Conștiința morală în Noul Testament

este un proces rațional, iar când un om reflectă asupra lui însuși, el este conștient de propria ignoranță și, prin urmare, are loc un conflict al cunoașterii.⁹

Totuși, atunci când reflecția se extinde la faptele proprii evaluate în legătură cu responsabilitatea umană, conștiința presupune și un sens moral. Conotația morală este relaționată la ideea evaluării. Pentru gândirea grecească, conștiința de sine (*self-awareness*) este procesul rațional de căpătâi. Dar întrucât acest act reflexiv este de obicei deranjat de conflictele în care acțiunile cuiva sunt condamnate, expresia verbală denotă de obicei o conștiință morală rea. Concluzionând evoluția și istoria ideii de conștiință în lumea grecească seculară, C. Mauer arată că din secolul al V-lea până în secolul al III-lea a. Chr. există o întrebuințare variată a termenului care a pregătit drumul său spre un substantiv care să exprime conștiința morală în sensul negativ. Tocmai în secolul I a. Chr. cele două substantive *συνειδός*¹⁰ și *συνείδησις* capătă un sens comun. Acestea două cu greu se pot distinge în conținutul lor, deși *συνείδησις* este mult mai des folosit pentru conștiința de sine (*self-consciousness*) într-un sens non-moral.¹¹

După cum menționează și G. Lüdemann, termenul *συνείδησις* este rar folosit înainte de 200 a. Chr., deși ulterior este întâlnit frecvent în greaca seculară (e.g. Plutarh), în scrierile elenistice și iudaice (Filo și Iosif Flavius), și în autori din perioada romană (Cicero și Seneca) în echivalentul latin al termenului – *conscientia*.¹² *Συνείδησις* a urmat sensul de bază al verbului *σύννοια*¹³, care înseamnă atât „cunoștința umană despre ceva”, cât și ideea de „conștiință morală”, precizează G.

⁹ C. MAUER, „*Συνείδησις*”, *art. cit.*, 900.

¹⁰ Acest termen nu apare deloc în Noul Testament.

¹¹ Cf. C. MAUER, „*Συνείδησις*”, *art. cit.*, 904.

¹² G. LÜDEMANN, „Conscience”, în Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER (ed), *The Exegetical Dictionary of The New Testament*, vol. 3, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1990, 301-302, aici 301.

¹³ Trebuie precizat că acest verb apare în Noul Testament doar de două ori. În *Fap* 5, 2 denotă o cunoaștere vinovată a unei alte persoane (*συνειδυίης τῆς γυναικός*), iar în *1 Cor* 4, 4 este folosit cu pronumele reflexiv (*οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῶ σύννοια*).

Lüdemann.¹⁴ Deși există tendința să vedem doar funcția morală a conștiinței, pentru gândirea grecească termenul *συνείδησις* implică un sens mai larg decât cel al mărturiei morale. Termenul implică totodată și ideea de conștiință de sine (*self-awareness*), această conștiință de sine având o semnificație mai bogată decât conștiința statutului moral.

Observăm așadar că în filozofia grecească ideea de conștiință nu a fost ignorată.

De la Socrate, care își însușește îndemnul oracolului din Delfi *cunoaște-te pe tine însuși*, și până la Sfântul Augustin, care în *Confesiuni* invită la o întoarcere spre sine, la *redi in te*, pentru a atinge credința și adevărul interior, conștiința apare ca fiind condiția necesară și preabilă a oricărei căutări a sensului și a adevărului.¹⁵

În concluzie, putem observa din cele discutate mai sus că în perioada elenistică atât în limbajul uzual cât și în cel filosofic, conștiința nu este înțeleasă doar ca o conștientizare morală a binelui și a răului, ci în special ca o conștientizare a sinelui. În latină, care a urmat uzanța populară grecească, avem termenul *conscientia*, termen admis de filosofi în sfera eticii, fiind interpretat ca o judecare a sinelui.

4. Perspectiva paulină

Întrucât conceptul de conștiință nici măcar nu apare în Vechiul Testament, unii cercetători arată că scriitorii Noului Testament au

¹⁴ G. LÜDEMANN, „Conscience”, 301. Alți cercetători, cum ar fi Wolfgang HUBER, arată că filosofi greci de referință, cum ar fi Platon (427-347 a. Chr.) și Aristotel (384-322 a. Chr.), nu au folosit termenul „conștiință”, dar uzanța acestuia se poate observa în antichitatea târzie și la Părinți în două sensuri. Pe de o parte (la Epicur, Cicero și Seneca), în acord cu ceea ce mai târziu a devenit singura uzanță relevantă, conștiința presupune un sens moral evaluativ; pe de altă parte (la Epictet sau Marcu Aureliu), conștiința înseamnă conștiință de sine ca simbol al gândurilor, simțirilor și dorințelor individuale, fără nicio referință morală (cf. Wolfgang HUBER, „Conscience” în Erwin FAHLBUSCH, (ed.) *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 3, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2003, 660-664, aici 660).

¹⁵ *** *Filosofia de la A-Z, Dicționar Enciclopedic de Filozofie*, All Educational, București 2000, 91.

Conștiința morală în Noul Testament

adoptat echivalentul termenului *συνείδησις* de la filosofii greci eleniști, care au înțeles conștiința ca un index de eșecuri morale sau ca o morală disuasivă; în această privință ea nu oferă niciodată încurajare pozitivă: o conștiință bună este o conștiință tăcută.¹⁶ Observând sensul pe care conștiința l-a avut în gândirea grecească și evoluția termenului până în perioada Noului Testament, ne vom îndrepta atenția în cele ce urmează spre sensul biblic pe care îl are conștiința.

Evangheliile¹⁷ nu tratează subiectul conștiinței, cu excepția versetului din *In* 8, 9 unde este folosită expresia „a fi muștră de cuget” de către unele versiuni. Sfântul Apostol Paul este primul scriitor al Noului Testament care aduce în discuție conceptul de *συνείδησις*, concept pe care îl va dezvolta cel mai mult dintre scriitorii Noului Testament. Pentru a înțelege conștiința din perspectivă paulină, trebuie să culegem sensurile acesteia din diverse paragrafe pe care contextul le va elucida, deoarece Sfântul Paul nu dezvoltă într-un mod sistematic și uniform învățătura despre conștiință. De aceea, în ceea ce urmează vom analiza dintr-o perspectivă exegetică și teologică unele texte pauline (*Rom* 2, 12-16; *1Cor* 8, 7-12 și 10, 25-29, unele versete din epistolele pastorale și alte texte pauline) care vorbesc despre conștiință.

4.1. Romani 2, 12-16

Descriind în mod general perspectiva paulină asupra conștiinței, mai mulți cercetători biblici (e. g. Wendell Lee Willis¹⁸, Victor Paul Furnish¹⁹, John Mahoney²⁰ și alții) sugerează că, pentru Sfântul Paul,

¹⁶ F. L. CROSS (ed.) *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1997, 401.

¹⁷ Deși în unele versiuni ale Noului Testament (e.g. VBOR, VDC) apare termenul de conștiință în acest verset, totuși cele mai importante manuscrise ale Noului Testament nu redau acest termen.

¹⁸ Cf. Wendell Lee WILLIS, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Scholars Press, Chico, California 1985, 89.

¹⁹ Victor Paul FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, New York 1968, 229.

conștiința este „o facultate pe care o posedă toți oamenii, facultate prin care ei evaluează valoarea morală a comportamentului lor în lumina credințelor pe care le au.”²¹

În *Rom 2*, 12-16 conștiința este văzută ca un fenomen uman universal, mărturia conștiinței și legea lui Dumnezeu, care este scrisă în inima omului, aflându-se într-o strânsă legătură. În aceste versete conștiința, care este o conștientizare a normelor, include capacitatea de judecată atât a sinelui, cât și a purtării altei persoane. Ca fenomen inerent ființei umane, conștiința confirmă existența legii morale printre neamuri. Paul Tillich observă că în *Rom 2*, 14-15 conștiința nu este văzută ca o calitate specială a creștinismului, ci ca *un element general al naturii umane*. Conștiința dă marturie despre lege (fie legea mozaică, fie legea naturală), dar nu o deține.²² Pentru Paul Tillich, conștiința în Noul Testament are o semnificație religioasă doar în mod indirect. Ea nu decretează legi, dar acuză și condamnă pe cei care nu se supun legii. Conștiința nu este o sursă religioasă, ci are de-a face în mod direct cu sfera eticului.²³ Chiar dacă în textul de față nu este precizat raportul direct dintre conștiință și viața

²⁰ John MAHONEY, *The Making of Moral Theology*, Clarendon Press, Oxford 1987, 185.

²¹ Jayne HOOSE, „Conscience în the Roman Catholic Tradition”, *art. cit.*, 64.

²² Paul Tillich, *Morality and Beyond*, *op. cit.*, 68.

²³ *Ibidem*, 69. Totuși Paul Tillich precizează că în Noul Testament relația dintre conștiința morală și credința ca fundament pentru viața religioasă se poate observa în două instanțe din Noul Testament. În *Evr 9*, 9 ritualul religios este criticat deoarece „darurile și sacrificiile [...] nu pot desăvârși conștiința închinătorului”. Prin urmare, autorul continuă: „să ne apropiem cu o inimă curată, cu credință deplină, cu inimile spălate de cugetul rău”. Doar mântuirea deplină poate dărui statutul moral din care derivă o conștiință bună. Dar „credința deplină” este o chestiune de conștiință. O altă instanță care evidențiază legătura dintre credință și conștiință este prezentă în critica făcută ereziei. Erezia presupune o conștiință murdară, deoarece ea implică o distorsiune morală. În *1Tim 1*, 19 și *4*, 2 libertinii și asceticii, ambii reprezentanți ai moralei dualiste, sunt criticați ca având o conștiință rea. (cf. *Ibidem*, 70)

Conștiința morală în Noul Testament

religioasă, alte texte pauline și post-pauline vor evidenția acest lucru, după cum vom vedea mai târziu.

Ioan Mircea arată că

în Noul Testament conștiința este văzută ca legea morală înscrisă de Dumnezeu *în cugetul și în inima omului* (Evr 8, 10). Conștiința este judecătorul necoruptibil al faptelor noastre pe care o au și păgânii.²⁴

În textul nostru Sfântul Paul precizează că neamurile care nu au legea fac din fire, în mod instinctiv, lucrurile pretinse de lege. Cum se explică acest fenomen paradoxal, și anume că deși neamurile nu au legea, totuși o cunosc? Paul răspunde că neamurile își sunt singure lege, nu în sensul popular că își pot formula propriile legi, ci în sensul că însăși ființa umană constituie legea lor. Dumnezeu i-a creat pe oameni pentru a fi ființe morale, conștiente, și ei dovedesc prin comportamentul lor că *lucrarea Legii este scrisă în inimile lor* (v. 15). Prin urmare, deși nu țin în mână legea, neamurile au cerințele acesteia înscrise în inimile lor în mod natural de către Dumnezeu. Robert Mounce precizează în acest sens:

Paul nu spune că revelația specifică dată lui Israel prin Moise a fost cunoscută intuitiv de către păgâni. El spune că, într-un sens mai larg, ceea ce era de așteptat de la toți oamenii nu a fost ascuns de cei care nu au avut revelația dată lui Israel. Însăși conștiința lor admitea existența unei asemenea legi.²⁵

Putem spune că în lumea păgână conștiința îndeplinea o funcție asemănătoare cu cea a legii la evrei, deși conștiința nu constituie o normă pentru o anumită purtare, ci un martor interior care judecă dacă un act este bun sau rău.

²⁴ Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, IBMBOR, București 1995, 103.

²⁵ Robert MOUNCE, *Romans, New American Commentary: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, 27, B&H Publishing Group, USA 1995, 95.

În versetul 15 Sfântul Apostol Paul evidențiază clar că înfăptuirea sau lucrarea legii este înscrisă în mod natural în inimile neamurilor, această existență vizibilă a lucrării legii în inimile lor fiind confirmată sau mărturisită de conștiință (v. 15 - *martoră le este conștiința lor*). Astfel, în concepția paulină, conștiința este facultatea de judecată interioară care adeverește prezența legii morale în inima fiecărui om. În acest sens Catehismul Bisericii Catolice precizează:

Prezentă în conștiința persoanei, conștiința morală îi poruncește, la momentul potrivit, să împlinească binele și să evite răul. Ea judecă și alegerile concrete, încuviințându-le pe cele care sunt bune, denunțându-le pe cele care sunt rele. Ea confirmă autoritatea adevărului, prin referință la Binele suprem: persoana umană simte atracția acestui bine și îi acceptă poruncile. Când ascultă de conștiința morală, omul prudent îl poate auzi pe Dumnezeu care vorbește.²⁶

Nu trebuie pierdut din vedere că funcția conștiinței este de a da mărturie despre gândurile și judecățile interioare care fie se învinovățesc, fie se dezvinovățesc între ele. Interpretând textul din *Rom 2*, 14-15, Ioan Paul al II-lea în enciclica *Veritatis Splendor* accentuează funcția conștiinței ca *martor*.

Potrivit cuvintelor Sfântului Paul, conștiința îl așază, într-un anume sens, pe om în fața Legii, devenind ea însăși un „martor” pentru om: martor al fidelității sau infidelității lui față de Lege, adică al corectitudinii sau al răutății lui morale fundamentale.²⁷

Versetul 15 din *Rom 2* evidențiază un „conflict al gândurilor” sau acele „judecăți”, despre care Ioan Paul al II-lea vorbește astfel:

²⁶ *Catehismul Bisericii Catolice* (CBC), Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București 1993, 1777.

²⁷ IOANNES PAULUS II, *Veritatis Splendor*, 57, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html (descărcat la 20 sept. 2014).

Conștiința morală în Noul Testament

Sfântul Paul nu se limitează la a-i recunoaște conștiinței rolul de „martor”, ci arată și modul în care ea îndeplinește această funcție. El vorbește de „judecăți”, care îi acuză sau îi dezvinovătesc pe păgâni potrivit comportamentului lor (cf. *Rom 2, 15*). Termenul de „judecăți” pune în lumină caracterul specific al conștiinței, care este acela de a emite o judecată morală asupra omului și asupra actelor sale, judecată de absolvire sau de condamnare după cum actele umane sunt sau nu conforme cu Legea lui Dumnezeu înscrisă în inimi.²⁸

Conștiința este, conform versetului 15, raționamentul prin care cineva evaluează valoarea morală a faptelor lui. Continuând această idee Darlene Fozard Weaver precizează:

Συείδησις este capacitatea de a cunoaște ceea ce este drept și ceea ce este greșit, această capacitate fiind bazată pe rațiune. Din acest motiv Paul spune despre unele neamuri că *cerințele legii sunt scrise în inimile lor* (*Rom 2, 14*). Conștiința, deci, atestă o lege morală pe care nu a plâsmuit-o omul, dar care rezonază în interiorul lui. Tradiția Legii Naturale care ulterior a fost dezvoltată de la Paul și din alte surse antice, afirmă existența unui ordin moral obiectiv care este în armonie cu bunăstarea umană, astfel că ascultarea de legea morală promovează binele uman.²⁹

Raportul dintre conștiință și gândurile interioare, care este evident în textul nostru, ne arată că în gândirea paulină cunoașterea joacă un rol decisiv asupra conștiinței (cf. *1Cor 8,7-12; 10, 25-29*). John R. W. Stott admite că în versetul 15 Apostolul Paul

imaginează o dezbateră în care sunt implicate trei părți: inimile noastre (unde au fost înscrise cerințele legii), cugetul nostru (care ne

²⁸ IOANNES PAULUS II, *Veritatis Splendor*, op. cit., 59.

²⁹ Darlene FOZARD WEAVER, „Conscience”, în *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 111-112, aici 111.

îmboldește sau ne muștră) și gândurile noastre (care, de regulă, ne acuză, dar uneori ne scuza).³⁰

Așadar, în *Rom 2, 12-16*, *συνείδησις* este un fenomen uman general, acel martor care atestă existența legii morale în inima fiecărui om. Consemnând această realitate Udo Schnelle arată că „funcția conștiinței este aceeași pentru toți oamenii, dar normele pe baza cărora cineva ia decizii pot fi diferite”.³¹ *Συνείδησις* este acea autoritate neutră care evaluează faptele potrivit cu valorile și normele pe care cineva și le-a însușit. Conștiința nu conține în sine cunoașterea elementară a binelui și a răului, ci mai degrabă este o „cunoaștere împreună cu” a normelor care servesc ca bază pentru luarea deciziilor.

4.2. *1Cor 8, 7-12 și 10, 25–29*

În aceste două fragmente biblice Sfântul Paul înfățișează o latură negativă a conștiinței. Aceasta nu este doar judecata generală de evaluare morală a faptelor, după cum am observat mai sus, ci poate fi o pricină de cădere atunci când este *slabă*. Opt dintre instanțele în care Paul vorbește despre conștiință se află în legătură cu carnea jertfită idolilor. Conștiința unor creștini care nu cunosc realitatea cărnii închinată idolilor este slabă și poate fi întinată (8, 7). Se poate observa deja că autenticitatea conștiinței este dată de cunoașterea (*γνώσις*) lucrurilor spirituale. O conștiință slabă este lipsită de *cunoștință* (8, 7 – nu toți au însă cunoștința).

Conștiința tare, puternică, este cea a creștinului care *cunoaște*, în cazul contextului de aici, că existența idolului este iluzorie, iar mâncarea destinată unui idol nu este rea în sine (8, 4 – noi știm că nu există idol pe lume). Conștiința slabă, în schimb, derivă dintr-o cunoaștere limitată și lacunară a adevărilor fundamentale creștine.

³⁰ John STOTT, *Epistola lui Paul către Romani*, Logos, Cluj-Napoca 2000, 89.

³¹ Udo SCHNELLE, *Theology of New Testament*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2009, 315.

Conștiința morală în Noul Testament

Cei cu conștiința slabă aveau aceeași *cunoștință* cu privire la unele deprinderi din trecut - carnea jertfită idolilor (8, 7 – prin deprinderea avută până acum cu idolul, ei mâncau aceste cărnuri *luându-le* ca o jertfă adusă idolilor). O conștiință fundamentată pe cunoașterea adevărurilor și realităților spirituale aduce încredere și libertate. Însă această libertate a conștiinței, subliniază Sfântul Apostol Paul, poate să *întineze* conștiința celui slab (8, 7), sau chiar să o *distrugă* (8, 12), ajungându-se la pierzarea celui care are conștiința slabă (8, 11). Având în vedere această realitate, și anume că o conștiință slabă dăunează vieții spirituale sau chiar o pune în pericol, Catehismul Bisericii Catolice vorbește despre necesitatea educării conștiinței:

Educarea conștiinței este o obligație pentru întreaga viață. Încă din primii ani, ea îl trezește pe copil la cunoașterea și practicarea legii interioare recunoscute de conștiința morală. O educație prudentă învață virtutea; ea apără sau vindecă de teamă, de egoism și de orgoliu, de resentimentele vinovăției și de atitudinile de complezență, născute din slăbiciune și din greșelile omenești. Educația conștiinței garantează libertatea și dă naștere la pacea inimii.³²

C. Mauer arată că Sfântul Paul nu se aventurează să ofere analize sistematice sau psihologice despre conștiință. Conceptul de $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ nu trebuie definit în textele de aici ca o putere de evaluare religioasă și morală. Este omul însuși conștient de sine în percepție și recunoaștere, în voință și acțiune. Atitudinea conștiinței cuiva este atitudinea persoanei însăși, și atitudinea conștiinței aproapelui este atitudinea aproapelui însuși.³³ Când Apostolul Paul vorbește despre cel puternic și cel slab în *Romani*, folosește termenul $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ în loc de $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$. În aceste două texte din *1 Cor* $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ redă statutul moral și spiritual al credinciosului. Din acest motiv Sfântul Paul spunde despre „cei slabi” că au o „conștiință slabă”.

³² CBC, 1784.

³³ C. MAUER, „ $\Sigma\upsilon\upsilon\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ ”, *art. cit.*, 914.

Trebuie să precizăm că în gândirea paulină convertirea omului aduce cu sine o schimbare a statutului conștiinței. Acest lucru se poate vedea mai bine în epistolele pastorale și cele post-pauline. Cel convertit beneficiază de o „reînnoire a minții” (*Rom 12, 2*), iar această transformare a gândirii oferă conștiinței un alt statut. În aceste două fragmente din 1 Corinteni, *συνείδησις* se referă la o autoconștientizare activă, la convingerea generată de un standard specific care pretinde un anumit comportament.³⁴ Legată fiind de cunoașterea umană, conștiința este supusă decepției, dar continuă să rămână o normă morală a fiecărei persoane.

Prin urmare, în cele două texte de mai sus Sfântul Paul vorbește despre conștiința creștinului care poate fi vulnerabilă, din cauza cunoașterii insuficiente a adevărilor spirituale. Conștiința slabă reflectă condiția morală și spirituală pe care creștinul o poate avea. Dacă în *Rom 2, 14-15* conștiința are rolul de a recunoaște și de a declara legea morală, în contextul de aici conștiința slabă poate prejudicia viața spirituală.

4.3. Epistolele pastorale

Epistolele pastorale evidențiază noi dimensiuni și caracteristici ale conștiinței. Prezența activă a unor calificative (conștiință curată, conștiință bună etc.) indică o dezvoltare teologică a conceptului de conștiință, după cum precizează Philip H. Towner.³⁵

În epistolele pastorale și cele post-pauline conștiința este asociată foarte des cu învățătura și purtarea creștină. A-l chema pe Dumnezeu *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* (*2Tim 2, 22*) este același lucru cu închinarea *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* (*2Tim 1, 3*). O minte (*νοῦς*) întinată, spune Sfântul Paul, corespunde unei conștiințe (*συνείδησις*) întinate, acestea arătând discrepanța dintre ceea ce cunoaște și modul

³⁴ Cf. G. LÜDEMANN, „Conscience”, *art. cit.*, 302.

³⁵ Philip H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus: The New International Commentary on The New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2006, 118.

Conștiința morală în Noul Testament

cum se comportă cineva (*Tit* 1, 15). Versetul 15 sugerează că o conștiință curată implică în mod necesar integritatea morală creștină.

Expresia „cuget însemnat cu fierul roșu”³⁶ din *1Tim* 4, 2 corespunde cu apostazia de la credință. Se observă deci că epistolele pastorale prezintă coexistența dintre conștiință și credință (*1Tim* 1, 19). *1Tim* 3, 9 arată că misterul credinței este ținut sau păstrat într-un cuget curat. Astfel, nu trebuie să pierdem din vedere că în epistolele pastorale, când autorul vorbește despre conștiință, are în vedere omul născut din nou prin credință, care îmbrățișează viața creștină.

Putem vedea, prin urmare, că în epistolele pastorale autorul are în vedere să accentueze cel puțin trei aspecte ale conștiinței: a) sublinierea unor calificative ale conștiinței; b) redarea repetată a coexistenței dintre conștiință și credință și c) relația dintre conștiința curată și slujirea integră. Sfântul Paul vorbește despre puritatea conștiinței (*2Tim* 1, 3) referindu-se la integritatea slujirii sale.

4.4. Alte ocurențe pauline

În *1Cor* 4, 4 Sfântul Apostol Paul redă un alt aspect al conștiinței când afirmă οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, „căci nu mă știu vinovat cu nimic”. Contextul arată că Apostolul Paul nu are nicio teamă de judecata umană, nici chiar de a lui, pentru că doar verdictul divin este normativ pentru el. Judecata de sine trebuie făcută doar din perspectiva judecății divine. În această instanță, cât și în altele (*Fap* 23, 1; 24, 16; *2Cor* 1, 12; *Rom* 9, 1 etc.), Apostolul Paul redă conotații pozitive ale conștiinței: conștiința de sine bazată pe ceea ce spune Dumnezeu poate fi sigură prin sine într-un sens bun și pozitiv.

³⁶ καυστηρίαζω – a marca cu un fier roșu, a stigmatiza. Sensul acestui cuvânt poate fi acela că acești oameni sunt în slujba Diavolului și, în consecință, au conștiința marcată ca dovadă a stăpânirii sale. O altă interpretare: conștiința lor a fost cauterizată, adică a devenit insensibilă în a distinge binele de rău (cf. Cleon L. ROGERS Jr. & Cleon ROGERS III, *The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1998, 493.)

Din acest motiv, Apostolul Paul se laudă pe baza mărturiei conștiinței, care confirmă că a umblat în integritate și în sfințenie. Conștiința, prin urmare, oferă creștinului certitudine și îndrăzneală, iar această siguranță nu se bazează pe o opinie subiectivă, ci pe judecata sau evaluarea făcută de Dumnezeu care luminează conștiința prin Duhul Sfânt. În *Rom 9, 1* Sfântul Paul accentuează rolul instrumental al Duhului Sfânt asupra conștiinței.

Alte texte pauline (e.g. *2Cor 1, 12*) vorbesc despre conștiința care aduce mărturie în privința integrității vieții creștine. În discursurile pauline din Faptele Apostolilor („[...] eu mi-am trăit viața cu o conștiință curată înaintea lui Dumnezeu până în ziua aceasta” (*Fap 23, 1*; cf și *24, 16*) se observă foarte clar accentul pus pe conștiința aflată *înaintea lui Dumnezeu*. Conștiința nu este autonomă; ea implică relaționarea strânsă cu prezența divină. (cf. *Rom 9:1, Evr 9, 9, 14* etc.)

Redând în mod conclusiv persepectiva paulină asupra conștiinței, C. Mauer precizează:

Pentru Paul conștiința nu este doar conștiința populară rea sau ἔλεγχος-ul elenistic-iudeu. Ea a devenit acum conștiința de sine, care este fundamentală pentru cunoașterea și acțiunea unui om. Cu mici excepții, ea nu a fost redată astfel niciodată în literatura de dinainte. Combinând perspectiva grecească a omului, unde este văzut în mod special ca o ființă gânditoare, cu tradiția evreilor care accentuează primatul Cuvântului, Paul aduce întreaga problemă a acțiunii, ființei și a cunoștinței în antropologie – un pas de o importanță monumentală pentru secolele care au urmat. Totuși Paul nu a prezentat vreo doctrină uniformă a termenului συνείδησις³⁷.

Constatăm, așadar, că Sfântul Paul nu ezită să trateze și să dezvolte conceptul de συνείδησις într-un mod mai profund decât oricare alt scriitor al Noului Testament. Înțelesurile conștiinței sunt

³⁷ C. Mauer, „Συνείδησις”, *art. cit.*, 917.

Conștiința morală în Noul Testament

variate și le putem înțelege studiind contextele unde Sfântul Paul vorbește despre acest concept. După cum am văzut deja, conștiința este elementul universal care atestă legea morală în cazul tuturor oamenilor, dar totodată creștinii beneficiază de un nou statut al conștiinței. Conștiința nu este o cunoaștere de sine, sau o conștientizare morală a binelui și a răului în sens filosofic grecesc, ci presupune conștientizarea sinelui în lumina judecății lui Dumnezeu. La Sfântul Paul conștiința are valoare obiectivă nu doar pentru că urmează o logică a rațiunii în alegerea morală, ci pentru că ea se află într-o legătură directă cu prezența divină.

5. Scrierile post-pauline

Deși Apostolul Paul a fost autorul Noului Testament care a reliefat cel mai mult sensul termenului *συνείδησις*, unele scrieri post-pauline conturează alte aspecte ale conștiinței.

Expresia din *Evr* 10, 2 *συνείδησιν ἁμαρτιῶν* – „cunoașterea (conștiința) păcatelor” face aluzie la vinovăția păcatului. Cine este conștient de o greșeală comisă, se simte în același timp vinovat de acea greșeală. Scriitorul epistolei către Evrei arată insuficiența ritualurilor mozaice de a curăți conștiința omului (*Evr* 9, 9). Acestea nu puteau să aducă la desăvârșire conștiința celui care se închina. Această desăvârșire (*τελειώσις*) se referă la reînnoirea totală a omului de faptele moarte, care are loc prin jertfa lui Cristos (*Evr* 9, 13)³⁸. În *Evr* 10, 22 inima și conștiința sunt asociate, scriitorul vorbind despre inimă ca loc al conștiinței. Apropierea justă de Dumnezeu are loc atunci când inima este spălată de cugetul rău. Se observă, prin urmare, că prin convertire omul se întoarce de la conștiința lui rea la o conștiință bună, care nu e limitată doar la sfera cultică sau morală, ci îl vizează în întregime în relația sa cu Dumnezeu. Astfel înțelegem că acea *συνείδησις καλή* (*Evr* 13, 18)

³⁸ Acest verset evidențiază că faptele moarte (din trecut) vizau în mod direct conștiința. Jertfa lui Cristos are în vedere purificarea conștiinței de faptele moarte.

constituie formula pentru viața creștină. Conștiința curată corespunde cu purtarea bună în toate lucrurile.

În *IPt* 3, 16 expresia *συνείδησις ἀγαθή* este văzută din nou ca tipar pentru viața creștină. Aceasta este sugerată de formula baptismală care definește botezul ca *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα* (*IPt* 3, 21). „Conștiința față de Dumnezeu” (*IPt* 2, 19) semnifică o conștiință a prezenței lui Dumnezeu care îl determină pe credincios să accepte chiar și suferința pe nedrept din cauza neprihănirii.

Din scrierile pauline și post-pauline putem constata că valoarea și statutul conștiinței depind în mod direct de viața religioasă. Conștiința nu vizează în mod direct doar sfera eticului, ci și segmentul religios. Harul mântuitor al lui Cristos schimbă statutul conștiinței (o curățește de faptele moarte), dându-i o nouă valoare pozitivă. Conștiința reprezintă modelul vieții creștine. Când autorii Noului Testament vorbesc despre conștiință, în majoritatea cazurilor fac referire la conștiința creștinului. Așadar, nu trebuie să pierdem din vedere distincția dintre *συνείδησις* ca fenomen universal inerent omului (cf. *Rom* 2, 15) și *συνείδησις* ca ecou al vieții de credință. În primul caz, conștiința îndeamnă la aplicarea legii morale în mod universal, iar în al doilea caz, conștiința este echivalentul vieții de credință.

Concluzie

După cum am observat în cercetarea de față, conceptul de conștiință nu este familiar limbajului Vechiului Testament, dar în cultura și filosofia grecească până în primul secol *συνείδησις* și forma verbală a acestuia apar destul de frecvent cu dublul sens de cunoaștere a sinelui și de conștientizare morală a binelui și a răului. În Noul Testament sensul termenului *συνείδησις* este redefinit și îmbogățit, fiind asociat de cele mai multe ori cu viața etico-religioasă și cu prezența lui Dumnezeu. În *Rom* 2, 12-15 am observat că legea naturală este atestată în mod universal de către

Conștiința morală în Noul Testament

conștiință. Prin urmare, conștiința este capacitatea umană care transmite imperati­vele morale în afara revelației, ca o lege dată din fire.

Deși în *ICor* 8, 7-12 și 10, 25–29 Sfântul Paul vorbește despre anumite aspecte negative ale conștiinței, în alte texte din Noul Testament συνείδησις este caracterizată în sens pozitiv ca ἀγαθή (*ITim* 1, 5, 19; *IPt* 3,16. 21), καθαρά (*ITim* 3, 9; *2Tim* 1, 3), καλή (*Evr* 13, 18; cf. 9, 9), ἀπόσκοπος (*Fap* 24, 16), acestea fiind atribute care indică o evoluție teologică a termenului.

Atât din punct de vedere neotestamentar, cât și din punct de vedere etimologic, conștiința este legată în mod direct de cunoaștere. Sensul neotestamentar al conștiinței implică această conștiință a sinelui, o conștientizare nu în sens filosofic, ci una efectuată în prezența și cu ajutorul lui Cristos. Conștiința creștinului este activă în Duhul Sfânt (*Rom* 9, 1), prin puterea învierii lui Cristos (*IPt* 3, 21), și nu poate fi curățită și desăvârșită, decât prin sângele lui Cristos, în puterea Duhului veșnic (*Evr* 9, 14).

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

Iulian FARAOANU*

Abstract

The aim of the present paper is to highlight certain aspects of the relation between God's justice and man's faith, as it is reflected in the Epistle to the Romans. After a general overview of the various attempts to identify the main theme of the Epistle, our attention will focus on the exegesis of the excerpt taken from Rom 3,21-26. Our exegetic analysis will mainly center on two key-concepts: the divine justice and the human faith. The next stage will be dedicated to a debate on the manner in which St. Paul understands God's justice when he justifies. In the end, we suggest an approach of the theme of faith, as perceived from the angle of its relation both with the Law, and with the facts.

Keywords: faith, righteousness, righteous, justify, Law, salvation.

Introducere

Tematicile dreptății divine și ale credinței sunt centrale în *Scrisoarea către Romani*. Adesea, cele două concepte sunt discutate în legătură cu subiectul „justificarea prin credință”. Referitor la premise, ar trebui evidențiată în primul rând dificultatea acestei teme, obiectul unor lungi dispute între catolici și protestanți de-a lungul secolelor. De asemenea, ar fi de luat în calcul și delicatetea abordării *Scrisorii către Romani*, una dintre cele mai complexe scrieri ale apostolului neamurilor. Voi încerca să depășesc aceste dificultăți și să prezint, fără pretenția de a fi exhaustiv, raportul dintre dreptatea divină și credința omului în viziunea sfântului Paul. Așadar, după câteva enunțări

* Pr. Iulian FARAOANU este lector dr. la Facultatea de Teologie Romano Catolică, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași; str. Văscăuțeanu, 6, 700462 Iași; email: faroanu@yahoo.com.

generale, va exista o abordare a unui text din *Scrisoarea către Romani* (Rom 3, 21-26). În continuare, vor fi reliefate unele idei despre credință, privită din prisma raporturilor ei, mai ales cu dreptatea și Legea.

1. Unele dispute confesionale și tema principală din Romani

Începând cu epoca lui Luther, *Scrisoarea către Romani* (precum și cea către *Galateni*) se află în centrul disputelor confesionale dintre protestanți și catolici. Un consens asupra lecturii și interpretării sale a fost greu de atins, datorită pozițiilor inflexibile, expuse de ambele părți ca dogme. Astfel, sub influența lui Luther, lumea protestantă vedea în justificarea numai prin credință afirmația centrală și principală din *Romani*. Mai apoi, afirma că această scrisoare, conținând teza justificării prin credință (la fel ca și *Galateni*), constituie nucleul central al credinței creștine, o specie de canon în canon¹.

De la începutul secolului al XX-lea însă, interpretarea pe baza criteriilor confesionale a fost lăsată la o parte. Afirmația potrivit căreia doctrina justificării prin credință ar constitui centrul teologiei apostolului nu a rămas necontestată în studiile recente asupra paulinismului. În ultimele decenii a fost emisă teza potrivit căreia justificarea e doar un element secundar, elaborat ca doctrină de luptă anti-iudaică. De aceea, teza justificării nu trebuie supraevaluată și nici așezată în poziție centrală, așa cum au făcut reformatorii secolului al XVI-lea. Pe aceeași linie, A. Schweitzer² consideră ideea justificării prin credință un „crater secundar” alături de craterul principal, constituit de mistica paulină a răscumpărării (ideea de fond este „a fi în Cristos”). Astfel, începând cu Wrede³, s-a deschis o cale pentru „de-luteranizarea”⁴ lui Paul, urmată de mai mulți exegeți.

¹ Pentru Luther și protestanții de după el, în Canonul Noului Testament existau scrieri fundamentale, în timp ce altele puteau fi marginale.

² A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1930, 220.

³ W. WREDE, *Paulus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1907, 72.

⁴ La data de 31 octombrie 1999, a fost semnată la Augsburg „Declarația comună despre doctrina justificării”, elaborată de Consiliul Pontifical pentru Promovarea

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

În cartea sa, „Paul și iudaismul palestinian”, E.P. Sanders⁵ a demonstrat că iudaismul de pe timpul lui Paul nu era nici pe de parte un iudaism legalist, mândru de respectarea Legii și de faptele împlinite din dorința de a se supune Legii. În contrast cu imaginea distorsionată transmisă de mulți protestanți, Sanders, arată că iudaismul palestinian era o religie a harului și că înțelegea ascultarea față de Lege drept o formă de răspuns la harul divin. Atât alegerea, cât și mântuirea aveau la bază inițiativa lui Dumnezeu și darul milostivirii sale, și nu erau o cucerire umană cu care omul să se mândrească înaintea Lui. De aceea, ascultarea față de Lege nu fundamenta justificarea, ci era cerința necesară pentru a rămâne în sfera alianței cu Dumnezeu; în timp ce intrarea în alianță era darul gratuit al Domnului. Pe aceeași linie, faptele Legii, care nu au capacitatea de a justifica, erau acele opere prescrise ca mijloace pentru a obține iertarea păcatelor precum riturile de ispășire bazate pe jertfe, postul, rugăciunile etc.

Astăzi, tot mai mulți exegeți accentuează faptul că, în *Romani*, problema centrală nu este alternativa între justificarea prin credință și cea prin Lege⁶, ci „Evanghelia lui Paul”. De mai multe ori în scrisorile pauline se întâlnește formula „Evanghelia noastră” (*2Cor* 4, 3; *1Tes* 1, 5; *2Tes* 2, 14) și „Evanghelia mea” (*Rom* 2, 6; 16, 25; *2Tim* 2, 8).

Cu toate acestea, tema credinței și a dreptății rămân subiecte favorite ale lui Paul în *Scrisoarea către Romani*.

Unității Creștinilor și Federația Luterană mondială. Declarația enumeră punctele doctrinale asupra cărora protestanții și catolicii sunt de acord în linii mari. Una dintre concluziile importante este recunoașterea faptului că acele condamnări reciproce din trecut se referă la contrastele din secolul al XVI-lea, de aceea nu îi privesc pe catolicii și luteranii din zilele noastre.

⁵ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress 1977; E. P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress 1983.

⁶ Ar trebui ținut cont de particularitățile *Scrisorii către Romani*: aici Paul propune - nu impune cu autoritate - o reflecție despre credință unor destinatari pe care nu îi cunoștea personal.

2. Rom 3,21-26: dreptatea lui Dumnezeu și credința omului

²¹ Acum însă, dreptatea lui Dumnezeu s-a revelat în afara Legii, fiind mărturisită de Lege și de Profeti, ²² acea dreptate a lui Dumnezeu care [vine] prin credința în Isus Cristos pentru toți aceia care cred, căci nu este deosebire. ²³ De fapt, toți au păcătuit și sunt lipsiți de gloria lui Dumnezeu, ²⁴ dar sunt justificați în mod gratuit de harul lui, prin răscum-părarea în Cristos Isus. ^{25a} Pe acesta Dumnezeu l-a pus ca jertfă de ispășire. ^{25b} pentru ca, prin credința în sângele său, să-și arate dreptatea trecând cu vederea păcatele din trecut, ²⁶ în timpul răbdării lui Dumnezeu, ca să arate dreptatea lui în timpul de acum, așa încât să fie drept și să-l justifice pe cel care crede în Isus.

Comentariu

Versetul 21 subliniază raportul dintre dreptate și legea mozaică. În continuitate cu teza generală a scrisorii (1, 16-17), Paul afirmă că dreptatea lui Dumnezeu „acum a fost revelată”. Începe astfel era finală a mântuirii, noua și definitivă fază a istoriei mântuirii.

Acest „acum” (*nini*⁷ temporal și escatologic) este ceasul intervenției lui Dumnezeu. Această intervenție atât de așteptată a transformat perspectiva condamnării universale (mânia) care trebuia să se abată asupra păcatelor tuturor oamenilor (iudei și păgâni) în speranța salvării pe baza „dreptății lui Dumnezeu”⁸. Așadar, acum, în prezent, Dumnezeu cel drept îndreptățește, așază omenirea într-un raport drept cu sine. Dreptatea sa divină, dreptate care înseamnă milostivire, iubire, restabilirea păcii și a comuniunii, devine vizibilă în Cristos și în evanghelia sa. În armonie cu pasajul precedent (v. 19-20), Paul insistă asupra faptului că această revelație a dreptății este ceva „aparte de Lege”⁹, în afara Legii. Expresia sugerează că dreptatea nu se bazează

⁷ Acest *nini* ar putea avea și o funcție retorică, stabilind o cezură față de discursul anterior despre manifestarea mâniei divine.

⁸ Paul explică aici originea, aplicarea și implicațiile dreptății divine.

⁹ Referindu-se la „Lege”, ca o parte a Scripturii (Pentateuhul), în contextul în care mai înainte „Legea” desemna un mod de viață sau un cod prescris de comportament, Paul exploatează ambiguitatea termenului *nómos*.

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

pe împlinirea preceptelor Legii (legea făcea cunoscut păcatul). Legea, în ceea ce privește justificarea, nu poate avea nimic de spus, este indiferentă¹⁰.

Totuși Legea, ca o componentă a Scripturii, exprimată aici prin „Lege și Profeți”, dă mărturie despre noua alternativă a dreptății. Paul ar oferi aici un indiciu anticipat al mărturiei scripturistice despre credință, pe care o va dezvolta mai pe larg în jurul figurii lui Abraham în capitolul 4. „Legea” (Pentateuhul pe linia *Genezei*) și „Profeții” (David, vorbind în *Psalmi*) arată că Abraham a primit promisiunea mântuirii pentru toți pe baza dreptății provenind din credință, mai curând decât prin supunerea față de Lege.

În versetul 22, odată exclusă dreptatea prin Lege, Paul indică sursa alternativă a justificării: ceea ce el numea „dreptatea lui Dumnezeu”, este dreptatea operativă prin credința în Isus Cristos. Aici, pentru prima dată (aparte aluzia izolată în 2, 16), persoana lui Isus intră în cadrul dezbaterilor din cuprinsul scrisorii. Relația cu Cristos este fundamentală. În viziunea lui Paul, Isus Cristos este persoana unică și indispensabilă care definește identitatea creștinului.

Discuția cea mai aprinsă se află în jurul expresiei *pístis*¹¹ *Christoû*. Prima opțiune este considerarea unui genitiv subiectiv (Hays¹², Williams¹³), credința-credincioșie a lui Cristos. Isus este astfel model de încredere și ascultare. Unul dintre argumente este referința la credința persoanei: credința lui Dumnezeu în 3,3; credința lui Abraham (4, 12). Totuși, Dumnezeu nu e niciodată obiect al credinței în scrisorile lui Paul. Al doilea sens ia în calcul un genitiv obiectiv (Byrne¹⁴, Dunn¹⁵, Fitzmyer¹⁶), credința în Cristos, ținând cont de adeziunea

¹⁰ A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 160.

¹¹ În textul nostru, substantivul „*pístis*” apare de trei ori (v. 22.25.26), iar verbul „*pisteuō*”, o dată (v. 22).

¹² R.B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ*, Scholars Press, Chicago 1983.

¹³ S.K. WILLIAMS, „The righteousness of God' in Romans”, în *Journal of Biblical Literature*, 99 (1980), 241-290.

¹⁴ B. BYRNE, *Romans*, Liturgical Press, Collegeville 1996.

¹⁵ J.D.G. DUNN, *Romans*, Word Books, Dallas 1988.

omului în vederea îndreptării: cf. *Gal* 2, 16.20; 3, 22; *Fil* 3, 9¹⁷. Această înțelegere a expresiei pare mai plauzibilă. Într-adevăr, probabil Paul nu se gândește neapărat la fidelitatea lui Cristos; ar fi utilizat atunci termenul *hypakoê*, cf. *Rom* 5, 19; *2Cor* 10, 5. Mai apoi, discursul se referă la Cristos ca manifestare a dreptății lui Dumnezeu; la această dreptate oamenii sunt făcuți părtași prin credința în Isus. Credința este modalitatea de răspuns la evanghelia și participarea personală la efectele evenimentului Cristos; numai uniți cu Cristos devenim fii și moștenitori.

În același timp, credința în Cristos¹⁸ ar putea să indice credința în Dumnezeu „calificată prin Cristos” (este importantă legătura cu Cristos); credința în Dumnezeu, Cel care l-a înviat pe Isus din moarte (cf. mai ales „definiția” credinței creștine în 10, 8-9: „Acesta este cuvântul credinței pe care îl predicăm. Într-adevăr, dacă îl mărturisești cu gura ta pe Domnul Isus și crezi în inima ta că Dumnezeu l-a înviat din morți, vei fi mântuit”).

Credința despre care vorbește Paul este la îndemâna oricui. Ea devine instrumentul pentru a avea acces la îndreptărire eliminând orice barieră. În contrast cu limitările legii mozaice, de acum toți oamenii pot participa la dreptatea lui Dumnezeu¹⁹.

În versetul 23, premiza anterioară despre egalitatea tuturor în fața păcatului (iudeii și păgânii aflați sub stăpânirea păcatului) este completată cu includerea tuturor în sfera harului, a dreptății și a vieții veșnice. De aceea, nu există diferențe între iudei și păgâni cât privește justificarea eshatologică. Oricare ar fi privilegiul iudaic -

¹⁶ J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 413-414.

¹⁷ P. F. ESLER, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2008, 195-197.

¹⁸ Termenul *pístis* poate însemna fie credință, fie fidelitate sau credincioșie. Se poate înțelege fie „credința în” (în sens obiectiv) sau „credința lui” (în sens subiectiv). Mai probabil este sensul obiectiv. Obiecțiile principale împotriva sensului subiectiv ar fi: a) Cristos nu apare niciodată ca subiect al verbului „*pisteúō*” (41 apariții în Paul); b) Isus nu e definit niciodată „*pístos*” de către Paul.

¹⁹ C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, Hendrickson, London 1991, 70.

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

Paul nu neagă aceste privilegii (3, 1-2; 9, 4-5) - cât privește justificarea, toate ființele umane se află în aceeași situație.

Păcatul universal este asociat cu lipsa gloriei. Autorul scrisorii s-ar putea inspira din tradiția iudaică cu privire la ființele umane create după asemănarea lui Dumnezeu și îmbrăcate în glorie (cf. *Gen* 1, 26-28 și, în special, *Ps* 8, 6). Există o relație strânsă între glorie și dreptate. Gloria ca dar divin este un bun prețios la care oamenii sunt făcuți părtași dacă sunt drepti și mențin statutul dreptății. Păcatul a dus la îndepărtarea de Dumnezeu și la lipsa gloriei. De fapt, unde se află păcat, nu poate exista gloria divină. Gloria ce duce la viață se poate avea acum în Cristos, strălucirea luminii divine și icoana lui Dumnezeu.

În versetul 24, dreptatea lui Dumnezeu, de fapt natura și modul în care se manifestă, a fost revelată în oferta gratuită a justificării pe care evanghelia o rezervă tuturor credincioșilor. Oamenii sunt justificați, constituiți drepti (nu declarați), li se modifică statutul. Asta înseamnă că sunt scoși din starea de păcătoși și sunt făcuți drepti.

Actul justificării e prezentat și întărit de două cuvinte ce exprimă gratuitatea. Adverbul *doreán*, care subliniază modalitatea justificării, are sensul de „gratis”, „fără plată”. Justificarea este darul Domnului, rodul harului. Celălalt termen, *cháris*²⁰ (prin har), se referă mai mult la originea și începutul justificării. Acesta are un caracter dinamic, apărând în *Romani* ca o putere divină personificată, eliberatoare ce se află deasupra puterii păcatului (*'hamartía*), de asemenea personificat (cf. *Rom* 5, 20-21; 6, 14-15).

Termenul *'apolytrosis*²¹, întâlnit destul de rar, are semnificația de răscumpărare din sclavie a captivilor sau a prizonierilor de război.

²⁰ J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 408-409: Paul ar fi introdus trei expresii în formula din 3, 24-26: a) „prin harul său”; b) „prin credință”; c) „pentru a arăta dreptatea...”.

²¹ Paul nu face aluzie la predicarea lui Isus, la instaurarea împărăției lui Dumnezeu; punctează direct misterul morții și învierii lui Isus.

În unele pasaje din Noul Testament (*Lc* 21, 28; *Ef* 1, 14; 4, 30), cum este și cazul fragmentelor pauline *Rom* 3, 24, *1Cor* 1, 30 și *Rom* 8, 23, 'apolytrosis' apare cu sensul de eliberare eshatologică din sclavie sau captivitate, adesea cu referință specifică la eliberarea din sclavia adusă de păcat. În *Evr* 11, 35 termenul ar putea indica plata prețului în schimbul eliberării, dar în rest nu avem această idee, fiind vorba de inițiativa divină. Totuși, răscumpărarea poate fi prezentată și ca având un cost, în sensul că include suferința lui Isus (*1Cor* 6, 20; 7, 23; Cristos ne-a cumpărat plătiind un preț scump, adică sângele său). Eliberarea și răscumăpărarea se realizează în Cristos Isus, mai exact în jertfa și moartea sa²². Dumnezeu își constituie un popor nou, trimitându-l pe Fiul său care ispășește pentru păcatele întregii omeniri.

Versetul 25 așază în centru discursul despre Dumnezeu și dreptatea sa, el este protagonistul: el îndreptățește, el îl pune pe Isus ca mijloc de ispășire etc.

Acțiunea divină e indicată cu verbul *protithenai*. Acesta, la diateza medie poate avea două înțelesuri: (1) „a-și propune”, „a avea în vedere”, „a intenționa” (sens temporal) și (2) „a prezenta în public” sau „a expune” (sens spațial)²³. Primul sens poate fi acceptat într-o măsură parțială, subliniind inițiativa divină și scopul avut în moartea lui Cristos pentru a realiza planul de mântuire. Totuși, al doilea sens pare mai logic din punct de vedere al contextului. A spune că „Dumnezeu l-a prezentat / expus...” concordă mai bine cu aspectul de „revelație” (v. 21). De asemenea, expunerea publică a lui Isus pe cruce este prezentată în contrast cu riturile închise săvârșite în spațiile interioare ale templului.

Termenul grecesc *hylastérion* face parte din sfera semantică a îmbunării, împlânzirii, împăcării și desemnează în mod normal

²² În mod curios, Paul menționează aici doar moartea lui Cristos, nu și învierea (o va face vorbind despre Abraham în 4, 25).

²³ F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2000.

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

calmarea mâniei unui zeu sau a unei ființe umane (de obicei printr-o jertfă). În *Rom* 3, 25 ar trebui să fie un alt sens, de vreme ce Dumnezeu este subiectul acțiunii (el își aduce jertfă sieși?). În același timp, nu există nicio referință la vreun personaj care ar avea nevoie să își potolească mânia.

Hylastérion, ca adjectiv²⁴ sau substantiv²⁵ (instrument de ispășire sau loc de ispășire) apare cu referință la „tronul îndurării” sau „sediul îndurării” sau capacul (ebr. *kappóret*) așezat deasupra arcei alianței în Sfânta Sfintelor în Templu (*Ex* 25, 17-22). Acest acoperiș avea un rol important în ritualul de *Yôm Kippur*, „Ziua Ispășirii” (*Lev* 16). Ca un punct culminant al ritualului ispășirii, Marele Preot vărsa pe acest capac sângele țapului sacrificat în aceea zi a iertării și reconcilierii cu Dumnezeu. Cu timpul, termenul *kappóret* a ajuns să desemneze nu doar un simplu produs de mobilier, ci sediul purificării și al reînnoitei prezențe a lui Dumnezeu. În aceea zi a ispășirii, Dumnezeu „ștergea” pata tuturor păcatelor acumulate în anul care trecuse, inaugurând o perioadă nouă în relația de alianță între Israel și Dumnezeul său (*Lev* 16, 2-16).

Nu este cu totul clar în ce măsură aceste conotații rituale sunt prezente în *Rom* 3, 25. Dincolo de obiecția privitoare la familiaritatea romanilor cu simbologia culturală ebraică (oricum ziua Ispășirii era cunoscută), există o obiecție referitoare la carența acestei concepții mesianice în Noul Testament. Isus e numit noul templu sau mielul jertfit, însă foarte rar „ispășitor”. O altă obiecție privește corespondența dintre *hylastérion* din *Rom* 3, 24-25 și *kappóret* al arcei: în Romani, accentul e pus pe Dumnezeu și Cristos, actorii principali a jertfei, în timp ce în *Ex* 25 și *Lev* 16, atenția este îndreptată spre sângele animalelor²⁶. Tot aici, este de subliniat faptul

²⁴ Înțeles ca adjectiv, ar însemna că Dumnezeu l-a expus pe Cristos ca ispășitor.

²⁵ Termenul mai apare o dată în Noul Testament în *Evr* 9, 5 cu referință la „sediul milostivirii”, adică la placa de aur masiv așezată pe arcă.

²⁶ PITTA, *Lettera ai Romani*, op. cit., 166-168.

că nu e vorba de o ispășire prin substituție a lui Isus; Dumnezeu participă la jertfă; iar accentul e pus mai mult pe beneficiarii jertfei, Cristos plătind prețul sângelui pentru noi, în favoarea noastră.

La finalul acestor considerații, se poate presupune că Paul, în linie cu tradiția creștină primară, îl prezintă pe Dumnezeu ca instituind în Cristos ritualul culminant al „Zilei Ispășirii”. Această ispășire are loc „public”, nu în interiorul templului, iar funcția ispășitoare revine morții lui Cristos.

Isus este *hylastérion*, „mijlocul de ispășire”. El devine noul sediu al milostivirii, expus de Tatăl pentru a ispăși și șterge păcatele omenirii²⁷.

Versetele 25b-26 reiau discursul despre dreptatea divină și credința omului. Mai întâi se evidențiază modalitatea manifestării dreptății și a fidelității lui Dumnezeu. Evenimentul Cristos oferă o probă clară a dreptății și fidelității divine. În Cristos, în timpul din urmă, Dumnezeu și-a arătat dreptatea. Așa cum în trecut Dumnezeu lui Israel a acționat an de an în manieră creativă - prin ritul Zilei Ispășirii - față de păcatele acumulate de popor în anul precedent, la fel acum, în această zi finală a ispășirii, Dumnezeu a acționat cu fidelitate și efectiv față de toate păcatele comise de Israel în timpul „răbdării lui Dumnezeu”.

Afirmațiile din aceste versete sunt un punct de sosire în cadrul discursului din capitolele anterioare despre imparțialitatea divină. Teza nedreptății generale iudaice, împreună cu cea a lumii păgâne, nu este incompatibilă cu „dreptatea lui Dumnezeu” (3, 3), de vreme ce Dumnezeu și-a manifestat dreptatea prin trimiterea lui Mesia. Prin Cristos, Dumnezeu se ocupă efectiv de acea nedreptate și conferă Israelului, „aparte de Lege”, dreptatea cerută pentru mântuire. Dar nici păgânii nu sunt excluși. Proclamarea morții lui Cristos prin evanghelie (cf. *Gal* 3, 1) pune la dispoziția lumii păgâne păcătoase aceeași posibilitate a ispășirii și a justificării care-i va

²⁷ FITZMYER, *Lettera ai Romani*, op. cit., 418-419.

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

justifica și pe ei în fața mâniei. Predicarea evangheliei face ca evenimentul morții lui Cristos să poată deveni mijloc de mântuire (cf. *Gal* 3, 1-5) pentru cei ce răspund cu credință.

Ultima frază (v. 26c) aduce împreună cei doi „poli”: cel divin și cel uman. Concluzia este că în moartea Fiului său, Dumnezeu manifestă personal dreptatea conferind justificare credinciosului. Dreptatea divină se manifestă în oferta justificării oamenilor păcătoși care aderă prin credință la persoana Fiului lui Dumnezeu.

3. Dreptatea și justificarea

3.1. Dreptatea lui Dumnezeu

Există o înclinație naturală în om care îl face să se bazeze pe faptele sale ca fundament al mântuirii personale, și nu pe Cristos și pe credința în el. Mulți oameni se prezintă înaintea lui Dumnezeu arătând faptele și meritele lor. Dar în fața maiestății divine, ar trebui să ne prezentăm cu mâinile goale, recunoscându-ne statutul de creatură și dependența de Creator.

Pe lângă recunoașterea poziției de om limitat și neînsemnat, omul trebuie să admită condiția sa de păcătos. În raport cu Dumnezeu omul este greșitor și dator („și ne iartă nouă greșelile noastre”). Omul înaintea lui Dumnezeu nu este drept: oricât ar încerca să obțină dreptatea, el nu poate să se mândrească cu drepturile și dreptatea sa.

De aceea, omul se poate prezenta în fața Domnului numai în calitate de credincios. Îndeplinind aceste condiții, el poate întâlni dreptatea lui Dumnezeu.

Dreptatea (*dikaiosyne*) apare de 34 ori în *Romani*) despre care vorbește sfântul Paul trebuie să fie înțeleasă întâi de toate prin ceea ce ea nu este. În primul rând, nu e vorba despre dreptate retributivă sau distributivă așa cum se întâmplă cu dreptatea administrată în tribunal.

În al doilea rând, nu se poate înțelege acest concept pornind de la sensul dreptății în lumea greacă, ideal văzut ca unitate de măsură

pentru a evalua persoana sau acțiunea ei. Aici ar putea fi două variante: a) dreptatea ca virtute a omului (dacă e o virtute, înseamnă că omul are meritul de a o dobândi); b) dreptatea ca atribut al judecătorului. În cazul acesta, Dumnezeu în calitate de judecător, i-ar condamna pur și simplu pe toți, deoarece toți au păcătuit.

Nu are o relevanță deosebită nici discuția despre dreptatea în sens obiectiv sau sens subiectiv. Dumnezeu este cel drept, iar omului îi este împărtășită dreptatea sa.

Dreptatea divină se poate înțelege plecând de la semnificația sa în lumea iudaică, în literatura biblică și cea extra-biblică. În ambientul biblic, dreptatea are o natură relațională: obligații, atitudini corecte față de o persoană. De aici decurg datoriile asumate de Dumnezeu în creație, în alegerea lui Israel, în alianțele încheiate. Este vorba de fidelitatea divină față de promisiunile și cuvântul său.

Dreptatea divină este darul absolut gratuit și nemeritat al lui Dumnezeu. De accentuat în acest caz primatul harului divin: atât Israel (și pentru Israel, jertfele și ritualurile erau modalități pentru a rămâne în sfera alianței, deoarece Domnul era cel care iartă), cât și noul popor stau în fața Domnului numai prin bunăvoința și iubirea lui Dumnezeu.

Dreptatea lui Dumnezeu se revelează în era eshatologică, este activ-dinamică, se exprimă prin iertare, milostivire și iubire. Dreptatea aceasta este așadar intervenția milostivirii lui Dumnezeu și include: a) întâi de toate afirmarea dreptului său primordial de a fi recunoscut și adorat; b) în al doilea rând, fidelitatea față de promisiunile de a înfăptui alianța; c) în fine, intervenția îndurătoare în persoana lui Cristos pentru a justifica pe omul păcătos.

În *Romani*, se constată cum Dumnezeu nu a aplicat dreptatea distributivă, nu a ales „calea mâniei”. Nu a ales nici calea Legii mozaice care, în fond, nu se arată instrument al mântuirii: din contră, pe de o parte, ea însăși duce iudeul la păcat și la mânia divină și, pe de altă parte, ar putea fi observată de un păgân fără ca el s-o cunoască. În mod surprinzător, Dumnezeu a ales o cale complet

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

diferită, aceea a dreptății (milostive) și a harului: el justifică-îndreptățește, îl face pe om drept, îl pune în raport just cu sine prin moartea mântuitoare a Fiului său, cu condiția ca să creadă în el²⁸.

3.2. Justificarea

Verbul *dikaioô* („a justifica”), al cărui subiect este Dumnezeu, înseamnă că Dumnezeu îl conduce pe păcătos la starea de dreptate, la un raport just de pace și prietenie (o relație bună, de amicitie). Astfel, prin activitatea mântuitoare a lui Dumnezeu, Israel în Vechiul Testament, iar acum toți oamenii, sunt părtași la bunurile promise de Dumnezeu²⁹.

Așadar Dumnezeu Tatăl ne face drepti (inițiativa milostivirii sale), ne așază într-un raport just cu sine în Cristos cel care a pățimit, a murit și a înviat. Dreptatea (justificatoare – mântuitoare) lui Dumnezeu nu îl „declară” pe om drept (Luther și poziția protestantă), dar îl *face-constituie* drept (Conciliul Tridentin și poziția catolică), îl scoate din păcat și revarsă asupra-i pe Duhul Sfânt, noul principiu de acțiune. Înainte de justificare, omul nu era în relație cu Dumnezeu, nu exista dialog și încredere. Acum, el trăiește noua condiție de pace și prietenie.

Justificarea aceasta se înscrie în procesul mai amplu al mântuirii, fiind primul dintre cele trei momente succesive și complementare. Justificarea e, de fapt, începutul istoric al mântuirii, atunci când Dumnezeu, din păcătoși, ne-a făcut în mod gratuit drepti în jertfa lui Cristos. Există, mai apoi, plinătatea mântuirii eshatologice, care va fi aceea la care vom ajunge la înviere. Acum putem să participăm la moartea Domnului prin botez, (6, 3-4), însă nu la învierea sa; de aceea suntem mântuiți și înviați numai în speranță (8, 24).

²⁸ Paul propune credința drept cale a îndreptării fiind mânat de două motivații de fond: a) o alternativă la legea lui Moise care nu putea să mântuiască și să dea viață; b) dorința de a-i include și pe păgâni în Biserică, noul popor al lui Dumnezeu.

²⁹ S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966, 47.

Omul nu este justificat prin faptele Legii (Paul face aluzie explicită la faptele legii) care ar constitui o laudă insuportabilă, ci prin credință³⁰.

4. Credința, Legea și faptele

4.1. Credința

Nimic nu este mai caracteristic lui Paul decât insistența asupra credinței (*pistis*) ca răspuns primar al ființei umane dat lui Dumnezeu. Paul folosește termenul de 142 de ori (comparativ cu 101 apariții în alte pagini din Noul Testament), iar verbul *pisteúō* de 54 de ori. Un element specific lui Paul este folosirea frecventă a unor expresii care apar rar la alți autori din Noul Testament: *hó pisteíon* („cel care crede”), *Rom* 1, 16; 3, 22; 10, 4; *'ek pisteos* („din credință”), *Rom* 1, 17; 3, 26.30; 4, 16; 5, 1; *diá pisteos* („prin credință”), *Rom* 3, 22.25.30.31. Aceste sintagme, mai ales participiul, se referă la identitatea creștină, apartenența la noul popor. Identitatea creștină e determinată de actul credinței³¹, exigența credinței fiind una dintre marile noutăți ale creștinismului.

Pe aceeași linie cu Vechiul Testament, Paul înțelege credința ca percepție a prezenței lui Dumnezeu și atitudine de dăruire față de Dumnezeu³². Credința este acea atitudine prin care omul îl percepe pe Dumnezeu care acționează creativ în lume și în viața fiecăruia. Este atitudinea omului care se deschide către Domnul, îl primește în inima sa, îl întâlnește, se încrede total în el. Mai târziu, Paul va lega credința în mod concret de Isus Cristos (3, 21-26) și de conștiința

³⁰ Fraza din *Rom* 2,13 este contradictorie: „cei care pun în practică legea sunt drepi”. În primul rând, trebuie luat în considerare contextul argumentativ; mai apoi cea din 2, 13 este o simplă ipoteză, în timp ce în 3, 28 e situația de fapt. În *Rom* 2, 13 este vorba de o perspectivă eshatologică: Dumnezeu e imparțial în judecata distributivă după fapte. În 3, 28 ar fi un orizont apocaliptic și cristologic: noutatea lui Cristos, începutul fazei apocaliptice a istoriei.

³¹ J.N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997, 98-100.

³² K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2006, 71-72.

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

păcatului (4, 4-8); va opune credința laudei din „faptele legii”, care în ochii săi restrânge mântuirea doar la iudei (3, 27-30).

Credința exclude orice laudă sau mândrie (3, 27-28), deoarece „a crede” înseamnă a proclama propria nimicnicie radicală (recunoașterea condiției de oameni păcătoși și imperfecti). Omul recunoaște că are nevoie de un Altul în care să își pună încrederea și speranța. În același timp, credința ne face să ne simțim siguri și puternici, pentru că ne putem sprijini pe opera lui Dumnezeu. Actul de credință este acela pe care eu sunt cel mai puțin ispitit să mi-l atribui mie însumi.

În fine, spre deosebire de tăierea împrejur și de lege, credința este la dispoziția tuturor, anulând diferența dintre bărbat și femeie (circumcizia) și dintre iudei și non-iudei (legea).

Credința are avantajul de a fi un act simplu, la îndemâna oricui: e de ajuns acea mișcare de adeziune la Cristos Mântuitorul. Este și efortul de a fi inserat în Cristos și în poporul lui Dumnezeu. Credința oferă, în primul rând, accesul la Dumnezeu, iar, în al doilea rând, e poartă pentru a intra în comunitate și în noua eră a mântuirii mesianice.

4.2. Raportul dintre credință și Lege?

Paul înțelege credința și din prisma raportului său cu Legea. În *Scrisoarea către Romani* există mai multe aluzii la Lege, semn al preocupării apostolului față de acest element esențial al identității ebraice. Paul însuși era evreu din naștere și nu va renega niciodată apartenența sa la acest popor. Pe de altă parte, în *Romani* sfântul Paul vrea să confrunte evanghelia pe care o predică cu Legea lui Moise (lumea iudaică) pentru a-i face pe toți să înțeleagă care este calea pentru dreptate și mântuire.

În aceeași scrisoare, există afirmații pozitive și, în același timp, negative la adresa Legii. Viziunea despre Lege a suferit modificări în urma convertirii de la Damasc, atunci când Cristos devine punctul de referință pentru toate. Pentru Paul, legea este bună, spirituală

deoarece indică binele de făcut. În Lege se descoperă voința lui Dumnezeu și calea pentru desăvârșirea omului. De fapt, respectarea Legii îl face pe om să rămână în alianță. În fine, legea avea și rolul de a limita neregulile, dezordinea socială, conflictul dintre propriile interese și cele ale altuia. Legea reglementa raporturile și ducea la pace cu propria persoană și la conviețuire pașnică.

Pe lângă aceste aspecte pozitive, în opinia apostolului neamurilor, Legea este imperfectă. Ea rămâne un cod exterior de norme (spune ce trebuie să faci sau să eviți) și nu poate să îl miște pe om din interior să o respecte. Această lege devine păcat și moarte, deoarece îi arată omului încălcarea normelor; îl face conștient de păcatul său conducându-l în mod inevitabil către moarte. Aceeași Lege se arată a fi doar un pedagog, care îl însoțește pe om în perioada imaturității sale, nefiind în stare să îi ofere omului statutul de fiu și moștenitor. Legea nu reprezintă situația de maturitate și perfecțiune.

Pe baza acestor considerente, Legea nu are puterea să îi ofere omului dreptatea și mântuirea (Legea însăși recunoaște propria incapacitate de a mântui. Aceeași Lege vestește mântuirea prin credință). Oricât s-ar strădui omul să caute îndreptățirea în faptele Legii, nu o va putea găsi (Paul este un exemplu: era neprihănit în respectarea normelor mozaice și totuși nu a găsit dreptatea).

Legea mozaică indică exigența de a pune în practică normele sale ca expresie a voinței divine, însă, în același timp indică și neputința fundamentală a păcătosului de a pune în aplicare în mod efectiv legea, aceasta arătând în mod evident omului falimentul său (3, 26b). Aceasta, însă, nu este doar funcția istorico-salvifică a legii înainte de Cristos, ci ea menține această funcție și pentru creștini, rămânând valabilă pentru a aminti că, în mod cert, creștinul este justificat prin credință, dar rămâne oricum întotdeauna un păcătos înaintea lui Dumnezeu. Creștinul este în același timp drept și păcătos.

Evanghelia este vestea bună care depășește faza Legii. Dumnezeu a intrat în viața omului și îl face capabil să realizeze ceea

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

ce Legea nu era în stare. Luând contact cu evanghelia, omul primește credința și Duhul, daruri cu totul superioare Legii. Sunt principii de viață în interiorul omului, făcându-l fiu și moștenitor.

Prin credință, se dobândește de asemenea libertatea adevărată, care nu este libertinism (fază deja depășită de lege) și nici dependența imatură de un cod exterior (faza legii), ci este „însănătoșire” radicală a omului dată de Dumnezeu în virtutea mântuirii realizate de Cristos, precum și reînnoirea interioară și radicală a tuturor raporturilor.

Concluzia la care ajunge Paul este aceea că omul nu poate fi justificat prin faptele Legii. Singura cale pentru a fi îndreptățit înaintea lui Dumnezeu este credința. Spre deosebire de Lege, credința nu este exterioară, ci este un principiu interior care are capacitatea de a mișca omul pentru a adera la Cristos (credința înseamnă încredere, disponibilitate, a deschide brațele pentru a-l primi pe Dumnezeu). De asemenea, credința îl pune în centru pe Dumnezeu și nu efortul omului care devine drept prin respectarea unor reguli. Credința este un principiu vital, care conduce către viață.

4.3. Raportul dintre credință și fapte?

În acest punct, ar fi oportună o scurtă reflecție despre relația dintre credință și fapte, înainte și după îndreptățire. Pentru sfântul Paul, faptele Legii nu au nicio relevanță în vederea justificării (asta și în opoziție cu unii evrei care căutau un fel de auto-justificare prin respectarea scrupuloasă a preceptelor și a riturilor). Respectarea legii pune în prim plan omul cu efortul și meritul său. Dar o bună relație cu Dumnezeu nu poate fi o cucerire personală. Nu omul este acela care înalță scara către cer, ci Dumnezeu face să coboare această scară!

Omul trebuie să se prezinte înaintea lui Dumnezeu cu mâinile goale, fără nici un merit, fără nicio pretenție (excluzând astfel și eventuala laudă a evreilor, mândri de privilegiile lor). Omul devine drept în fața lui Dumnezeu prin credința în Isus Cristos mort și înviat.

Cum se conciliază această idee a lui Paul cu afirmația din Scrisoarea lui Iacob: „creința fără fapte este moartă”. La o analiză mai atentă a textelor din Romani și Iacob se poate observa că cei doi afirmă în linie de principiu același lucru: este diferit doar limbajul, contextul și perspectiva. Iacob nu înțelege faptele în contradicție cu creința, ci vorbește de faptele ce derivă din creința (Paul se referea în mod explicit la faptele legii, nu la cele ale creinței). Mai apoi, Paul accentuează condițiile pentru a fi justificați, în timp ce Iacob are în vedere rămânerea în starea de justificați. În fine, orizontul lui Paul este cristologic, cel al lui Iacob e mai mult ecleziologic și moral.

Faptele sunt necesare după justificare? Răspunsul este: Da! (pentru a rămâne justificați și drepti e nevoie de faptele creinței).

Justificați prin creință, și nu prin fapte, vom fi totuși judecați pe baza faptelor, deoarece justificarea exclude faptele precedente, însă nu pe cele ulterioare. Dar chiar și faptele ulterioare nu pot fi considerate motiv de laudă, deoarece nu vin de la om, ci de la Duhul Sfânt care locuiește în el ca un nou principiu de acțiune. Duhul Sfânt îl inspiră pe om să trăiască viața cea nouă și să se sfințească.

Asupra acestei distincții, între faptele precedente și ulterioare justificării, a insistat timp de mai mulți ani exegetul catolic S. Lyonnet³³. El a atras atenția că în *Rom* 8, 3-4, viața etică a creștinului este prezentată ca un rod al locuirii Duhului în credincios, și nu ca o cucerire personală a omului care ar acționa independent de Dumnezeu. În acest fel, Lyonnet salvgardează afirmația protestantă a gratuității totale nu doar a justificării, ci și a mântuirii. În același timp, din punctul de vedere al părții catolice, el găsește spațiu pentru contribuția creștinului la mântuirea personală prin intermediul vieții sale etice.

Afirmațiile despre necesitatea faptelor pentru mântuire după justificare aparțin lumii catolice³⁴, însă ele sunt prezente și la

³³ S. LYONNET, *La storia della salvezza...*, op. cit.

³⁴ În ceea ce privește doctrina „meritelor”, se poate vorbi despre ele în măsura în care sunt privite ca merite ale lui Isus, legate de actul său de supunere la voința Tatălui.

Dreptatea lui Dumnezeu și credința omului în Scrisoarea către Romani

protestanți. Și unii bibliști protestanți vorbesc despre necesitatea ascultării față de viața cea nouă în Cristos inaugurată odată cu justificarea. Ascultarea, supunerea lui Cristos de pe cruce trebuie să fie trăită și de credincios după ce a fost îndreptățit. În caz contrar, pierderea mântuirii rămâne una dintre posibilități. Dreptatea comunicată creștinului de către Duhul Sfânt trebuie păstrată, concretizată și adusă la capacitatea de a da roade (*Rom 6, 19-23*). Din punct de vedere pozitiv, faptele creștinului influențează asupra mântuirii finale, întrucât ele sunt o expresie vizibilă a necesității dreptății interioare. Negativ vorbind, ele influențează mântuirea, deoarece anumite fapte pot compromite unirea cu Cristos, în afara căreia există doar judecată și condamnare.

Faptele, până la urmă, sunt exprimarea credinței încrezătoare, a unirii cu Cristos mort și înviat. Ele sunt cele ce atrag mântuirea și construiesc viața divină.

Concluzie

Dreptatea divină rămâne una dintre trăsăturile fundamentale ale identității și acțiunii lui Dumnezeu în istorie și în viața oamenilor. În ceasul eshatologic, Dumnezeu și-a arătat pe deplin dreptatea în crucea lui Cristos și în Evanghelie.

Omul are acces la dreptatea iertătoare și mântuitoare prin credință. Credința rămâne singura cale pentru a fi drept înaintea lui Dumnezeu. La botez, cel ce manifestă credința este inserat în misterul morții și învierii lui Isus, îl primește pe Duhul Sfânt ca arvună a mântuirii și începe să trăiască viața cea nouă. Dar cum trebuie să fie această credință?

Credința creștinului, ca și pentru sfântul Paul, ar trebui să fie acea atitudine fundamentală de primire a darului lui Dumnezeu, acceptarea vieții dumnezeiești în propria persoană. În raport cu Dumnezeu, să se accepte primatul său în viața proprie și să se recunoască faptul că totul este har, că Dumnezeu ne face sfinți, ne face drepti și ne mântuiește. Credința înseamnă abandonare și încredere totală în Dumnezeu.

Credința trebuie să se prezinte apoi ca întemeiere a existenței pe persoana lui Cristos; doar unirea cu el poate duce la maturitate și desăvârșire; prin el se primește filiațiunea și moștenirea. Numai mărturisind în inimă că Dumnezeu l-a înviat pe Isus din morți și proclamându-l Domn, ajungem la mântuire. Credința să fie într-adevăr un mod de a trăi în nouitatea lui Cristos.

Această credință să nu rămână doar ceva din trecut, legat de botez. Ea să se manifeste prin fapte, iar cel justificat să crească și să se maturizeze pentru a ajunge la statura și plinătatea lui Cristos Domnul și Răscumpărătorul.

La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création chez Saint Athanase d'Alexandrie

Lucian DÎNCĂ*

Abstract

In God – Father, Son and Holy Spirit – there has existed since eternity a filiation and a procession relation. Albeit the Father is the origin of divinity, the divine essence of the Son and of the Holy Spirit is not inferior to that of the Father, for they are all equal in divinity, in eternity and in glorification, and they are all con-substantial. The concept of divine correlation affirms the equality between the divine persons and their own modality of partaking in man's redemption. In God, there is communion and correlation, and each divine person is involved in accomplishing the economy of redemption. For the Patriarch of Alexandria, St. Athanasius the Great, this vision on the inter-trinitary life demonstrates the unity of God and opens for mankind the perspective of a communion with God and man's deification, by his own partaking in the inter-trinitary life.

Keywords: Correlation, Holy Trinity, economy of salvation, creation, christology, doctrine, theology, orthodoxy, arianism.

Introduction

Pour les théologiens chrétiens de l'Antiquité, la Sainte Trinité n'est pas un simple sujet d'étude parmi d'autres. En effet, lorsque les chrétiens des premiers siècles de l'Église ont voulu dire leur foi, c'est la Trinité qu'ils ont voulu confesser, comme en témoigne le *Symbole de foi* «canonisé» à Nicée, en 325. Le contenu de ce *Symbole*, c'est la foi en la Trinité, dans laquelle les Pères conciliaires placent leur confession des mystères du Christ, seconde personne de la Trinité, incarné pour nous et pour notre salut. La théologie

* Lucian DÎNCĂ este lector universitar la Universitatea din București, Facultatea de Teologie romano-catolică și asistență socială, specializat în teologie patristică la Universitatea Laval din Quebec, Canada.

trinitaire constitue, dès lors, le cœur de la réflexion christologique, visant à rendre compte de la foi de l'Église, foi héritée des Apôtres. Athanase d'Alexandrie prend bien sa place sur la scène théologique du IV^e siècle contribuant, par son sens pastoral, catéchétique et théologique, à conduire vers la cristallisation du dogme trinitaire en mettant l'accent sur la doctrine christologique. Dans cet article nous montrerons comment le Patriarche alexandrin entend défendre le mystère de la Trinité en insistant sur la corrélation des personnes divines dans l'acte créateur.

1. Le Christ, la Trinité, la Corrélation Divine

Athanase, évêque d'Alexandrie entre 328-373, a passé la majeure partie de sa vie à défendre la foi établie et signée à Nicée. Pour cela il s'est vu attribué le titre de «pilier de l'Église alexandrine», ou «champion de l'orthodoxie»¹. Sans avoir l'allure d'être un très grand théologien de la taille d'Origène ou de Grégoire de Nazianze, Athanase ne fait que reprendre à son compte toute la tradition théologique qui le précède afin de mieux exposer ses convictions théologiques et sa foi trinitaire. La corrélation divine fait partie de son vocabulaire argumentatif en faveur de la divinité des trois Personnes formant la Trinité. Arius, avant Nicée, dans sa *Profession de foi à Alexandre d'Alexandrie*, soutenait que le Fils ne peut pas être coéternel au Père, en argumentant qu'*Il n'a pas non plus l'être en même temps que le Père, comme certains le disent en parlant d'êtres relatifs*. Cette remarque d'Arius montre bien qu'au début du IV^e siècle des théologiens alexandrins se servaient de la catégorie aristotélicienne de la relation² pour démontrer la coéternité

¹ Voir *Lettre de saint Basile de Césarée*, numero 82, à Athanase d'Alexandrie.

² «Sont appelées des relatifs toutes les sortes de choses qui sont dites être elles-mêmes ce qu'elles sont de choses différentes ou bien d'une manière ou d'une autre, relativement à une chose différente. Ainsi, le majeur est dit lui-même ce qu'il est relativement à une chose différente, puisqu'on le dit majeur par rapport à quelque chose. Et le double est dit lui-même ce qu'il est dit d'une chose différente,

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

du Père et du Fils. Selon Aristote les être relatifs sont simultanés. En appliquant cette catégorie à la Trinité, Athanase peut facilement combattre la position d'Arius: si «Père» et «Fils» sont bien des noms mutuellement relatifs, alors dès qu'il y a Père il y a Fils:

Voyons ce qui est le fait du Père, afin de reconnaître si l'Image est bien la sienne. Le Père est éternel, immortel, puissant, Lumière, Roi, Tout-puissant, Dieu, Seigneur, Créateur et Ouvrier. Tout cela doit se trouver dans l'Image, pour qu'en toute vérité celui qui a vu le Fils ait vu le Père (Jn 14,9). S'il n'en est pas ainsi, mais si comme le pensent les ariens, le Fils relève du devenir et n'est pas éternel, il n'est pas cette véritable Image du Père³.

La confession de Dieu comme Père est, pour Athanase, une donnée fondamentale de la foi chrétienne. Tout le contenu des trois discours *Contra Arianos* est orienté en réponse à la doctrine arienne qui entendait le Fils étranger à la substance du Père, par conséquent non éternel et créé par le Père: *il y eut un temps où il n'existait pas, et le Père n'était pas Père avant d'avoir engendré un Fils*. Par conséquent, l'évêque alexandrin va centrer son argumentation théologique autour de ce qui était mis en cause par les ariens: génération éternelle et divinité du Fils. Il affirme que le Père et le Fils sont corrélatifs. Pour défendre la divinité du Fils il faut défendre la paternité de Dieu. L'image qu'il a de la paternité divine, et qu'il veut transmettre à ses fidèles, est celle d'un Dieu qui engendre éternellement le Fils, celui-ci étant en relation éternelle avec le Père. C'est pourquoi, il voit comme une conséquence logique le fait que nier la paternité éternelle de Dieu, c'est nier, évidemment, la filiation

puisque c'est de quelque chose qu'on le dit double. Et il en va encore de même de tous les autres cas du même genre... Sont donc des relatifs toutes les choses qui sont dites être elles-mêmes ce qu'elles sont de choses différentes ou bien, d'une manière ou d'une autre, relativement à une chose différente... Tous les relatifs se disent relativement à des réciproques», ARISTOTE, *Catégories*, 7.

³ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens*, I, 2, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours contre les ariens*, Bruxelles, Editions Lessius, 2004, 34-35.

éternelle du Fils, premier point à combattre dans la doctrine arienne. Selon Athanase, il faut à tout prix éviter de mettre Dieu au niveau de l'homme, ou d'envisager les relations en Dieu en parallèle avec les relations humaines:

Si *Dieu n'est pas comme un homme* (Nb 23, 19; Jdt 8, 16) – et il ne l'est pas ! – il ne faut pas penser de lui ce qui est le fait des hommes. Car les autres vivants et les hommes, depuis la création originelle, sont engendrés successivement les uns par les autres, et celui qui est engendré, après être né d'un père engendré, devient lui-même naturellement le père d'un autre, héritant de son père le pouvoir générateur dont il provient lui-même. C'est pourquoi, chez de tels pères il n'y a pas de père au sens propre ni de fils au sens propre; la qualité de père et de fils n'est pas chez eux quelque chose de fixe, car le même devient tour à tour fils et père, fils de celui qui l'a engendré et père de celui qui naît de lui. Mais il n'en va pas ainsi dans la divinité, car *Dieu n'est pas comme un homme*: ni le Père ne provient d'un père, et c'est pourquoi il n'engendre pas quelqu'un qui deviendra père à son tour; ni le Fils ne provient d'une émanation du Père et n'est né d'un père engendré, et c'est pourquoi il n'est pas né pour engendrer. Il en résulte que c'est dans la divinité seule que le Père est père au sens propre et que le Fils est fils au sens propre, et c'est chez eux, et chez eux seuls, qu'il existe un Père qui est toujours père et un Fils qui est toujours fils⁴.

Par de telles affirmations, Athanase entend affirmer que la paternité et la filiation sont d'abord des attributs naturels divins. Elles n'ont qu'en Dieu leur réalisation plénière et suprême. La paternité et la filiation humaines sont une imitation de la paternité et de la filiation divine et non pas l'inverse. Envisagées ainsi, les relations Père / Fils permettent à l'évêque alexandrin d'exprimer sa conviction que nous pouvons saisir quelque chose des personnes divines. Également, elles nous offrent l'occasion de saisir les propriétés de ces personnes, l'immutabilité de la Trinité, la coéternité et la

⁴ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, I, 21, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 62.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

consubstantialité de la divinité. Bien qu'il ne soit ni Père, ni inengendré, le Fils est pleinement Dieu, puisque les noms «Père» et «Fils» n'expriment pas la substance de la divinité, mais la relation réciproque entre le Père et le Fils. L'affirmation biblique *Dieu n'est pas comme un homme*, chez Athanase, signifie qu'en Dieu il n'y a pas d'accident, c'est-à-dire que la génération divine est naturelle et qu'elle n'implique ni diminution, ni imperfection, ni mutation dans la substance de Dieu. Tout ce que nous disons de Dieu, nous ne le disons pas en référence à l'homme, ni aux relations humaines, mais soit selon la substance, soit selon la relation qui est unique en Dieu. Un Père éternel doit nécessairement avoir un Fils éternel.

L'apport original d'Athanase consiste dans l'approfondissement de l'héritage théologique alexandrin dans un contexte de débat trinitaire causé par la doctrine arienne. Si innovation il y a dans sa pensée, c'est sa doctrine de la nécessité de la relation éternelle Père / Fils d'où découle l'éternité du Verbe et sa consubstantialité avec le Père. Cette pensée, à l'état encore assez embryonnaire, sera portée à sa perfection par Augustin quelques années plus tard:

Personne par conséquent ne peut dire: Pour moi, j'honorais le Père, parce que je ne connaissais pas le Fils. Si tu n'honorais pas encore le Fils, tu n'honorais pas non plus le Père. Qu'est-ce en effet qu'honorer le Père sinon proclamer qu'il a un Fils? Car c'est autre chose de te parler de Dieu en te disant qu'il est Dieu et de te parler de Dieu en te disant qu'il est Père. Lorsqu'on te parle de Dieu en te disant qu'il est Dieu, on te parle du Créateur, on te parle du Tout-Puissant, on te parle de l'Esprit souverain, éternel, invisible, immuable, mais lorsqu'on te parle de lui en te disant qu'il est Père, on ne te parle avec lui que de son Fils, car il ne peut pas être appelé Père s'il n'a pas un Fils, de même que le Fils ne peut pas être appelé ainsi s'il n'a pas de Père⁵.

⁵ AUGUSTIN d'HIPPONE, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, 19, 6, traduction par M.-F. BERROUARD, Bibliothèque augustinienne, 72, Paris, Études augustiniennes, 171.

Du point de vue de l'Écriture, Dieu est nommé souvent Père, tandis que le mot «inengendré» est extrabiblique. Par conséquent, Athanase privilégie l'autorité de la Bible pour penser la substance divine: «Père» a la primauté sur «inengendré» dans les appellations divines parce que le premier est utilisé par le Fils:

«Le Fils disait: *Je suis dans le Père et le Père est en moi (Jn 14, 10)*, et: *Qui m'a vu a vu le Père (Jn 14, 9)*, et: *Moi et le Père, nous sommes un (Jn 10, 30)*. Nulle part on ne le voit appeler le Père du nom «d'inengendré», et en nous apprenant à prier, il ne dit pas: quand vous priez, dites: *Dieu inengendré*, mais bien plutôt: «*Quand vous priez, dites: Notre Père qui es aux cieux (Mt 6, 9)*. Et il a voulu que l'essentiel de notre foi se concentrât en cela lorsqu'il a ordonné que nous soyons baptisés, non au nom de l'«Inengendré» et de l'«Engendré», ni au nom du Créateur et de la Créature, mais au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit (Mt 28, 19). Car ainsi initiés, nous qui sommes du nombre des choses faites, nous sommes faits fils et, quand nous prononçons le nom de Père, nous reconnaissons également, à partir de ce nom, celui qui est dans le Père, à savoir le Verbe⁶.

Athanase fait donc appel à quelques exemples évangéliques où Jésus appelle Dieu «Père», son but étant de nous faire comprendre que, dans la Bible, souvent Dieu est révélé comme étant *Père* et jamais *l'inengendré*. Pour notre évêque il est évident que les adversaires de la foi nicéenne ont créé un vocabulaire théologique impropre et qui touche le cœur de la foi chrétienne, de sa spiritualité, de sa prière et de son adoration. En soulignant que Dieu est inengendré, les ariens ont tendance à négliger une compréhension plus juste de Dieu comme philanthrope et sauveur de l'humanité. En effet, ce qu'Athanase reproche souvent aux ariens, c'est leur manque de sensibilité à l'égard de Dieu qui avant tout aime l'homme au point de tout faire pour l'introduire dans sa filiation grâce à la filiation unique et naturelle de son Fils.

⁶ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, I, 34, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 80.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

La dispute d'Athanase sur les relations Père/Fils, et inengendré/engendré veut souligner que dans la divinité il y a une relation en soi génératrice caractérisée par l'amour unissant le Fils au Père et faisant de lui un être divin à part entière, coéternel et coégal avec le Père. Le Père seul, entièrement parfait par nature, peut exprimer sa relation d'amour et de joie réciproque avec un sujet qui lui est également parfait, et qui peut lui offrir en retour parfaitement cet amour et cette joie. Le Fils est un tel sujet parfait. L'Alexandrin était le premier Père de l'Église à identifier l'amour comme la caractéristique et la qualité déterminative de la relation entre le Père et le Fils, une idée qui portera beaucoup de fruit dans la pensée trinitaire orientale postérieure. Notre évêque introduit sa pensée en se servant du verset johannique: «Le Père aime le Fils et lui montre toutes choses» (Jn 5, 20). Le Père, explique notre évêque, aime le Fils d'un amour parfait, et le Fils aime et honore le Père pareillement. Le Père est enchanté de se voir dans sa propre image parfaite, le Fils, et le Fils se réjouit et est enchanté de se voir dans le Père. Il n'y a rien d'intermédiaire entre le Père et le Fils:

Quand donc y aurait-il eu un moment où le Père ne se réjouissait pas? Et s'il se réjouissait depuis toujours, depuis toujours aussi était ce en qui il se réjouissait. En quoi le Père se réjouirait-il, sinon en se voyant lui-même en sa propre image, qui est son Verbe? Et s'il trouvait également ses délices parmi les fils des hommes après avoir achevé le monde, comme il est écrit dans les *Proverbes* eux-mêmes (*Pr* 8, 30-31), ce texte a une signification identique. Car le Père se délecte encore de cette manière, non par une joie qui lui serait survenue du dehors, mais en voyant ses œuvres faites selon sa propre Image, si bien que cette joie de Dieu a encore pour motif son Image. Comment, d'autre part, le Fils se réjouit-il, lui aussi, sinon en se voyant lui-même en son Père? Car cela équivaut à dire: *Celui qui m'a vu a vu le Père* (Jn 14, 9), et: *Je suis dans le Père, et le Père est en moi* (Jn 14, 10)⁷.

⁷ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, II, 82, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, *op. cit.*, 225-226.

Le Fils est donc la joie éternelle du Père, et il n'y a rien entre le Père et le Fils. Le Père se réjouit dans le Fils, et le Fils se réjouit à son tour de cette même joie. Selon Athanase, la vie divine consiste dans une pluralité et une mutualité dans laquelle il y a une richesse éternelle de jouissance et l'amour intentionnel relevant de la nature même de Dieu générateur comme Père et Fils. Par conséquent, le Fils ne peut être qu'éternellement engendré par le Père, prenant ainsi part à l'acte divin d'être ce que lui-même est: un amour générateur qui est éternellement générateur d'amour. Donc, le Fils est vraiment divin de la même façon que le Père est vraiment divin partageant ainsi pleinement les attributs divins. L'identité et l'unité de la divinité sont signifiées, dans cette réciprocité des attributs divins, dit Athanase, dans les déclarations johanniques: *Le Père et moi nous sommes un (Jn 10, 30)*; *Le Père est en moi et je suis dans le Père (Jn 10, 38)*; *Qui m'a vu a vu le Père (Jn 14, 9)*. Celui qui entend dire du Fils ce qui appartient au Père verra ainsi encore le Père dans le Fils; il verra aussi le Fils dans le Père, quand ce qui est dit du Fils sera dit aussi du Père. Le Fils est et se laisse contempler dans la divinité paternelle et la forme paternelle qui est dans le Fils fait apparaître en lui le Père, et c'est de cette manière que le Père est dans le Fils. Selon Athanase, la réalité de la relation d'origine, au terme des explications que nous venons de souligner, repose sur deux éléments essentiels, voire nécessaires: la consubstantialité divine qui assure l'unité des rapports des personnes communiant dans la même divinité et la communication de la nature divine, c'est-à-dire la génération du Fils et la procession de l'Esprit-Saint, vérifiant l'action capable de fonder la relation réelle. Cependant, ces relations réelles ne divisent pas l'essence divine, au contraire, elles doivent rendre compte du monothéisme de la foi chrétienne trinitaire. L'Alexandrin était soucieux de démontrer que la Trinité était conciliable avec l'unité de Dieu. Afin de préserver l'unité de l'essence divine, absolument identique en chaque personne de la Trinité, il avait expliqué que les personnes divines ne s'opposent pas au titre de leur

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

essence, qui est identique, mais elles se distinguent suivant la relation:

Dans les Écritures, l'Esprit n'est pas appelé Fils, mais Esprit-Saint et Esprit de Dieu; et de même que l'Esprit n'est pas appelé Fils, de même il n'est pas écrit non plus du Fils qu'il est Esprit-Saint. Est-ce que donc, parce que l'Esprit n'est pas appelé Fils et parce que l'Esprit n'est pas Fils, la foi est en désaccord avec la vérité? À Dieu ne plaise ! Mais bien plutôt chacune des désignations a sa signification propre. En effet, le Fils est le propre rejeton de la substance et de la nature du Père, et c'est cela que (ce nom) indique; et l'Esprit, qui est dit (Esprit) de Dieu et qui est en lui, n'est étranger ni à la nature du Fils ni à la divinité du Père. C'est pour cela, en effet, que dans la Trinité, dans le Père et dans le Fils et dans l'Esprit lui-même, il n'y a qu'une divinité, et que, dans la Trinité elle-même, unique est le baptême et unique est la foi⁸.

En Dieu, la relation revêt un mode d'être substantiel de la divinité. Elle n'infère pas, mais elle est ce que Dieu est. Son existence est celle de l'être incompréhensible qui est Dieu lui-même. De ce point de vue là, la relation trinitaire s'identifie à un absolu en Dieu, identification qui soulève le problème de l'incompréhension d'une telle relation pour notre intelligence. Si nous ne faisons pas appel à la notion de la transcendance divine, nous ne pourrions jamais ni saisir, ni au moins imaginer une telle relation en Dieu. La foi chrétienne reconnaît la paternité en Dieu. Cependant, la paternité ne détermine pas l'essence divine, mais elle consiste dans le rapport du Père au Fils. Sous l'aspect de son être, la paternité est identique à l'essence ou à la substance même de Dieu: le Père est Dieu. Ainsi, Athanase entend rendre compte de la divinité du Fils dans sa relation éternelle avec le Père. Par conséquent, notre évêque croit avoir résolu l'unité de l'essence divine et la distinction des trois personnes. Dans la doctrine des relations divines se trouvent réunis

⁸ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Ad Serapionem*, IV, 3, traduction par JOSEPH LEBON, (Sources chrétiennes, 15), Paris, Cerf, 1947, 178-179.

l'aspect de l'unité divine et l'aspect de la distinction des personnes: la paternité n'est pas la filiation. L'opposition des relations d'origine inclut donc une distinction réelle. Plus tard, Basile ajoutera que, sous l'aspect de la substance divine, il n'y a aucune contrariété entre le Père et le Fils, mais «en tant qu'engendré et inengendré on les considère sous l'aspect de leur opposition»⁹. Ce vocabulaire deviendra commun chez les théologiens post athanasiens.

2. Corrélacion divine et acte créateur

Pour une meilleure compréhension de la Trinité, Athanase a compris qu'il ne faut pas négliger la corrélation divine dans l'acte créateur. Bien qu'habituellement l'œuvre créatrice soit accordée à Dieu le Père, l'œuvre de la rédemption à Dieu le Fils et l'œuvre de la sanctification à Dieu l'Esprit-Saint, l'évêque alexandrin veut maintenir un équilibre doctrinal trinitaire lorsqu'il parle de l'économie divine en faveur de l'homme. Ainsi, nous constatons que, très tôt, la théologie chrétienne a cherché à établir et à maintenir la suprématie de Dieu par des moyens adaptés aux fidèles vivant dans des milieux philosophiques grecs. C'est également le souci constant de l'évêque Athanase. Tous ses écrits sont marqués par l'unicité de la pensée trinitaire.

La création, la rédemption et la sanctification sont l'œuvre commune du Dieu Unique et Trine. Il y a une divinité éternelle dans la Trinité, par conséquent il y a une gloire unique de la Trinité. Dans l'onto-théologie traditionnelle, Dieu est l'Être premier, immuable, soustrait au devenir et inconnaissable en lui-même. Tout en étant présent à sa création, il ne pénètre pas en elle, il reste extérieur au tout. Dieu agit par sa puissance créatrice. Les théologiens et les philosophes parlent de «création continuée», mais l'essence divine n'est pas impliquée dans l'acte créateur¹⁰. Dans son traité *Sur l'incarnation du*

⁹ Voir BASILE de CÉSARÉE, *Contre Eunome* II, 28, traduction par BERNARD SESBOUE, (Sources chrétiennes, 305), Paris, Cerf, 1983, 108 et 120-121.

¹⁰ Ontologie et théologie dénomment deux orientations de la métaphysique, dont la possibilité émerge dès l'invention aristotélicienne de la «philosophie première»,

La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création chez Saint Athanase d'Alexandrie

Verbe, Athanase montre le Verbe de Dieu à la fois présent dans toute la création et extérieur à elle selon la substance:

Présent dans toute la création, il [le Verbe] reste extérieur à tout par son essence, mais il est en tout par ses puissances, ordonnant toutes choses et développant partout vers toutes choses sa providence, vivifiant un chacun et tous les êtres à la fois, contenant l'univers sans être contenu par lui, mais demeurant en son seul Père tout entier et à tous égards. De même, étant dans le corps humain et lui donnant la vie, il donnait également la vie à tous les êtres, il était en tous et il était en dehors de tous; se faisant connaître à partir du corps grâce à ses œuvres, il ne se rendait pas moins visible par sa puissance dans l'univers¹¹.

Athanase définit une fois pour toutes le cadre conceptuel des métaphysiques théistes d'Orient et d'Occident. Si, d'un côté, Augustin et Thomas d'Aquin renforceront ce point de vue en insistant sur la transcendance divine, la vision athanasienne remportera également une victoire décisive dans l'Eglise d'Orient, grâce à Grégoire Palamas. Selon Grégoire, en effet, Dieu reste inaccessible dans son essence, mais il se communique par ses «énergies» incréées. Pour être différente de la doctrine thomiste, la théologie trinitaire palamienne s'encadre parfaitement dans son schéma conceptuel: Dieu est, par son essence, extérieur à l'univers et inaccessible à la raison humaine, l'homme n'étant qu'une partie du monde, et non pas, comme dans le néoplatonisme, à la fois un microcosme et un «petit Dieu»¹².

Souvent, dans ses confessions de foi, Athanase, en concordance avec le *Symbole de Nicée*, donne la primauté au concept de la paternité de Dieu. Pour mieux affirmer sa foi en Dieu comme

définie comme *science de l'être en tant qu'être*. ARISTOTE a pensé que cette dernière ne s'accomplissait que dans une science du divin. Voir MICHEL NODE-LANGLOIS, «Ontologie et théologie», dans: *Revue Thomiste*, 2002, 102 (2), 179-201.

¹¹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, 17, traduction par P.Th. CAMELOT, (Sources chrétiennes, 18), Paris, Cerf, 1946, 237-238.

¹² Voir J. LISON, «La doctrine trinitaire de Grégoire Palamas», dans: *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 1999, 76, 45-59.

créateur, l'Alexandrin ne peut faire autrement qu'accentuer la connaissance de Dieu comme Père. Comme nous avons tenté de le montrer précédemment, la connaissance du Père dérive de Jésus-Christ, son Fils unique, consubstantiel à lui, et Dieu se révèle lui-même à nous dans sa propre nature, tel qu'il est: Père, Fils et Esprit-Saint. C'est pourquoi, Athanase insiste fortement pour montrer qu'il doit être plus pieux et plus vrai de démontrer Dieu à partir du Fils et de l'appeler «Père» que de le nommer seulement à partir de son œuvre et le nommer «Inengendré»:

Il serait donc plus conforme à la piété et à la vérité de désigner Dieu à partir du Fils et de le dire Père, plutôt que de le nommer seulement à partir de ses œuvres et de le dire Inengendré. Car ce dernier terme connote seulement, comme je l'ai dit, tant individuellement que globalement, toutes les œuvres réalisées selon la volonté du Père par l'entremise du Verbe, tandis que le terme «Père» évoque seulement le Fils et s'arrête à lui. Autant le Verbe l'emporte sur les êtres du devenir, autant et davantage encore le fait de dire Père l'emporte sur le fait de le dire inengendré¹³.

Comme nous pouvons le constater par cette citation, pour Athanase il est évident que notre compréhension de Dieu comme Créateur doit également être référée au Fils. C'est par le Fils que le Père est éternellement Dieu Créateur et il est convenable à sa nature essentielle que Dieu soit Père et Créateur de toutes choses. Donc, pour Athanase le concept de Dieu comme créateur est complètement déterminé par la corrélation entre le Père et le Fils et par l'activité inséparable dans laquelle ils sont engagés éternellement. Depuis que le Père existe il n'a jamais été sans le Fils. Également, il affirme, contre la doctrine arienne, que si Dieu est Père et s'il existe éternellement comme Créateur de l'univers, il n'a jamais pu être séparé du Fils. Tout ce que le Père fait, le Fils le fait également parce que le

¹³ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, I, 34, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 79-80.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

Père le fait par le Fils. Par conséquent, tout ce que le Fils fait est identique avec ce que le Père fait. L'argument doctrinal de la corrélation divine dans l'acte créateur est fondamental pour le Patriarche alexandrin afin de démontrer la pertinence de l'utilisation par le *Symbole nicéen* du terme non biblique *homoousion* lorsqu'il affirme l'identité de substance du Père et du Fils. La terminologie compte beaucoup pour établir des formulations conformes à la révélation biblique sans le risque de tomber dans des positions doctrinales extrêmes.

La relation Père / Fils conduit Athanase à parler de la relation Dieu / Verbe. Dieu n'a jamais pu exister sans son Verbe, et le Verbe n'a jamais pu exister sans Dieu. Tout ce qui a été créé l'a été par Dieu à travers le Verbe, par le Verbe et dans le Verbe:

Le Verbe de Dieu n'a pas été fait à cause de nous, mais bien plutôt nous avons été faits à cause de lui et *toutes choses ont été créées en lui* (Col 1, 16). Il n'a pas été non plus fait par le Père seul parce que nous ne le pouvions pas tandis qu'il le pouvait, pour que le Père nous crée *par* lui comme à l'aide d'un instrument, à Dieu ne plaise ! Il n'en est pas ainsi ! Car, même s'il avait plu à Dieu de ne pas faire les êtres du devenir, le Verbe n'en serait pas moins auprès de Dieu et le Père n'en serait pas moins en lui. Cependant, il était impossible que les créatures soient faites sans le Verbe: car ainsi ont-elles été faites *par* son entremise, et cela à juste titre. Car, puisque le Fils est le Verbe appartenant en propre, par nature, à la substance de Dieu et qu'il vient de lui et est en lui, comme il l'a dit lui-même, les choses créées ne pouvaient pas ne pas être faites *par* son entremise. Car de même que la lumière illumine tout par son rayonnement et ne pourrait rien illuminer sans ce rayonnement, de même aussi le Père, comme *par* une main¹⁴, a tout produit dans le Verbe et ne fait rien sans lui¹⁵.

¹⁴ Dieu crée par ses mains, le Fils et l'Esprit, est une idée développée par IRÉNÉE de LYON: «par le bon plaisir de Père, les mains de Dieu ont rendu l'homme vivant», *Contre les hérésies*, V, 1, 3, traduit par ADELIN ROUSSEAU, (Sources chrétiennes, 153), Paris, Cerf, 1969, 572. La réflexion sur les Écritures conduit les

Athanase s'oppose donc à la conception arienne de Dieu créateur en montrant que le monde est l'œuvre commune du Dieu Un et Trine. Le Verbe, loin d'être une créature, est créateur avec le Père et l'Esprit-Saint parce que toute la Trinité est à l'œuvre dès le commencement de la création et le sera jusqu'à son accomplissement, c'est-à-dire jusqu'à la transformation eschatologique de l'homme en Dieu, la divinisation. Bien préciser la terminologie trinitaire lorsqu'on parle de l'acte créateur de Dieu est une priorité fondamentale et d'une importance capitale pour Athanase. Oui, Dieu est inengendré, sans commencement, immuable, mais il est avant tout *Père Créateur du ciel et de la terre*¹⁶. Le cœur de la foi chrétienne est de croire non seulement en Dieu, mais en Dieu le Père, non seulement au Christ, mais au Christ comme Fils de Dieu Créateur, vrai Dieu du vrai Dieu.

3. Unité de la Trinité dans l'acte créateur

Après avoir répondu aux ariens en expliquant la préférence du *Symbole de Nicée* d'utiliser le titre Père pour nommer Dieu plutôt que le titre Inengendré, réducteur quant à une définition plus pieuse et vraie de Dieu, Athanase démontre que la Trinité ne peut être divisée. Elle a une unité fondamentale, naturelle, substantielle. Pour expliciter sa position sur ce sujet, l'évêque prend comme exemple le récit de la création afin de démontrer deux choses: d'une part, la

chrétiens au II^e siècle à distinguer la création *ex-nihilo*, origine des êtres en Dieu, de la *démiurgie*, production et organisation des êtres par Dieu. Cette réflexion insiste sur la fonction créatrice du Verbe et de la Sagesse et a pour conséquence de mettre en évidence la Sainte Trinité qui intervient dans la création: le Père, son Verbe et sa Sagesse.

¹⁵ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, II, 82, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 160-161.

¹⁶ Le *Symbole* commence par l'affirmation «Nous croyons en Dieu le Père Tout-Puissant». F.A. PASTOR «*Credo in Deum Patrem: sul primo articolo della fede*», dans *Gregorianum*, 1999, 80 (3), 469-488.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

Trinité est créée éternelle, immuable et, d'autre part, chaque personne joue un rôle précis dans l'acte créateur :

En ne séparant pas le Fils, ils [les tropiques¹⁷] sauvegardent l'unité de Dieu, ainsi en séparant l'Esprit du Verbe, ils ne sauvegardent plus l'unique divinité dans la Trinité, la divisant, y mêlant une nature étrangère et d'autre espèce et la ramenant à l'égalité avec les créatures? En outre, cette opinion ne présente plus la Trinité comme une réalité unique, mais bien comme constituée de natures au nombre de deux et différentes, à cause de la diversité de substance de l'Esprit, ainsi qu'ils se le sont imaginé... Ou bien, en effet, il n'y a pas Trinité, mais Dyade et, pour le reste, créature, ou bien, s'il y a Trinité, comme il en est en réalité, pourquoi rangent-ils avec les créatures, qui viennent après la Trinité, l'Esprit de la Trinité?¹⁸

Dans la pensée d'Athanase, les noms des personnes divines signifient la propriété de chacune au sein de la Trinité et non pas leur hiérarchie. Également, les noms signifient les rapports que chaque personne entretient avec les créatures dans la création et dans l'économie du salut: le Père est *au-dessus de tous*; le Fils est *par tous*; l'Esprit est *en tous*. Dans chaque cas, l'Alexandrin envisage donc les personnes divines sous deux aspects: leur propriété personnelle au sein de la Trinité éternelle, d'une part, ensuite leurs rapports aux créatures d'autre part. Après Irénée de Lyon, Athanase est un Père de l'Église qui associe étroitement théologie et économie. Les controverses théologiques suscitées par l'enseignement d'Arius l'ont conduit à proposer une importante réflexion critique. Il avait exclu du nom Père la génération corporelle, la différence sexuelle, la suc-

¹⁷ Athanase appelle péjorativement «tropiques» ceux qui à cause de l'usage fréquent qu'ils faisaient du mot «trope», c'est-à-dire des figures de style ou des manières de parler de certains termes bibliques afin de trouver, grâce à ce procédé d'interprétation, des arguments en faveur de leur doctrine, à savoir que l'Esprit est une créature du Fils.

¹⁸ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Ad Serapionem*, I, 2, traduction par JOSEPH LEBON, *op. cit.*, 81-82.

cession temporelle, et le changement. Le nom Père comme le mot génération doivent être saisis selon ce qui convient à la nature spirituelle de Dieu et conformément aux traits propres de Dieu: simplicité, éternité, immutabilité:

Dieu n'est pas comme nous sommes mais il est à la manière de Dieu, et il crée non pas comme les hommes créent, mais il crée à la manière de Dieu, il est clair qu'il n'engendre pas non plus comme les hommes engendrent, mais qu'il engendre à la manière de Dieu. Car ce n'est pas Dieu qui imite l'homme, mais ce sont bien plutôt les hommes qui, du fait que Dieu est proprement et seul vraiment Père de son propre Fils, ont été appelés eux aussi pères de leurs propres enfants: car *c'est de lui que toute paternité tire son nom au ciel et sur la terre (Ep 3, 15)*» (*Contra Arianos I, 23*)¹⁹.

De ce travail de purification de l'image du Père qui écarte de Dieu tout trait incompatible avec sa perfection et avec le *Symbole nicéen*, Athanase nous aide à retenir deux traits caractéristiques majeurs qui constituent les deux propriétés de la première personne de la Trinité: 1) le Père est Père éternellement grâce au Fils qu'il engendre éternellement et non pas accidentellement à la façon humaine et 2) le Père n'a pas d'origine, tandis que le Fils a son origine dans le Père. Le premier de ces traits est exprimé par la propriété personnelle et spécifique au Père, la paternité, et le second par la notion d'innascibilité, le Père est inengendré. Ces deux propriétés, aux yeux d'Athanase, signifient l'essentiel de ce que la doctrine trinitaire nicéenne place sous le mot *Père*. C'est autour d'elles que le théologien peut rassembler les nombreux aspects de la foi:

La Trinité ne relève pas du devenir, mais elle est éternelle. Il n'y a qu'une seule divinité dans la Trinité et qu'une seule gloire dans la sainte Trinité,

¹⁹ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, I, 23, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 66. Le même type d'argumentation est invoqué à plusieurs endroits dans les écrits athanasiens lorsqu'il doit parler de la paternité essentielle de Dieu, source et modèle de toute paternité humaine.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

lors même que vous osez la déchirer en des natures différentes ! Alors que le Père est éternel, vous dites du Verbe qui siège avec lui: *Il y eut un moment où il n'était pas*; alors que le Fils siège avec le Père, vous ne songez qu'à l'éloigner de lui. La Trinité est créatrice et démiurge, et vous ne craignez pas de la ravalier au rang des êtres issus du néant, et vous n'avez pas honte d'égaliser ce qui est esclave à la noblesse de la Trinité... Il fallait donc que cela fût éternellement; ou, si cela n'était pas éternellement, il faudrait que maintenant non plus la Trinité ne soit pas telle qu'elle est, mais qu'elle soit telle que vous la supposez à l'origine, en sorte que même maintenant il n'y ait pas de Trinité²⁰.

C'est dans cette perspective de la primauté de la centralité de la relation Père / Fils, et du fait que nous avons accès au Père seulement par le Fils, le Verbe fait chair, que nous pouvons donner une explication de la doctrine nicéenne et athanasienne de Dieu comme Créateur Tout-Puissant. Selon Athanase, nous ne pouvons pas comprendre la toute puissance créatrice de Dieu et l'unité de la Trinité dans l'acte de la création en des termes abstraits ou en des généralités vagues. Seulement dans la lumière de la révélation même de Dieu et du don de Jésus-Christ, son Fils, le Monogène incarné de sa propre nature par amour pour nous, et non pas seulement à partir de son œuvre de création que nous pouvons avoir une vraie connaissance de qui est Dieu et de qui nous sommes devant Dieu. Dans l'incarnation du Verbe, le Dieu trinitaire n'est pas un dogme imaginé après coup. En effet, la création de l'homme, sommet de la création, et l'incarnation, «plénitude de la création»²¹, sont deux axes révélateurs du Dieu Unique et Trine de même que l'idée d'un fondement trinitaire à l'existence, à la forme et à la signification de

²⁰ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, I, 18, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 58.

²¹ Si l'homme est le couronnement de la création, et si Dieu se fait chair en prenant la condition humaine en Jésus-Christ, alors l'incarnation est considérée, par les Pères grecs, comme la *plénitude de la création*. A. STRUKELJ, «L'incarnation, plénitude de la création», dans: *Communio*, 2003, 28 (2), 53-65.

la création est sans analogie dans l'histoire du monde. Étant donné l'unité de nature entre le Père et le Fils, il y a aussi entre eux une unité dans l'action: ce que le Père fait, le Fils le fait également, et l'œuvre que le Fils fait est vue comme étant l'œuvre du Père:

Ce que Dieu dit, il est clair que c'est par le Verbe qu'il le dit, et non par un autre. Comme le Verbe n'est pas séparé du Père ni dissemblable de la substance du Père et étranger à celle-ci, ce que le Verbe produit, ce sont les œuvres du Père, de sorte qu'il n'y a qu'une unique création, et ce que donne le Fils, c'est le don du Père. Et celui qui a vu le Fils sait que, en le voyant, ce n'est pas un ange ni absolument aucune des créatures, mais le Père lui-même qu'il a vu (Jn 14, 9); et celui qui entend le Verbe sait qu'il entend le Père, tout comme celui qui est rendu resplendissant par le rayonnement sait qu'il est illuminé par le soleil²².

Donc, selon Athanase, et en conformité avec la doctrine des Pères nicéens, notre compréhension de l'unité de la Trinité dans l'acte créateur doit avoir son centre dans la manifestation de Dieu en Jésus-Christ comme Père, son Père uniquement et notre Père par la grâce de l'adoption filiale dans le Christ. Notre évêque nous fait comprendre cette réalité que nous acceptons en donnant notre adhésion de foi, en nous expliquant la double mais indivisible voie: d'une part en Dieu il y a une unique substance et, d'autre part, en Dieu il y a trois subsistants distincts, Père, Fils, Esprit. Le Patriarche alexandrin va encore plus loin dans ses explications, en montrant que Dieu le Père est l'Être Tout-Puissant suprême, incréé, auto-suffisant, parfait en tout, la source transcendante, le principe et l'auteur de tous les autres êtres. Pour Athanase, le nom Dieu Père n'est pas la dénomination d'une quelconque qualité de Dieu, mais Père signifie son essence même. Cela ne veut pas dire que Dieu est Père des êtres créés de la même façon qu'il est le Père du Fils éternel. Athanase fait ici allusion à Dieu Père engendrant éternellement le

²² ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, III, 14, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 247.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

Fils de sa propre substance et créateur des êtres humains à l'image du Fils. Par conséquent, le Fils n'est pas une créature comme les autres créatures²³, mais il est engendré éternellement par le Père et participe avec lui à l'acte créateur. Dieu est par essence «productif et créateur», en tant que Dieu, et la création est digne de lui. C'est pourquoi Athanase insiste, dans une polémique théologique, pour dire que tous ceux qui nient que le Dieu tout puissant soit Père ne peuvent pas croire en lui comme Créateur. Si Dieu est sans le Monogène, alors il est sans action parce que le Fils est son Monogène par lequel il a tout créé:

Car ce n'est pas comme indigent, mais comme Père, que Dieu a fondé la terre par sa Sagesse, qu'il a fait toutes choses par le Verbe issu de lui et qu'il confirme le bain sacré en son Fils. Car là où est le Père, là est le Fils, comme là où est la lumière, là est le rayonnement. Et comme ce que réalise le Père, il le réalise par le Fils et que le Seigneur dit lui-même: *Ce que je vois faire à mon Père, je le fais moi aussi* (Jn 5, 9), ainsi dans la collation du baptême, celui que baptise le Père, le Fils le baptise aussi, et celui que baptise le Fils, l'Esprit le rend parfait²⁴.

C'est un principe fondamental pour Athanase que, depuis toujours, la substance du Fils est propre à la substance du Père, et ils sont un dans la propriété et la particularité de nature et dans l'identité d'une seule divinité: tout ce qui est dit du Père est dit également

²³ ARIUS écrivant à ALEXANDRE d'ALEXANDRIE pour justifier sa position théologique range le Fils parmi les créatures tout en affirmant que «le Fils, engendré par le Père en dehors du temps et créé et fondé avant les siècles, n'étant pas avant d'avoir été engendré, mais engendré en dehors du temps avant toutes choses, il a reçu le jour, seul, du Père, car il n'est pas éternel, ni coéternel, ni co-engendré avec le Père et il n'a pas l'être en même temps que le Père». Voir tout particulièrement R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Michigan / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Compagny Grands Rapids, 2001, 181-215 et CHARLES KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris, Cerf, 1990, 96-100.

²⁴ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les ariens*, I, 23, traduction par ADELIN ROUSSEAU, *Les trois discours*, op. cit., 174.

du Fils, excepté Père. Si le Fils a tout ce que le Père a et effectivement le Père a tout, si le Fils est pleinement Dieu, alors nous sommes en droit d'affirmer qu'il est aussi origine ou principe des êtres créés avec le Père. Certainement, Athanase sait qu'il ne peut pas y avoir deux ou trois principes comme il ne peut pas y avoir deux ou trois Pères ou Êtres Suprêmes²⁵. Ce que notre évêque veut transmettre à ses fidèles, en voulant les garder à l'abri de la doctrine arienne, est que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont indivisiblement un, coexistant éternellement l'un dans l'autre et créant toutes choses comme bienheureuse et sainte Trinité: *une divinité et un Principe*²⁶. Ceci dit, notre évêque affirme sans conteste la tri-unité de Dieu, l'indivisible Trinité, qui est l'unique Principe de toutes choses comme il ressort du texte qui suit:

Il y a donc une Trinité sainte et parfaite, reconnue comme Dieu dans le Père et le Fils et l'Esprit-Saint; elle ne comprend rien d'étranger, rien que lui soit mêlé de l'extérieur; elle n'est pas constituée de créateur et de créé, mais elle est tout entière vertu créatrice et productrice; elle est semblable à elle-même, indivisible par sa nature, et unique est son efficence. En effet, le Père fait toutes choses par le Verbe dans l'Esprit, et c'est ainsi que l'unité de la sainte Trinité est sauvegardée²⁷.

Comme nous pouvons le constater à partir de ce texte, dans la pensée d'Athanase, l'être unique de Dieu est parfait et complet non seulement dans le Père seul mais aussi dans le Fils et dans l'Esprit-Saint partageant la même et unique substance de la divinité. Chaque

²⁵ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens* III, 15: «En effet, comme le montre l'exemple de la lumière, nous n'introduisons pas trois Principes ou trois Pères», 247. Voir aussi *Lettres à Sérapion* I, 28.

²⁶ La même expression, pour signifier l'unicité de Dieu dans la Trinité des personnes et dans l'unité d'action de la divinité dans l'acte créateur, se retrouve dans plusieurs passages athanasiens, par exemple: *Lettres aux Antiochiens*, 5, 6-11; *Contre les Ariens* II, 33; III, 1 et 15; *Lettre aux Africains*, 11.

²⁷ ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Ad Serapionem*, I, 28, traduction par JOSEPH LEBON, *op. cit.*, 134-135.

*La doctrine de la corrélation trinitaire dans la création
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

personne divine est Dieu parfaitement et ensemble elles ne sont qu'un seul et unique Dieu éternel. C'est dans ce sens que l'évêque invite les adversaires de la divinité du Christ à comprendre la distinction et les particularités dans l'acte créateur du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Jamais l'un n'agit sans l'autre, c'est pourquoi le Père est dans le Fils, le Fils dans le Père, et l'Esprit-Saint dans le Père et dans le Fils. Athanase nous conduit à comprendre qu'à travers la Trinité nous croyons en l'unité d'action dans l'acte créateur de Dieu, mais aussi que la distinction des personnes, bien réelle à l'intérieur de la divinité, ne signifie pas trois divinités organisées hiérarchiquement ou trois Principes pour la création. L'Église chrétienne doit confesser l'unité de Dieu dans la Trinité.

Conclusions

L'ensemble de l'œuvre athanasienne est dominé par l'idée d'un christocentrisme trinitaire, c'est à dire le Christ est l'unique révélateur du mystère de Dieu, Un en son essence et Trine en ses hypostases. Le Christ, vrai Dieu, consubstantiel au Père, et vrai homme, consubstantiel aux hommes, ouvre une nouvelle et irréversible relation de Dieu avec l'histoire entière de l'humanité. À chaque moment de l'histoire humaine, l'activité de Dieu est attribuée à une des personnes divines sans pour autant isoler l'agir d'une personne des deux autres.

Dieu est Père, Fils et Esprit-Saint en relation éternelle de filiation et de procession. Le Père lui-même compte, dans l'œuvre de la création, sur son accomplissement par le Fils et l'Esprit qui glorifieront le Père comme créateur du monde dans l'eschatologie future, dans le Royaume. L'Esprit n'accomplit pas le travail de la rédemption en se glorifiant lui-même, mais en glorifiant le Père et le Fils dans leur mutuelle et complémentaire relation éternelle. Donc, la divinité des trois personnes ne dérive pas d'une source ontologique commune, mais consiste dans leur auto-dévouement de l'un envers l'autre en vue du dessein économique du salut de l'homme.

Lucian DÎNCĂ

Pour Athanase, cette conception de la vie trinitaire rend possible l'unité de Dieu dont l'activité corrélationnelle ouvre l'être humain à une existence accomplie, en l'introduisant dans la vie intra-trinitaire.

When Is Love Right? Justice as Form of Love

Wilhelm DANCĂ*

Abstract

This paper is focused on the relationships between love and justice, from an ethical and religious point of view. The starting point is how to understand and to practice the Christian love within a secular or post-secular society which is marked by disjunction, relativism or an attitude of indifference regarding the religious values. Based on the writings of St Thomas of Aquinas, this article first describes the different forms of love, respectively of justice, and then sustains that by means of justice even the post-secular human being could share the values of the kingdom of God. So, after the philosophical and theological analysis of the meanings that have love and justice according to some recent Christian thinkers as J.-M. Aubert, K. Demmer, U. Kuhn, it passes to the dialectical relationships between love and justice and concludes that justice is the road connecting the two worlds to whom a Christian belongs, church and post-secular society, kingdom of man and kingdom of God. In conclusion the article plays for a world in which secular and religious peoples could live together as much as they practice justice as a form of love.

Key words: love, justice, post-secular society, Thomas of Aquinas.

In choosing the title of this article I was inspired by a certain confrontation between love and justice that occurred in Rome (Italy), on the tragic occasion of the assassination attempt that took place on 13th May 1981, the victim of which was none other than Pope John Paul II. Several days later – as we all recall – on 17th May, the Vatican Radio was broadcasting for the faithful gathered in

* Professor at the University of Bucharest.

St. Peter's Square the recorded voice of the Pope, exhausted, slow, yet clear: "I pray for the brother who shot me, and whom I have completely forgiven." Many were expecting that the Italian Justice would be sensitive to the forgiving words uttered by the very victim of the attempt. However, seventy days later, Mehmet Ali Ağca was sentenced to life imprisonment. As if uncomfortable about this ruling, John Paul II visited Ali Ağca in prison on 27th December 1983. Urged by the journalists to reveal what had they been talking in his prison cell for 21 minutes, the Pontiff replied: "I spoke to him as to a brother whom I have forgiven and who enjoys my confidence." Calling to mind these events, I was left with the impression love had failed to be right, in a sense that it had failed to be efficient enough or that it hadn't been able to overcome justice. And yet, love refused to be defeated by justice, and in February 1987, John Paul II received in an audience Ali Ağca's mother and brother, who pleaded with him for assistance regarding Ali's pardon. Afterwards, Ali Ağca himself repeated the same gesture, first in 1996 and then in 1999, when he *humbly* begged the Pope that, by *an act of mercy*, he should intercede with the Italian authorities in view of their approving the petition requesting his pardon. This did eventually happen on 13th June 2000, when the Italian President, Carlo Azeglio Ciampi, granted him the pardon.¹

Considering this case from a distance, we could be tempted to say that, for the beginning, justice was right, although love was present there too, and that eventually love became right, although there was no injustice whatsoever. For better comprehending this dialectic relationship between love and justice, I should make reference to a classical Christian thinker – namely to St. Thomas Aquinas – mentioning, however, that these two terms have since lost

¹ Cf. L. ACCATTOLI, *Karol Wojtyła. Omul sfârșitului de mileniu* (1998), trans. Laszlo Alexandru, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca 1999, 133-146. After returning to Turkey, he was convicted to another ten years in prison for different crimes. Since January 2010, Ali Ağca is free.

When Is Love Right? Justice as Form of Love

most of the religious and spiritual dimension which they used to enjoy throughout the Middle Ages. There are voices who even claim that the secularisation of moral virtues, and especially that of justice, proved beneficial, i.e. it rendered possible a certain enrichment of the ethic and juridical thinking.²

In this paper, I intend to assess the relationship between love and justice, from an ethical and religious perspective. After describing the moral and spiritual content of these two concepts, I will pass on to demonstrate that the secular or post-secular man can still be integrated in the spiritual dimension of God's Kingdom, as long as he lives and promotes the virtue of justice. In their attempt to impartially exercise the act of justice, all law enforcement authorities could draw inspiration from similar past cases, and when confronted with utterly new situations, their art of administering justice should be founded on the empathy and serendipity of love.

Love

Whenever mentioning love as a theological virtue, St. Thomas employs the term *caritas*, a term that includes, or, better said, acquires a tinge of friendship (*philia*). It means more than simply borrowing the biblical term *agape* – the descendent love of God towards man –, for it implies a certain enrichment in the light of Aristotle's philosophical thought.³ Thus, theological love or *charity* means a "friendship love", where we can trace the characteristics of the divine friend, who is God himself.⁴ In the context of religious redemption, charity is the indispensable virtue (the inclination of

² J.-M. AUBERT, "Justice", in M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, SJ (ed.) *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1974, col. 1621.

³ Cf. B. MONDIN, "Carità", in B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 101-103.

⁴ THOMAS AQUINAS, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 7: "caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior."

will, the permanent inner disposition) by which man partakes in the divine nature, on the one hand, and, on the other hand, it is the very love by which God loves his own self:

As nature cannot reach those realities which constitute God's own life and beatitude, namely gazing upon the divine essence, in a similar way it cannot reach that friendship which determine friends to live together and to share everything with each other; that is why we should add charity, by which we enjoy the friendship of God, by which we love him and wish to become like him, by means of spiritual gifts, in such a degree as his friends can partake in them.⁵

Hence, charity is no natural component of the human being, but a divine gift. St. Thomas employs such terms as *caritas creata*, created love, in order to define the participation of man in the life of the Holy Spirit, who himself is the love between God the Father and God the Son.⁶

Charity dwells in the soul of man, more precisely at the level of his will. Charity perfects man's will and strengthens it to practice the love of God in a way similar to that in which God loves Himself. Nonetheless, charity is to be understood as distinct from freewill, which remains within man's will as a selective faculty. Although not entirely independent of reason, charity is not under the command of reason, either, in the same degree as the other human virtues are, for charity is solely mastered by the divine wisdom.⁷

Being above all a love of friendship with God, charity manifests itself as the primary and fundamental relation with God, and only afterwards with the other creatures, mainly with the human beings. From the perspective of all these relations which charity develops, St. Thomas includes the surrounding nature, i.e. animals and plants,

⁵ THOMAS AQUINAS, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 2, ad 4.

⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 2.

⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 1.

When Is Love Right? Justice as Form of Love

for they have been created by God, and consequently bear a resemblance of God. As they are the resemblance of God, in their own specific manner, they are loved by God; and yet, inferior creatures cannot be loved with a love of friendship:

Hence, friendship with irrational creatures is impossible, except metaphorically speaking (...) for charity is based on the fellowship of everlasting happiness, which the irrational creature cannot attain. Therefore, we cannot have the friendship of charity towards an irrational creature. Nevertheless, we can love irrational creatures out of charity, if we regard them as the good things that we desire for others, in so far, to wit, as we wish for their preservation, to God's honour and man's use; thus too does God love them out of charity.⁸

With St. Thomas the love of friendship with God is the most excellent virtue: 1) as it can be essentially predicated about God (unlike faith and hope);⁹ 2) as it is the origin of our whole soul's goodness;¹⁰ 3) as it surpasses any other virtue as efficient cause, as end and as form;¹¹ 4) as it is the primary principle of spiritual life¹² and the root of infuse virtues;¹³ 5) as it is the primary effect of the sanctifying grace.¹⁴

As about the operating range of charity, on the first place there is God, who is to be loved with a love of friendship greater than that towards our neighbour or our own selves. Then, according to the degree in which they relate to happiness, with respect to God and to

⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3.

⁹ THOMAS AQUINAS, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, expositio primae partis textus.

¹⁰ Ibidem: "Tota bonitas ipsius animae est ex caritate".

¹¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3: "et ideo dicitur caritas mater aliarum virtutum, in quantum earum actus producit ex conceptione finis, in quantum ipse finis habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus, ut dicit Philosophus (Ethic. 8, 9)."

¹² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 13, a. 2; q. 59, a. 4.

¹³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 4.

¹⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 12.

ourselves, we ought to love all those who find themselves in the immediate proximity of God, namely the righteous; and with respect to ourselves, we ought to love more those who are closer to us, such as parents and siblings. Then, the area becomes ever larger, gradually comprising all our fellowmen, our own enemies included.¹⁵

Justice

Although justice is a term which defines an ethic behaviour that is to be found in any culture and age, its concrete extensions and applications are at variance.¹⁶ With St. Thomas justice is “the firm and constant will to give any one that which belongs to him”¹⁷ or that which he deserves. Therefore, justice regulates man’s relationships with *the other*, and compels him, time and again, to respect this *otherness*, be it either a person or a community. “To give any one that which belongs to him or that which he deserves” comprises both a person’s duty in connection to the common good, and the community’s duty regarding each of its members.

From among the three forms of justice – commutative, distributive and legal – St. Thomas claims that the legal justice is the most beautiful of all moral virtues, as the common good is superior to the particular good of a certain person.¹⁸ In a very general sense, legal justice is identical with the social justice, which today is so frequently spoken about (maybe also because of its frequent absence) as it regulates the relationship between individuals and the common good. However, if we speak about the duties implied by the

¹⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, aa. 1, 2, 3, 7, 8; *In III Sententiarum*, d. 28, q. 1, aa. 5, 30; qc. 1, ad 1.

¹⁶ Cf. B. MONDIN, “Giustizia”, in B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d’Aquino*, *op. cit.*, 288-289.

¹⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1: “habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tradit”.

¹⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 12.

When Is Love Right? Justice as Form of Love

economical relations between various persons or groups, these can be restricted to the commutative justice. Finally, when the State assumes the role of an universal owner, then the social justice is represented by the distributive justice.

A special case of applying justice is justice as an attributive of God.¹⁹ Unlike Aristotle's distributive justice, with the divine distributive justice we are not dealing with achieving a proportion between gift and merit, but with an *act* by which God "imparts his gifts to everyone according to their dignity, and saves their nature according to their place and capacity".²⁰ Another aspect specific to the divine justice is its manifestation as mercy. With God, mercy is more basic than justice, for God gives those things that are due to a certain creature, not by virtue of an exigency of proportion, but out of the bounty of his own goodness.²¹ Moreover, God's justice is united with his almightiness, which manifest itself mainly by mercy and forgiveness; by forgiving and being merciful towards human beings, God allows them to partake in the infinite good, which is the highest effect of divine power.²²

Even if by comparison with human justice the divine justice seems to have been somewhat neglected,²³ St. Thomas never ignored the religious horizon from which it came and to which this virtue constantly alludes. Undoubtedly, in his discourse on justice, St. Thomas employs a style rather more philosophical than theological.

¹⁹ Cf. J.-M. AUBERT, "Justice", *art. cit.*, coll. 1633-1636.

²⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 1: "in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute". The same text also appears *tale quale* in: *In De divinis nominibus*, cap. 8, lect. 4, nr. 775.

²¹ *Ibidem*, a. 4.

²² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3, ad 3.

²³ For example in *Summa Theologiae*, II-II he treated about the human justice from q. 57 to q. 122, while about the divine justice he treated only in *Summa Theologiae*, I, q. 21.

Still he remains committed to demonstrating that man – even by attending to such natural, ordinary duties as the ones connected with justice – can grow and develop in his righteousness and thereby enter the dynamic movement of grace. From this point of view, St. Thomas is one of the Christian thinkers visibly inclined towards advocating the positive value of the secular world, which presupposes an opening towards something else, towards something more – towards the transcendent. An obvious instance of confidence in the goodness of the world is St. Thomas's vision on the dialectical relationship between love and justice, where love appears as the horizon of spiritual integration of justice.

The Dialectic of Love and Justice

The Thomist view on the relationship between love and justice is pervaded by the pre-eminence of love – as love of friendship, i.e. charity, *agape*. With St. Thomas charity is anything but an ordinary virtue, being the new life inaugurated in the world by God's love incarnated in Jesus Christ. Charity diffuses, thus, into the entire human being, renewing his way of thinking and of acting. Seen in the light of its own origins, charity is the love by which God loves Himself, love which was revealed to mankind by the grace of Christ. Charity is equally known as *the form of every virtue*, as it confers upon all other virtues the capacity of being principles of meritorious acts, namely acts which, although human, are acts specific to the adoptive children of God. In the order of redemption, charity plays a pivotal role, and so do the moral virtues, as they provide the link by which charity is able to renew the human being. Moral virtues lose nothing of their specific value when set in connection with charity, quite the contrary, charity enhances their role even more. With the assistance of charity, they better surpass the dangers and the weaknesses that derive from the frail condition of man, gaining, thus, even more efficiency. Therefore, the moral virtues – far from

When Is Love Right? Justice as Form of Love

being mere instruments of merit – prove to be true channels of charity.²⁴

Narrowing the scope of our survey by only focusing on the relationship of charity with the virtue of justice alone, we could conclude that love plays a stimulating role in achieving justice, as a requirement essential for its growth. Indeed, if love tends towards a deep encounter between persons (union by love), and if justice tends to safeguard the autonomy and freedom of persons by protecting their goods and rights, then love and justice are both indispensable to one another. According to the dialectic of otherness, respecting someone else is a token of love, and, vice versa, loving someone else is a token of respect for one's neighbour.

In a similar way, justice requires charity so as to secure its own inner actualising frame. Within the act of justice, there is an opening, a passage towards perceiving the rights of the others as if they were the rights of our own brothers. In other words, man's desire for justice finds in charity a source deeper than the mere outward obligation of giving to each one that which belongs to him or that which he deserves.

Moreover, the subjects of a relationship of justice feel the need to personalise; for if these relationships are left anonymous, they tend to highlight the otherness to such an extent that they rather become an impediment in the way of unity between human beings. This is the very meaning of an old juridical dictum: *Summum ius, summa iniuria*²⁵ – “The highest act of justice (could turn into), the most grievous injustice.” Incorporating justice into charity can be briefly summarised as: “True justice cannot exist *simpliciter*, without being indispensably orientated towards an aim that passes through charity.”²⁶ This implies

²⁴ Cf. U. KUHN, *Via caritatis*, Gottingen 1965; K. DEMMER, *Ius caritatis*, Roma 1961.

²⁵ CICERO, *De officiis*, 1, 10.

²⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 7, ad 2: “non potest esse simpliciter vera iustitia (...) si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem”.

that charity could provide justice with a certain aim and confer upon it a certain dynamic. Justice thus enriched by charity becomes open towards the spiritual growth of man and towards his unity with the others.

Justice is Between

In order to integrate justice in charity, St. Thomas distinguishes between two worlds that unite them both: the world governed by the law of God and the world governed by the natural law. The divine law is personified by Jesus Christ and is restricted to the evangelical love; the second law is to be found in the human activities which allow man to become accomplished, to enhance his qualities and to improve himself. According to the dialectic of incarnation, the human realities assumed by Christ are called upon to be transfigured and redeemed. However, it appears as necessary to identify a mediation between the divine law and the changing realities of history. The divine law is universal and, thus, void of sense as long as they are not incarnated in human realities set under the laws of history, realities which it renders purer and renewed. The mediating function between Christ's love and the human history is the *natural law*, i.e. *justice* as the main object of the natural law.

The rapid transformations that occur in today's world demand a new understanding of the mediating function held by justice. Its dialectical relationship with love proves beneficial for justice, as love – besides playing a stimulating role for justice – can also act as a guardian for it, i.e. it can protect justice against tempting external interferences and reductions. Whenever justice is overwhelmed by errors and abuses, love can assist it rising again and in acknowledging its original function, namely that of defending human freedom and, simultaneously, of creating the necessary conditions for a peaceful living.

Reverting now to the question in the title: when is love right? Considered in itself, *simpliciter*, love is the origin of all virtues and,

When Is Love Right? Justice as Form of Love

therefore, love should always be right. However, actualising love in relation with justice is a lengthy process, which requires patience and wisdom. Taken *quo ad nos*, i.e. in relation to ourselves, the love of friendship – *caritas* – comes from another world and can only be present in justice under an implicit form, namely in the shape of assuming certain essential human premises. And then, the answer should be:

Love is right, whenever justice is loved!

Etica parțialității legitime: ordinea carității în *Summa theologiae*

Tereza-Brîndușa PALADE

Abstract

The Ethics of Legitimate Partiality:
The Order of Charity in *Summa theologiae*

*The aim of this paper is to argue that St Thomas Aquinas' ordering of the duties of charity is construed according to a legitimate ethical partiality, through a rational approach focused on the divine principle of charity. According to St Thomas, natural relationships are integrated in a divinely established order of charity. Consequently, Christian charity should not be seen as an impersonal and impartial love, since charity also implies partiality, along universalism. Charity is explained in the *Summa theologiae* as a duty that corresponds to the degrees of proximity between a human being and other human or angelic beings. As a model for legitimate partiality, St Thomas derives the model of friendship (*philia*) from Aristotle's *Nicomachean Ethics*. This "partial" dimension of charity not only enriches the universalistic character of Christian love, but also adds to the Neoplatonic hierarchical ordering of rational creatures a qualitative dimension that allows choice and liberty (i.e. the liberty of love) to coexist with logos, that is with the Neoplatonic principle of ordering the cosmos. Therefore, in St Thomas' view the order of charity is not mathematic or geometric. The Angelic Doctor allows for liberty, responsible preference, and personal friendship to coexist with an order of love that is based on more "predictable" duties.*

Keywords: ethics, the order of charity, St. Thomas Aquinas, love of one's neighbour.

În dezbaterile din filosofia morală contemporană, ceea ce este numit de teologia morală creștină virtutea teologală a carității este

uneori interpretat ca o virtute imparțială și impersonală,¹ care ar trebui exercitată fără un discernământ subiectiv și fără atașamente ce exprimă valori sociale fundamentale (cum ar fi, de pildă, familia și prietenia). Porunca iubirii aproapelui ar presupune astfel o capacitate nerealistă a subiectului moral de a privi imparțial, ca pe niște ființe egale din punct de vedere moral, toate persoanele aflate în proximitatea sa. Această interpretare imparțialistă a carității a fost criticată de John Cottingham și de alți autori tocmai datorită nerealismului și caracterului său abstract, care ar exclude, printre altele, și o coerență auto-centrică a planurilor și a proiectelor de viață individuale.

Este, cu toate acestea, problematic faptul că ținta criticii parțialiste a lui Cottingham la adresa unei carități impersonale și imparțiale s-ar aplica într-adevăr carității creștine și poruncii biblice a iubirii față de aproapele. Într-un articol din *American Catholic Philosophical Quarterly*,² Joseph S. Spoerl a demonstrat deja convingător că argumentul lui Cottingham nu poate fi în nici un caz aplicat interpretării tomiste a carității din *Summa theologiae*. Dat fiind că *Summa theologiae* reprezintă unul din tratatele majore ale teologiei creștine occidentale, confirmat și reconfirmat ca o sursă doctrinară prin magisteriul Bisericii de către Leon al XIII-lea, Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea, interpretările tomiste se mențin și astăzi „în orizontul adevărului universal, obiectiv și transcendent”³ promovat de Biserică.

Este dificil, de aceea, să afirmăm că dacă Doctorul Angelic interpretează caritatea creștină într-o cheie nuanțată, care combină

¹ V. de pildă John COTTINGHAM, „Ethics and Impartiality,” *Philosophical Studies* 43 (1983): 83-88; „Partiality, Favouritism and Morality,” *The Philosophical Quarterly* 36 (1986): 357-73.

² E vorba de articolul lui Joseph S. SPOERL, „Impartiality and the Great Commandment: A Reply to John Cottingham (and Others),” *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXVIII, 2 (1994): 203-10.

³ V. IOAN PAUL al II-lea, „*Fides et ratio*. Scrisoare enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune”, traducere de Pr. Wilhelm Dancă, Presa Bună, Iași 1999, 35.

universalul cu particularul și parțialul, tradiția morală a creștinismului ar putea susține o interpretare doctrinară a poruncii iubirii aproapei insensibilă la gradul de apropiere a obiectelor carității față de subiectul moral. Există, după cum observă Spoerl reconstruind argumentația Sf. Toma din *Tratatul despre virtuțile teologale* din *Summa theologiae* II-II, o ordine legitimă a obiectelor iubirii creștine față de aproapele, care face să existe priorități și obligații mai mari față de anumite persoane decât față de altele și, de asemenea, priorități diferite în raport cu circumstanțe diferite. În virtutea acestei ordini a carității, Sf. Toma stabilește o ierarhie a priorităților între persoanele aflate în proximitatea subiectului (părinți, copii, soție, rude, binefăcători, prieteni). Această ierarhie justifică o caritate specială, dar diferențiată în raport cu îndatoririle existente față de fiecare dintre obiectele sale.

Ceea ce voi urmări să accentuez în această lucrare este că argumentul dezvoltat de Sf. Toma pentru a accentua ordinea carității susține o *parțialitate legitimă*, integrând dimensiunea personală a carității în conceptul de ordine a carității. O concluzie mai generală este aceea că parțialitatea legitimă, așa cum este ea tratată în *Summa theologiae*, adaugă o nouă dimensiune *logos*-ului neoplatonic⁴ care structurează ierarhic lumea într-o ordine și a cărei sistematizare teologică se regăsește în modelul areopagitic.

Conceptul tomist de ordine a carității (pe care îl voi asocia aici cu conceptul mai larg de ordine divină) nu trebuie privit, așadar, ca desemnând o ierarhie matematică previzibilă între creaturi, pornind de la cele superioare și ajungând până la cele inferioare. Această ordine devine mai complexă la Sf. Toma, spre deosebire de conceptualizarea ei neoplatonică, pentru că Sf. Toma consideră că harul

⁴ În acest articol voi utiliza termenul *logos* în sensul său „matematic” de principiu al ordinii cosmice, și nu în sensul său ontologic de rațiune de a fi a lucrurilor, sau în cel epistemologic de *ratio* (capacitate de cunoaștere discursivă a intelectului uman). Nu mă refer nici la *logos*-ul creștinat al cristologiei patristice, care implică, desigur, iubirea (*caritas*), fiind identificat cu persoana lui Isus Cristos.

presupune ordinea naturală, integrând-o și conducând-o la perfecțiune. Prin urmare, ordinea carității, deși este structurată de Sf. Toma în funcție de criterii teologice, nu este doar o ordine matematică, ci și una care include acele relații și legături personale care țin de ordinea naturală a creației și de registrul alegerii și al libertății – desigur, al libertății iubirii, care nu este doar o libertate subiectivă, întrucât fundamentul ei obiectiv este chiar ordinea carității.

Principiul și scopul unei ordini a carității

În *Summa theologiae* II-II, q. 26, a. 1, Sf. Toma menționează că existența unei ordini a obiectelor care trebuie iubite și ordonarea lor prin „înainte” și „după” se datorează faptului fundamental că la baza acestei ordini există un principiu prim, care este Dumnezeu. În spiritul metafizicii aristotelice, Sf. Toma identifică în acest principiu și scopul ultim către care tinde întreaga ordine a carității. Caritatea se bazează astfel pe un principiu care ordonează ierarhic obiectele iubirii, tinzând, în același timp, către un scop ultim, care este unul și același cu principiul său.

Caritatea ordonată implică, așadar, referința la principiul său prim, care este Dumnezeu. Dar esența divină este ea însăși caritate (*IIn* 4, 8), ceea ce înseamnă că nu putem privi caritatea divină doar ca pe o referință exterioară sau ca pe un model pentru caritatea omenească. De asemenea, esența divină a carității nu poate fi considerată o origine abstractă a carității omenești, încremenită rigid într-o eternitate aflată „înainte” de timpul și de istoria omenească și o finalitate a sa nedefinită – ea însoțește, hrănește și animă permanent caritatea omenească.

Așa cum observă Sf. Toma în *Summa theologiae* II-II, q. 24, a. 2 glosând pe marginea definiției carității date de Sf. Augustin în *De Doctrina Christiana* iii, 10,⁵ caritatea față de aproapele reprezintă și

⁵ „Numesc <dragoste> (*caritas*) orientarea sufletului spre bucuria de Dumnezeu pentru El însuși, iar de sine și de aproapele pentru Dumnezeu.” Cfr. AUGUSTIN, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, ediție bilingvă, trad., notă

o *participare* la caritatea divină. Caritatea imperfectă față de aproapele sau preocuparea pentru binele și fericirea acestuia poate fi integrată în circuitul carității universale, ce își are principiul și finalitatea în Binele suprem, prin bunăvoința lui Dumnezeu, care dorește *participarea* creaturii la caritatea divină. Pentru a fi însă integrabilă în acest circuit, caritatea omenească trebuie să asculte de ordinea carității, stabilită în funcție de ierarhia prescrisă de legea divină.

Docilitatea față de ordinea divină sau teologică a carității reprezintă, prin urmare, condiția necesară pentru a practica virtutea teologală a iubirii în acord cu voința lui Dumnezeu și pentru a participa la caritatea divină. Această structură inteligibilă a ordinii carității permite, se poate spune, și acordarea puterii apetitive a carității, care își are originea în sursa divină a iubirii, cu voința rațională a lui Dumnezeu, către care tinde și care este, după cum vom vedea în continuare, și obiectul ei cel mai legitim sau sinteza între dorința de a iubi și *logos*, privit ca principiu al ordinii cosmice.

Obiectul cel mai legitim al carității

Caritatea care își are principiul și finalitatea în Dumnezeu – în Dumnezeu care, conform Noului Testament, nu a ezitat să manifeste caritatea până la capăt, prin sacrificiul răscumpărător al Fiului său – este prezentată de Sf. Toma ca o iubire cu drepturi absolute și cu o legitimitate deplină. A spune că întreaga caritate omenească trebuie să tindă spre Dumnezeu ca înspre principiul fericirii, așa cum face Sf. Toma în *Summa theologiae* II-II, q. 26, a.1 și ca înspre principiul binelui, cum afirmă în *Summa theologiae* II-II, q. 26, a. 4, înseamnă că orice impuls caritabil al omului trebuie ordonat în mod conștient după voința divină, pentru a corespunde carității necondiționate a lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie să fie, de aceea, iubit ca sursa însăși a iubirii și „cauza fericirii,” cum afirmă Sf. Toma în

asupra ediției și indici de Marian Ciucă, introd., note și bibliografie de Lucia Wald (Humanitas, București 2002), 219.

Summa theologiae II-II, q. 26, a. 2. Caritatea fraternă, deși indispensabilă pentru a confirma și a manifesta iubirea față de Dumnezeu (*IIn* 4, 20-21), îi este datorată aproapelui prin aceea că acesta participă la fericirea primită de la Dumnezeu. Iubirea de Dumnezeu are, așadar, o legitimitate deplină, după cum apare și din prima poruncă a iubirii creștine: iubește-l pe Dumnezeu din toată inima ta, din tot sufletul tău și cu toate puterile tale (*Deut* 6, 5), în timp ce iubirea de aproapele are, pentru a spune astfel, o legitimitate derivată din iubirea datorată lui Dumnezeu. Aproapele este un obiect al carității datorită proximității și a participării sale (reale sau potențiale) la aceeași fericire al cărei principiu unic este Dumnezeu. Caritatea generată de sursa întregii iubiri, care este Dumnezeu, nu trebuie însă nici să excedeze, nici să egaleze iubirea de Dumnezeu.

Faptul că aproapele este vizibil, spre deosebire de Dumnezeu care este invizibil (*IIn* 4, 20) este interpretat de Sf. Toma în *Summa theologiae* II-II, q. 26, a. 2 în sensul unei urgențe a iubirii ce se cuvine manifestată față de aproapele care este imediat perceptibil de simțuri, și nu în sensul unei datorii morale disproporționate de a-l iubi pe aproapele cu o iubire mai mare decât pe Dumnezeu. Iubirea pentru aproapele îi este datorată, cum am văzut, acestuia datorită *participării* sale la bunătatea lui Dumnezeu, în timp ce lui Dumnezeu, care este esența bunătății, îi este datorată o iubire deplină care, după cum susține Sf. Toma în *Summa theologiae* II-II, q. 27, a. 6, nu trebuie să cunoască măsură.

Iubirea ordonată față de aproapele

În *Summa theologiae* II-II, q. 44, a. 7, Sf. Toma explică conținutul celei de-a doua porunci a iubirii, din *Mt* 22, 39: „iubește-ți aproapele ca pe tine însuși.” El clarifică faptul că iubirea față de „aproapele” sau față de „frate” (*IIn* 4, 21) își are modelul în iubirea (ordonată) față de sine. Aceasta înseamnă că aproapele trebuie iubit „în același mod” în care este iubită propria persoană și nu cu o iubire *egală* cu iubirea față de sine. Această explicare tomistă a poruncii

iubirii aproapelui exclude o interpretare vagă a carității, care ar omite referința primară la propria persoană, proiectând asupra creștinismului suspiciunea că ar promova o formă de anonimat moral sau o dispariție a persoanei într-o zonă indistinctă în care individul s-ar putea confunda cu alte persoane. Desigur, creștinismul susține că individul matur trebuie să-și iubească aproapele *ca pe sine însuși*, cu dăruire de sine și cu o preocupare autentică pentru binele său. Modelul iubirii față de aproapele rămâne însă, după cum specifică Doctorul Angelic, cel al iubirii față de sine – așa cum putem intui nu numai folosind etica aristotelică a prieteniei, ci și condițiile raționale pentru sănătatea psihică și pentru maturitatea relațiilor între persoane.

Sf. Toma explică porunca iubirii aproapelui în acest fel: în ce privește scopul iubirii, aproapele, la fel ca propria persoană, trebuie iubit pentru Dumnezeu, cu o iubire care devine astfel „sfântă;” în ce privește însă regula sau porunca iubirii, a-ți iubi aproapele nu înseamnă a ceda în fața dorințelor lui rele, ci a-i permite doar îndeplinirea celor bune. În al treilea rând, în ce privește motivația iubirii față de aproapele, Sf. Toma reia implicit motivația prieteniei autentice din *Etica nicomahică* VIII, 3 și exclude plăcerea sau utilitatea proprie din sfera motivațiilor juste ale iubirii, păstrând interesul pentru binele și fericirea aproapelui ca pe singura motivație a carității autentice.

A-i dori aproapelui binele include, desigur, pentru Sf. Toma, cel mai mare bine pe care îl poate atinge o ființă omenească: acela de a dobândi fericirea veșnică. În același timp, existența pe pământ presupune și o serie de alte nevoi contingente pe care caritatea trebuie să le ia în considerație. A răspunde la aceste nevoi concrete ale aproapelui este un mod de a manifesta caritatea lui Dumnezeu. Dar sunt îndatoririle de a manifesta caritatea contingentă egale față de toate ființele omenești din jur?

Deși Sf. Toma clarifică în *Summa theologiae* II-II, q. 44, a. 7 că semnificația „aproapelui” include într-adevăr toate ființele omenești,

în *Summa theologiae* II-II, q. 26 ierarhizează obligațiile de caritate față de semenii după o ordine al cărei criteriu este proximitatea. Acest criteriu respectă poruncile legii divine, după cum specifică și în *Summa theologiae* II-II, q. 44, a. 8. Legea divină care poruncește cinstirea părinților include o referință la persoanele cărora le este datorată viața și dezvoltarea personală și se referă implicit și la obligațiile părinților față de copii. Exercițierea virtuții carității cu ajutorul harului divin presupune, așadar, respectarea poruncilor legii divine. În baza acestei legi, proximitatea este criteriul care decide *proportia* cu care o persoană trebuie iubită și respectată. Acest criteriu este însă obiectiv, fiind conform cu legea divină și ordonează puterile apetitive și afectele omenești în conformitate cu voința divină. În *Summa theologiae* II-II, q. 44, a. 8, Sf. Toma conchide explicit că „iubește-ți aproapele” se aplică proporțional, în funcție de gradul de apropiere al persoanelor de subiectul moral.

Prietenia ca model al carității

Caritatea creștină este privită în primul rând ca o relație de prietenie între Dumnezeu și oameni și între oamenii care ascultă poruncile creștine. Prietenia (*philia*) este însă o relație prin excelență personală, care presupune egalitatea, respectul reciproc și dorința pentru binele celuilalt. În *Evanghelia după Sf. Ioan* sunt reproduse aceste cuvinte ale lui Isus Cristos: „Nu vă mai numesc slugi, pentru că sluga nu știe ce face stăpânul, ci v-am numit prieteni pentru că toate câte le-am auzit de la Tatăl meu vi le-am făcut cunoscute” (*In* 15, 15). În *Summa theologiae* II-I, q. 23, a. 1, după ce se referă în *sed contra* la acest pasaj iohanic, Sf. Toma demonstrează că iubirea binevoitoare are caracterul prieteniei, folosind conceptul aristotelic de *philia* din *Etica nicomahică* VIII, 3. Aristotel explică în *Etica nicomahică* VIII, 2 distincția dintre cele trei moduri de prietenie: prietenia care dorește binele celuilalt, prietenia care urmărește plăcerea proprie și cea care urmărește folosul propriu. Dintre toate, numai prietenia benevolentă și dezinteresată poate fi calificată drept virtute.

Sf. Toma adaugă la această teorie clasică a prieteniei necesitatea ca prietenia să fie susținută printr-o relație de iubire reciprocă și prin comunicare. Dumnezeu-Tatăl, care a comunicat oamenilor iubirea sa prin Fiul său este și cel care le-a arătat prietenia sa, chemându-i la comuniunea cu Fiul său (*1Cor* 1, 9). Prin urmare, această relație de caritate bazată pe comunicarea între Dumnezeu și oameni poate fi concepută după modelul prieteniei.

Prietenia este însă, cum am specificat deja, o relație personală, care se bazează pe alegere și, deci, pe libertate. În *In* 15, 16, Isus Cristos le vorbește explicit ucenicilor despre *alegerea* (unilaterală) pe care a făcut-o constituindu-i ca pe apostolii săi. Această *alegere* vorbește despre o *preferință* divină în acordarea unei anumite misiuni (Cf. și *Mc* 3, 18), care nu ține cont de meritele sau de talentele și aptitudinile unei persoane (*Lc* 10, 21.). „Cei mici” și imaturi la care se referă Sf. Luca, indicându-i pe destinatarii privilegiați ai revelației misterelor vieții lui Isus sunt chemați și aleși de Dumnezeu-Tatăl pentru a deveni, prin Fiul său, proprii săi prieteni. Această alegere divină a apostolilor dintre „cei mici” confirmă faptul că, la fel ca orice relație personală de prietenie, virtutea teologică a iubirii include nu numai libertatea, ci și *preferința*, manifestate în mod paradigmatic de însuși Dumnezeu. Această dimensiune a libertății prieteniei divine îmbogățește, desigur, o structură previzibilă a universului, la care am putea rămâne dacă am gândi teologic ierarhiile numai în sensul logic și matematic al unei ordini stabilite în funcție de merite și de grade de perfecțiune.

În planul gândirii teologice a Sf. Toma, folosirea conceptului aristotelic de *philia* nu face decât să susțină rațional invitația la prietenia divină din *In* 15, 15. Așa cum explică Doctorul Angelic în *Summa theologiae* I, q.20, a. 2, această invitație nu poate fi adresată decât creaturilor raționale, care au capacitatea de a răspunde la prietenia divină și care pot comunica cu Dumnezeu. În *Summa theologiae* q. 20, a. 3, este folosit un citat din Sf. Augustin, din *Tract. in Joan.* CX, ce precizează că Dumnezeu își iubește creaturile raționale

mai mult decât pe cele iraționale și, dintre cele raționale, *în special* pe cele care sunt în comuniune cu Fiul său unic. În *Summa theologiae* I, q. 20, a. 2, această participare a ființelor raționale la comuniunea cu Fiul apare însă ca dependentă de voința lui Dumnezeu și de harul pe care El îl pune la dispoziția acestor ființe; prin urmare, bunătatea divină este cea care îngăduie participarea creaturilor raționale la comuniunea cu Cristos. Acordarea acestui har prin voința divină anumitor creaturi poate fi la rândul ei privită ca o expresie a unei *preferințe* divine. Deși toate creaturile omenești sunt invitate la prietenia divină, unele dintre ele sunt chemate într-un mod special să participe la această comunicare. Observăm că în mod implicit aici se operează cu o sinteză între parțialitatea aristotelică a prieteniei (*philia*) și preferințele divine exprimate nu doar în alegerea membrilor Bisericii aflați în comuniune cu Fiul, ci și, așa cum am văzut mai sus, în acordarea misiunilor apostolice. Această parțialitate nu face decât să nuanțeze universalismul iubirii creștine, ferindu-l, în orice caz, de suspiciunea că ar promova impersonalul și ar prescrie o imparțialitate abstractă.

Paralelismul între ordinea carității și ordinea divină

În *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1., Sf. Toma precizează că, în conformitate cu ordinea divină, dependența față de Dumnezeu ține de natura proprie a creaturilor sale (o terminologie, desigur, aristotelică). Acest principiu al dependenței creaturii de Dumnezeu poate fi pus în paralel cu acel principiu divin al fericirii către care tind toate eforturile omenești – în special eforturile de caritate.

Pe de altă parte, ca obiecte ale iubirii lui Dumnezeu, propria persoană și persoana aproapelui dobândesc importanță în planul universal al carității divine, care include toate creaturile. Sf. Toma valorifică aici conceptul areopagitic de ierarhie divină, pentru a arăta nu numai în ce fel este constituit universul, în raport cu gradele de perfecțiune, ci și în ce mod sunt ordonate acțiunile carității divine în raport cu o structură ierarhică. Ordinea carității omenești ascultă de

ierarhia divină, deși conceptul de ordine divină este mult mai complex decât lumea vizibilă, incluzând și ierarhiile îngerești.

Acest paralelism între ordinea divină și cea a carității nu trebuie însă înțeles într-un mod simplificat și geometric. În *Summa theologiae* II-II, q. 26, a. 7, Sf. Toma demonstrează că persoanele cele mai bune, cărora se cuvine să le dorim din caritate cea mai mare fericire în comuniune cu Dumnezeu, nu sunt totuși cele pe care se cuvine să le iubim în modul cel mai complex. Se cuvine să-i iubim în acest mod, specifică el, în primul rând pe cei care ne sunt apropiați (mai ales prin legături naturale și de sânge). Dragostea față de aceștia din urmă este în mod legitim mai mare în intensitate, presupunând și dorința ca aceștia să se bucure de cel mai mare bine și de cea mai mare fericire posibilă.

Elementul care filtrează un paralelism geometric între ordinea divină și cea a carității este, așadar, o caracteristică a iubirii pe care Sf. Toma nu o specifică, dar care este totuși evidentă: caritatea ordonată, care respectă legea divină, presupune și relația *personală* cu obiectele sale. Porunca iubirii aproapelui nu este, așadar, reductibilă la o iubire la fel de mare față de *toate* ființele superioare și la o caritate plină de atenție față de *toate* cele inferioare. Este pe deplin legitim ca ființele omenești să-și iubească mai intens, din caritate, semenii cu care au legături mai strânse – ordonate, așa cum am văzut, de planul providențial al lui Dumnezeu.

La o privire mai atentă, putem remarca, de altfel, că nici caritatea ordonată față de ființele superioare nu se cuvine să fie egală. Iubirea de îngeri nu poate fi egală în raport cu toate creaturile spirituale, fiecare om fiind în primul rând îndatorat propriului său înger păzitor. Această iubire preferențială față de îngerul propriu nu coincide, desigur, cu o înclinație, pe care am putea să o interpretăm drept egoism. E vorba și aici, la fel ca în cazul legăturilor naturale, de o *parțialitate legitimă*.

Această teză a parțialității legitime pe care o susține implicit și Joseph S. Spoerl în comentariul său este, desigur, suficientă pentru a

amenda orice calificare a poruncii iubirii aproapelui cu termenul *imparțialitate*. Dar, înaintând în profunzimea presupuzițiilor filosofice și teologice ale Sf. Toma, observăm că ea se datorează unei adaptări tomiste a ierarhiei areopagitice la principiul „harul perfecționează natura,” care permite o transfigurare prin har a ordinii create. Deși virtutea creștină a carității are o semnificație universală, ea se cuvine, așadar, exercitată respectându-se mai întâi ordinea stabilită prin legea naturală și nu urmând o ierarhie matematică abstractă, ce ar presupune imparțialitatea și „dozarea” matematică a carității în funcție de gradele de perfecțiune.

Observăm că există priorități ale ordinii carității care, deși respectă ordinea naturală, sunt conforme cu filiația divină a tuturor creaturilor. Așa este, de pildă, datoria fiecărui om de a-și iubi tatăl mai mult decât mama, decât copiii și decât soția, afirmată în *Summa theologiae* II-II, q. 26, a. 9,10,11. Tatăl este, desigur, reprezentantul pe pământ al lui Dumnezeu-Tatăl, care este, cum am văzut, obiectul cel mai legitim al carității. După cum specifică și Scriptura, „omul trebuie să-l iubească mai presus de toate pe Dumnezeu, care este Tatăl tuturor și apoi pe tatăl său” (*Ez* 44, 25).

În loc de concluzie: *logos* și *caritas* în ordinea divină a carității

Spre deosebire de frumoasa ierarhie neoplatonică a lui Dionisie pseudo-Areopagitul, bazată în multe privințe pe *logos*-ul matematic și pe o ordonare rațională a universului, ordinea tomistă a carității lasă loc pentru o anumită formă de „imprevizibilitate.” Astfel, Sf. Toma nu ordonează „matematic” îndatoririle carității, în funcție de criteriile superiorității și inferiorității, pe o scară a perfecțiunii ființelor create, ci include și criteriul proximității, care personalizează raporturile omenești, justificând și o formă de parțialitate. Această „imprevizibilitate” înseamnă că, pentru Sf. Toma, *a prefera* dragostea divină, care în *Despre numele divine* IV.12 „mișcă pe cele superioare să poarte de grijă celor inferioare și rânduieste pe cele nedesăvârșite să se întoarcă spre cele superioare,” se manifestă și ca o caritate umană personalizată

în funcție de relația specifică cu cele superioare și cu cele inferioare. Relațiile din propria familie și relațiile de prietenie sunt, astfel, partea de „impvizibil” care se manifestă ca o parțialitate legitimă, ascultând însă de legea divină și păstrând armonia și ordinea rațională a universului creat. Parțialitatea ordinii naturale este pentru Sf. Toma mai curând o dimensiune care îmbogățește ordinea neoplatonic-areopagitică a ierarhiilor ce au drept criteriu gradul de bunătate și de perfecțiune (de apropiere a creaturilor față de ființa perfectă a dumnezeirii).

Această parțialitate legitimă susținută de Sf. Toma este, cum am văzut, într-o anumită consonanță cu etica aristotelică, și mai ales cu concepția filosofului grec despre o viață bună care implică *philia* și cultivarea unor relații preferențiale cu prietenii apropiați și cu persoanele din propria familie. John Cottingham remarcă el însuși, într-un articol mai recent, că etica aristotelică a virtuții presupune o implicare profundă a persoanelor în rețele personale și civice de parțialitate.⁶ El distinge însă în continuare această parțialitate de etica universalistă a creștinismului, revelată în Noul Testament prin teologia Sf. Paul. Cottingham continuă, așadar, să plaseze în contrast etica Noului Testament și parțialitatea eticii păgâne (aristotelice) – ori, în realitate, la o lectură mai atentă a *Summei theologiae*, teologia creștină realizează o sinteză a universalismului și a parțialismului legitim, a ordinii neo-platonic-areopagitice a universului ierarhic și a preferințelor bazate pe proximitate și alegere, a *logos*-ului matematic și a *caritas*-ului. În interpretarea carității oferită de Doctorul Angelic, ordinea carității nu presupune numai legea și geometria rațională a ierarhiilor cerești, ci integrează parțialitatea și preferințele, propunând o sinteză între universalul iubirii al cărei principiu și scop este Dumnezeu și dimensiunea personală a prieteniei.

⁶ E vorba de "Partiality and the Virtues," publicat în volumul Roger CRISP, ed., *How Should One Live? Essays on the Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 1996): 57-76.

Biserica Catolică din România în anul 1948

Carmen-Elena POTRA*

Abstract

The tragedy experienced by the Catholic Church in Romania, starting in the fifth decade of the twentieth century, and the consequences of which are felt even today, requires extensive scientific research so that conclusions can put the reader in front of a clear picture of the events.

Historiography that analyzes issues of the Catholic Church in Romania during 1948-1989, pictures to the usual reader's attention the image of a totalitarian regime that oppressed the Catholic cult by decimating the bishops and arresting priests, monks, nuns and all those who declared themselves supporters and defenders of "Papal sovereignty". A further study on this topic, brings to our attention the following questions: What determined the communist regime from Bucharest to react against the Catholic Church? And: Why oppression of the Catholic Church in Romania began in 1948? The present work aims to answer these questions using primary sources discovered in the Historical National Archives in Romania and the National Council Archives for Studying the Security Archives and also to review and correct, if possible, ambiguities or inaccuracies on this subject of overwhelming emotion.

Keywords: system of popular democracy, Papal sovereignty.

Introducere

Anul 1948 a rămas în memoria colectivă a poporului român, ca anul care a schimbat radical destinul acestei națiuni. Instaurarea unui regim de așa numită „democrație populară” și implementarea politicilor și metodelor sovietice au avut consecințe din cele mai grave deoarece au dus la încălcarea flagrantă a *Declarației Univer-*

* Carmen-Elena POTRA este doctorandă, anul II, la Universitatea din București, Facultatea de Istorie.

*sale a Drepturilor Omului*¹ prin: transformarea instituțiilor fundamentale ale statului în instituții aservite noului regim, lipsite de morală și integritate; modificarea Codului Penal²; modificarea și adop-

¹ În ziua de 10 decembrie 1948, Adunarea Generală a Organizației Națiunilor Unite (O.N.U.): „Considerând că recunoașterea demnității inerente tuturor membrilor familiei umane și a drepturilor lor egale și inalienabile constituie fundamentul libertății, dreptății și păcii în lume,

Considerând că ignorarea și disprețuirea drepturilor omului au dus la acte de barbarie care revoltă conștiința omenirii și că făurirea unei lumi în care ființele umane se vor bucura de libertatea cuvântului și a convingerilor și vor fi eliberate de teamă și mizerie a fost proclamată drept cea mai înaltă aspirație a oamenilor,

Considerând că este esențial ca drepturile omului să fie ocrotite de autoritatea legii pentru ca omul să nu fie silit să recurgă, ca soluție extremă, la revoltă împotriva tiraniei și asupririi,

Considerând că este esențial a se încuraja dezvoltarea relațiilor prietenești între națiuni,

Considerând că în Cartă popoarele Națiunilor Unite au proclamat din nou credința lor în drepturile fundamentale ale omului, în demnitatea și în valoarea persoanei umane, drepturi egale pentru bărbați și femei și că au hotărât să favorizeze progresul social și îmbunătățirea condițiilor de viață în cadrul unei libertăți mai mari,

Considerând că statele membre s-au angajat să promoveze în colaborare cu Organizația Națiunilor Unite respectul universal și efectiv față de drepturile omului și libertățile fundamentale, precum și respectarea lor universală și efectivă, Considerând că o concepție comună despre aceste drepturi și libertăți este de cea mai mare importanță pentru realizarea deplină a acestui angajament,

ADUNAREA GENERALĂ proclamă

prezenta DECLARAȚIE UNIVERSALĂ A DREPTURILOR OMULUI, ca ideal comun spre care ar trebui să tindă toate popoarele și toate națiunile, pentru ca toate popoarele și toate organele societății să se străduiască, având această declarație permanent în minte, ca prin învățatură și educație să dezvolte respectul pentru aceste drepturi și libertăți și să asigure prin măsuri progresive, de ordin național și internațional, recunoașterea și aplicarea lor universală și efectivă, atât în sânul popoarelor statelor membre, cât și al celor din teritoriile aflate sub jurisdicția lor”.

- <http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/legea/declaratia-universala-a-drepturilor-omului.php>

² Publicat la 27 februarie 1948, în Monitorul Oficial (M.O.) nr. 48, în noul Cod Penal sunt introduse câteva articole, astfel încât pentru majoritatea sentințelor

Biserica Catolică din România în anul 1948

țarea noii Constituții³; restructurarea învățământului⁴; noua lege a cultelor religioase⁵; înființarea Direcției Generale a Securității Poporului⁶; arestarea preoților, episcopilor, confiscarea averilor bise-

politice se va invoca art. 209, pedeapsa cu închisoare corecțională, degradare civică, confiscarea averii pentru: propăvăduirea prin viu grai a schimbării formei democratice de guvernământ a statului; propagandă pentru răsturnarea în mod violent a ordinii sociale existente în stat, constituirea sau organizarea unor asociații secrete, folosirea mijloacelor violente pentru a produce teroare, teamă sau dezordine publică; participarea la organizații de tip fascist, politice, militare sau paramilitare; propagandă sau acțiuni în favoarea organizațiilor menționate anterior. - <http://lege5.ro/Gratuit/g42doobz/codul-penal-din-1936>

³ În 13 aprilie 1948 este adoptată noua Constituție a Republicii Populare Române, cu unanimitate de 401 voturi. Textul Constituției a fost publicat în M. O., partea I, nr. 87 bis din 13 aprilie 1948. În mod deosebit, ne interesează art. 27: „Libertatea conștiinței și libertatea religioasă sunt garantate de Stat. Cultele religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă ritualul și practica lor nu sunt contrarii Constituției, securității publice sau binelor moravuri.

Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului sub controlul Statului. Biserica ortodoxă-română este autocefală și unitară în organizarea sa.

Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase va fi reglementat prin lege”. - <http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/constitutie/constitutia-republicii-populare-romane-1948.php>

⁴ În 2 august 1948 este aprobat Decretul nr. 175 „*pentru reforma învățământului*” și publicat în M.O. nr. 177 din 3 august 1948 - <http://lege5.ro/Gratuit/g42domzq/decretul-nr-175-1948-pentru-reforma-Invatamantului>

⁵ În 4 august 1948, în M.O. nr. 178 este publicat Decretul nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase. Decretul nr. 177 a venit ca o completare a Decretului nr. 176 dn 2 august 1948 care reglementa legislația privitoare la *trecerea în proprietatea Statului a bunurilor bisericilor, congregațiilor comunităților sau particularilor, ce au servit pentru funcționarea și întreținerea instituțiilor de învățământ general, tehnic sau profesional.*

⁶ http://www.cnsas.ro/documente/acte_normative/7346_001%20fila%20007-008.pdf

La 28 august 1948, este aprobat Decretul nr. 221 emis de Prezidiul Marii Adunări Naționale a Republicii Populare Române, pentru înființarea și organizarea Direcției Generale a Securității Poporului (D.G.S.P.). Ca o consecință a metodelor

ricești, a lăcașelor de cult, desființarea ordinelor și congregațiilor bisericesti; scoaterea în afara legii a Bisericii Greco-Catolice.

Printre categoriile sociale care au avut de suferit în urma măsurilor abuzive și criminale impuse de noul regim, s-au numărat și cei care puneau credința divină mai presus de credința în regimul instaurat abuziv la București. Fie că au fost reprezentanți ai cultelor religioase sau personalități din diverse domenii de activitate, fie că au făcut parte dintr-un cult religios sau dintr-o organizație politică, toți cei care au avut ceva de spus împotriva regimului de democrație populară⁷ au fost considerați dușmani, „trădători”, și „elemente ostile”, iar „faptele” lor nu puteau rămâne nepedepsite.

Pentru cultele religioase, anul 1948 rămâne – în special pentru Biserica Greco-Catolică – anul în care acțiunile întreprinse de regimul de la București au atins dimensiuni greu de imaginat pentru oricine abordează acest subiect. Deși, 1948 este anul în care au loc schimbări majore pentru întreaga societate românească din acea

și practicilor impuse de sovietici, înființarea D.G.S.P. a avut un impact dezastruos asupra poporului român. Având ca îndatoriri *apărarea cuceririlor democratice și asigurarea securității Republicii Populare Române contra uneltirilor dușmanilor din interior și exterior* (art.2 din Decretul nr. 221), D.G.S.P. a folosit practici ilegale, metode ce încălcau flagrant drepturile și libertățile cetățenilor români, astfel încât cuvinte ca teamă, frică, prigoană au devenit nelipsite din viața celor care au încercat să se opună noului regim.

În structura sa inițială, D.G.S.P. avea în structura sa următoarele direcții: Direcția I Informații interne, Direcția a II-a Contrasabotaj, Direcția a III-a Contrainformații penitenciare, Direcția a IV-a Contrainformații militare, Direcția a V-a Cercetări penale, Direcția a VI-a Protecția ministerelor, Direcția a VII-a Tehnică, Direcția a VIII-a Cadre, Direcția a IX-a Secția politică a P.M.R., Direcția a X-a Administrativă și Contabilitate. Aceste Direcții aveau în componența lor și secții auxiliare ce se ocupau cu supravegherea și interceptarea convorbirilor telefonice, reținerea corespondenței etc. – Florin BANU, Theodor BĂRBULESCU, Camelia IVAN DUCĂ, Liviu ȚĂRANU, *Securitatea. Structuri – cadre. Obiective și metode*, vol. 1 (1948-1967), Editura Enciclopedică, București, 2006, f. X.

⁷ Regim de democrație populară a fost denumirea folosită de comuniști pentru justificarea formei de guvernare.

perioadă, în mod special m-am oprit asupra situației Bisericii Greco-Catolice, considerată a doua biserică națională din România cu un număr de credincioși ce depășea cu puțin cifra de 1.500.000.⁸

Articolul își propune să identifice principiile și motivația politicii comuniste de a lua decizii drastice împotriva cultului greco-catolic, ajungând până la desființarea cultului în decembrie 1948, folosind ca surse documentele existente în Arhivele Naționale ale României și Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității. Iată câteva din întrebările care vor fi lămurite pe parcursul acestei lucrări: De ce 1 decembrie 1948? De ce cultul greco-catolic? De ce faptele nu s-au derulat mai devreme sau mai târziu? De ce este important acest subiect?

Importanța subiectului este justificată prin faptul că trebuie să avem o imagine clară a celor întâmplate pe parcursul anilor 1948-1989 în ceea ce privește situația cultului catolic din România. Urmând tiparul sovietic, încă din ianuarie 1948 statul român comunist, prin Ministerul Cultelor, începe „lupta împotriva armatei negre a Papei”.⁹ Pe parcursul întregului an vor fi elaborate o serie de legi și decrete a căror menire a fost punerea în aplicare a măsurilor luate de sovietici împotriva Bisericii Greco-Catolice din Rusia, măsuri ce au dus la desființarea cultului atât în Uniunea Sovietică, cât și în statele comuniste vecine. Abordarea acestui subiect are ca punct de plecare, înainte de toate, evenimentele premergătoare Decretului nr. 358 din

⁸ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 013078, *Problema greco-catolică*, f. 3. Conform *Recensământului General al Populației României* din 29 decembrie 1930, Vol. II: *Neam, limbă maternă, religie*, pg. XXIV, Biserica Greco-Catolică din România avea 1.427.391 de credincioși.

⁹ Preotul Matei Boilă, fost preot greco-catolic, deținut politic, iar după 1989 senator de Cluj din partea P.N.Ț.C.D., într-un interviu acordat d-nei Lucia Hossu Longin în *Drama bisericii Greco-Catolice: O eternitate de teroare*, afirma că: „[...] un reporter de la New York Herald Tribune l-a întrebat pe Stalin, era în jurul anului 1945, se teme de vreo armată? Acesta a zis: nu mă tem de nici o armată decât de armata neagră a Papei.” - http://www.iicr.ro/pdf/ro/publicatii/drama_bisericii_greco_catolice.pdf

1 decembrie 1948 *pentru stabilirea situației de drept a fostului cult greco-catolic*, evenimente care vor explica de ce regimul de democrație populară a vizat în mod deosebit cultul greco-catolic. Așa cum se va observa din cele ce urmează, politica dusă de regimul de democrație populară împotriva Bisericii Catolice își găsește „justificarea” într-un raport realizat în anul 1948, de *Secția Relații Externe a Comitetului Central al Partidului Comunist Român (C.C. al P.C.R.)* despre *Concordatul dintre România și Statul Papal*¹⁰, unde în Capitolul I, intitulat: *Concordatul în dreptul internațional*, punctul 1: *Principii*, se specifică următoarele:

Concordatele ca pacte, tratate sau convenții internaționale, încheiate între Statul Papal și Statele suverane, au scopul de a asigura hegemonia politică a Papei, în acele țări în care Suveranitatea statului abdică, din slăbiciune, dela rostul său firesc.¹¹

Ideea de suveranitate papală (firește, în plan religios) nu poate coexista alături de noul regim de democrație populară întrucât, conform aceluiași raport, suveranitatea presupune:

1. Un teritoriu de stat; 2. O populație de Stat; 3. O organizație sau aparat de Stat, care să fie expresia forțelor politice ale populației și 4. Puterea de Stat, care se afirmă și în interior și în exterior ca suveranitate.”¹² Drept urmare: „O suveranitate care să se întemeieze pe altceva, nu există, și nu este nici cunoscută și nici recunoscută în nici un chip, nici de doctrina dreptului în general și nici în dreptul ginților/internațional/în special.

¹⁰ Concordatul dintre Statul Român și Sfântul Scaun a fost semnat la data de 10 mai 1927. Deși a fost considerat un act neconstituțional, care aducea privilegiul cultului catolic în dauna Bisericii Ortodoxe, la 12 iunie 1929 a fost publicat în M.O. nr. 126 Decretul nr. 1842/1929 privind promulgarea Legii pentru ratificarea Concordatului. – Constantin HAMANGIU, *Codul general al României*, vol. XVII, 521-526.

¹¹ A.N.I.C., Fond Documentar C.C. al P.C.R., Secția Relații Externe, Dosar nr. 8/1948, f. 2. Toate documentele citate în acest articol sunt reproduse în ortografia originală.

¹² *Ibidem*.

Biserica Catolică din România în anul 1948

Statul, reprezentantul și expresia celor trei elemente constitutive ale lui: teritoriu, populație și organizație, are suveranitate; unei altfel de organizații, de orice natură și extensiune, în alcătuirea căreia nu intră cele trei elemente de mai sus, nu i se poate zice și nu este Stat, ci orice altceva, și prin urmare, nu i se poate acorda sau recunoaște, atributul suveranității, și nici drepturile în orice fel, care decurg din acesta.¹³

Altfel spus, recunoașterea supremației papale într-o țară comunistă însemna recunoașterea slăbiciunii regimului de guvernământ. Aceste concluzii ale raportului la care am făcut referire anterior, au dus la agravarea situației Bisericii Catolice din România. Pentru justificarea actelor sale ulterioare, regimul de democrație populară a pus în funcțiune un mecanism de legi menite să ducă, în final, la oprimarea cultului greco-catolic.

Noul regim și Suveranitatea Papală

Intrarea României sub influența Moscovei după cel de-Al Doilea Război Mondial, a dus la schimbări radicale în viața economică, politică și socială a întregii societăți românești. Propulsarea comuniștilor în prim planul vieții politice aducea cu sine repercusiuni asupra tuturor celor care susținuseră, într-un fel sau altul, Mișcarea Legionară¹⁴. Acțiunile îndreptate împotriva preoților, indiferent de cultul din care făceau parte, încep după momentul 23 August 1944. Aproximarea sărbătorilor de iarnă a dus la o diminuare a arestărilor în rândul preoțimii. Trebuia să se procedeze cu grijă pentru a nu stârni indignare și revolte în rândul credincioșilor.

¹³ *Ibidem*, f. 3.

¹⁴ Denumită și *Legiunea Arhanghelul Mihail* sau *Garda de Fier*, Mișcarea Legionară „a avut drept cauze ale apariției sale crearea României Mari și modificarea condițiilor politice și economice atât interne cât și internaționale, odată cu terminarea primului război mondial.” – http://www.mișcarea-legionara.net/doc_scurtistoric.html Cu toate acestea, Mișcarea Legionară s-a făcut remarcată prin legi antisemite și asasinat împotriva evreilor, politicienilor și intelectualilor.

Instaurarea primului guvern susținut de comuniști¹⁵, aduce noi acuzații împotriva preoților: colaborare cu partidele istorice. Preoții catolici începeau să devină incozi: simpatiile față de legionari, iar apoi față de Maniu și Constantin I.C. Brătianu, la care se adăuga influența Sfântului Părinte (recunoscut ca singura autoritate supremă), duc la o primă încercare a separării Bisericii Greco-Catolice de Biserica Romano-Catolică. Prin Legea nr. 188 din 24 martie 1945

se înființa Ministerul Cultelor, ca minister independent...La 12 mai 1945 a fost adoptată Legea nr. 384 privind organizarea și funcționarea Ministerului Cultelor, care avea ca principale atribuții supravegherea și controlul cultelor și asociațiilor religioase, organizarea, administrarea și controlul învățământului religios, conservarea și restaurarea bisericilor. Structura Ministerului cuprindea o direcție generală (Culte), trei direcții (Învățământ, Administrativă, Contabilitate), trei servicii (Arhitectură, Contencios, MONT-AP). Direcția generală a Cultelor avea în subordine două direcții, una pentru cultele ortodox și greco-catolic, alta pentru cultele romano-catolic, reformat, evanghelic-luteran, unitarian, armeanogregorian, mozaic, mahomedan, baptist. De asemenea, mai avea un serviciu pentru asociații religioase și un corp de inspecție și control.¹⁶

Reacția cultului greco-catolic față de această hotărâre a Ministerului Cultelor (care, prin separarea celor două culte, încălca Concordatul cu Vaticanul) nu a întârziat să apară. În acest sens, a fost redactat un memoriu de protest, semnat de conducătorii Bisericii Catolice, și înaintat Ministrului Cultelor. În acest memoriu, se specifică faptul că:

¹⁵ După ce în ianuarie 1945, Gheorghe Gheorghiu-Dej și Ana Pauker, aflați în vizită la Moscova, primesc instrucțiuni clare din partea lui Stalin, instrucțiuni care vizau acapărarea puterii în statul român (controlul Armatei, Ministerului de Interne și al Administrației Publice), la 6 martie 1945, cu ajutorul Moscovei, este instaurat primul guvern de factură comunistă în România condus de Prim-Ministrul, Petru Groza.

¹⁶ <http://www.arhiveinternationale.ro/images/custom/image/serban/2014/1.foaie%20titlu%20MCA%20inv%203323.pdf>

Biserica Catolică din România în anul 1948

Biserica Catolică de ambele rituri (românesc și latinesc) din România vă roagă să binevoiți a reînființa Direcția Cultului Catolic în Ministerul pe care-l conduceți. Împărțirea credincioșilor noștri în două culte deosebite și repartizarea lor la două direcții deosebite este lipsită de temei....Biserica Catolică, la fel ca și oricare altă confesiune, se întemeiază pe dogme și nu pe rituri. Dogma fiind aceeași atât la catolicii de rit românesc (Uniții), cât și la cei de ritul latinesc este evident că nu poate fi vorba de două confesiuni, ci numai de una singură. Deci împărțirea lor la două Direcții, într-o instituție care conduce realități și nu ficțiuni, este neîntemeiată [...]¹⁷

Această primă reacție a greco-catolicilor a rămas însă fără un răspuns favorabil.

În anul 1946, se mai întâmplă un alt eveniment îndreptat împotriva Bisericii Greco-Catolice: postul de Mitropolit al Blajului rămâne vacant, iar Sfântul Scaun își manifestă preferința pentru scaunul mitropolitan în persoana Episcopului Alexandru Rusu.¹⁸ Însă, Guvernul lui Petru Groza nu acceptă această propunere (de altfel, Sfântul Scaun va recomanda pentru această funcție trei episcopi – preferat fiind însă Episcopul Rusu – dar nici unul dintre

¹⁷ Cristian VASILE, *Istoria Bisericii Greco-Catolice sub regimul communist 1945-1989. Documente și mărturii*, Editura Polirom, București, 2003, 59-60.

¹⁸ Alexandru Rusu, preot greco-catolic, a făcut parte din Partidul Național Țărănesc. La 30 ianuarie 1931 este ales Episcop de Maramureș. În 28 octombrie 1948 este arestat și dus la Dragoslavele. De aici va fi trimis la Mănăstirea Căldărușani, apoi la Penitenciarul din Sighetul Marmației, după aceea la Curtea de Argeș. În 1956 i se va fixa domiciliul obligatoriu la Mănăstirea Cocoș, județul Constanța. În 1957 este arestat și condamnat prin Sentința nr. 1202 din 3 iulie 1957 a Tribunalului Militar al Regiunii a III-a Militară Cluj, la 25 de ani de muncă silnică pentru instigare și înaltă trădare. A fost trimis la Penitenciarul din Gherla. Bolnav de tuberculoză, moare în ziua de 9 mai 1963 în Penitenciarul Gherla după o grea suferință. Va fi înmormântat în cimitirul deținuților din Gherla fără a beneficia de slujbă religioasă, conform A.C.N.S.A.S., Fond Penal P 013277, vol. 1 și 2 – *Dosar individual Alexandru Rusu și Dosar de domiciliu obligatoriu al numitului Alexandru Rusu*.

aceștia nu va fi agreat de guvern). Drept urmare, funcția rămâne vacantă.

Dar, acțiunile îndreptate împotriva Bisericii Catolice nu se opresc aici. În fond, după modelul sovietic, se dorea suprimarea autorității papale și integrarea cultului greco-catolic în rândul cultului ortodox:

Lucrurile încep să se schimbe încă din toamna anului 1946. Mulți preoți și profesori greco-catolici sunt arestați sub acuzație de ”sabotaj și reacționari”. Unii sunt ținuți închiși câteva săptămâni, alții luni de-a rândul, fără să se știe motivul pentru care erau reținuți. La Președinția Consiliului de Miniștri, la dr. Petru Groza, a ajuns știrea potrivit căreia, în alegerile din toamna anului 1946, Biserica Unită cu Roma a mers împotriva Puterii, iar ierarhii acestei biserici erau acuzați de guvernul Petru Groza că vorbesc mereu de ”ateismul rusesc”, ori de câte ori, noua putere comunistă din România, încearcă să dovedească libertatea religioasă în Rusia.¹⁹

După un plan bine stabilit²⁰, între 30 mai – 12 iunie 1947, Patriarhul Alexei I al Moscovei face o vizită în România pentru pregătirea *Congresului Ortodox* ce urma a avea loc la Moscova, în toamna anului 1947. În cadrul întrunirilor avute la Palatul Patriarhiei Ortodoxe Române, în ziua de 7 iunie 1947 (la care au participat

¹⁹ Marcel ȘTIRBAN, „Episcopul Ioan Suciu, Un martir al Bisericii și al Neamului”, în Revista *Tribuna* nr. 25 (2081) din 24-30 iunie, 1993 – <http://www.agero-stuttgart.de/REVISTAGERO/ISTORIE/Evocare%20Episcopul%20martir%A0%20Ioan%20Suciu%20de%20Maria%20Hetco.html>

²⁰ Conform unei note din 26 martie 1947, informatorul „*Viator*” înștiințează organele statului că „se afirmă în cercurile clericale și ale Patriarhiei că Patriarhul Alexei nu va mai face vizita în România, întrucât unul din motivele cele mai puternice fiind acela că la București i s’ar pregăti o manifestație ostilă. În fața acestei situații, Primul Ministru Dr. Petru Groza a început convorbiri cu mitropolitul Bălan al Ardealului. Se precizează că, în acest scop, Primul Ministru a plecat la Sibiu însoțit de pr. Liviu Stan, consilierul său. Plecarea Patriarhului Nicodim din scaun ar fi chiar o chestiune de zile”. – A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 75, *Vizita Patriarhului Alexei al Moscovei în România*, f. 303.

reprezentanții Bisericii Ortodoxe Ruse în fruntea cărora se afla Patriarhul Alexei I al Moscovei, membrii ai Sfântului Sinod al B.O.R., dar și oficialități ale statului român), se pare că Petru Groza, în cuvântarea rostită, a adus în discuție „problema catolică”, pe care Patriarhul Alexei I o considera *nespus de importantă problemă, care preocupă biserica noastră*.²¹ Pentru a întări cele afirmate, Alexei I a continuat:

Dar ce este biserica ortodoxă? Ea nu este altceva, decât o credință vie care înflorește în sufletul poporului. Noi trebuie să fim conștienți de marele adevăr că biserica ortodoxă este puternică. De aceea, unirea acestor biserici răzlețite va forma fără îndoială un front de neînving de nimeni. Și dacă toate aceste biserici vor merge pe acelaș drum și pe aceeași cale luminoasă, atunci noi vom putea zăgăzui alte pericole. Frontul acesta ortodox va avea ca scop lupta împotriva oricăror acțiuni ostile. Până acum noi nu ne dădeam seama ce mari pericole ne stau în cale. Nu înțelegeam că aceste primejdii pot provoca un nou război, poate mai mare ca cel prin care am trecut. Ceea ce ne-a vorbit d. prim ministru ne-a arătat clar că frontul ortodoxiei este o necesitate care trebuie să o realizăm.²²

Pe tot parcursul vizitei efectuate în România, Patriarhul Alexei a fost însoțit de Primul Ministru Petru Groza. Mai mult decât atât, Alexei a vizitat satul unde s-a născut Petru Groza, iar după cuvântarea rostită la casa părintească a Primului Ministru, Alexei i-a dăruit acestuia o icoană în semn de apreciere și mulțumire. De asemenea, la finalul vizitei în România, Patriarhul Alexei a ținut să trimită o telegramă Primului Ministru, în care spunea:

Părăsind prea frumoasa Dvs. țară doresc să exprim încă o dată recunoștința mea cordială Excelenței Voastre și întregului guvern pentru atenția care mi s'a arătat pretutindeni pe unde am trecut noi. Plecăm din

²¹ *Ibidem*, f. 216 bis.

²² *Ibidem*.

România ospitalieră cu cele mai plăcute amintiri. Dumnezeu să păzească România sub acoperământul îndurării sale.²³

Intrarea României sub „aripa ocrotitoare” a Moscovei fusese aproape desăvârșită. Ultimul pas ce trebuia făcut era câștigarea alegerilor din 1948. După plecarea Patriarhului Alexei, comuniștii încep să pună în aplicare planul ce avea ca scop preluarea efectivă a puterii în România.

Însă, sprijinul Moscovei și prezența Armatei Roșii pe teritoriul României nu au fost suficiente pentru propulsarea comuniștilor în prim-planul politic. Apelând la mijloace proprii: înlăturarea reprezentanților partidelor istorice și înscenarea *Procesului lui Iuliu Maniu*²⁴; abdicarea forțată a Regelui Mihai I al României și proclamarea Republicii Populare Române, comuniștii încep instaurarea „regimului de democrație populară”. Mai mult decât atât, în perioada 21-23 februarie 1948, are loc *Congresul* de la Ateneul Român, în cadrul căruia Partidul Comunist (P.C.) va fuziona cu Partidul Social-Democrat (P.S.D.). Rezultatul acestei fuziuni a dus la apariția Partidului Muncitoresc Român (P.M.R.), un partid care și-a impus rapid propriul model de organizare a societății românești. Această fuziune a avut un singur scop: înlăturarea ultimelor rămășițe ale social-democrației din România. Astfel, imediat după acest *Congres de unificare*, numeroși fruntași social-democrați independenți sunt arestați (Constantin Titel Petrescu, Iosif Jumanca, George Grigorovici,

²³ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 75, *Vizita Patriarhului Alexei al Moscovei în România*, f. 292.

²⁴ În perioada 25 octombrie - 11 noiembrie 1947, la București are loc procesul fruntașilor Partidului Național Țărănesc, acuzați de „complot contra statului”, „spionaj” și „fascism”. Partidul lui Maniu devenea, conform acuzațiilor, un „Partid de spioni”. Prin Sentința nr. 1988/11 noiembrie 1947, Tribunalul Militar al Regiunii I-a Militară, Secția I, Iuliu Maniu este condamnat la „104 ani de închisoare, plus de două ori muncă silnică pe viață”, iar Ion Mihalache la „67 de ani și o pedeapsă de temniță grea pe viață.” - http://www.procesulcomunismului.com/marturii/fonduri/ioanitoiu/maniu2/docs/maniu2p_56b.htm

Biserica Catolică din România în anul 1948

Ion Flueraș) și condamnați la ani grei de închisoare pentru „înaltă trădare”. Foștii comuniști, deveniți acum membri ai P.M.R., își atinseseră scopul. Din acest moment, imixtiunea în treburile statului devine iminentă, iar raportul de forțe devine inexistent: puterea se afla de acum în mâinile unui singur partid, ceea ce însemna instaurarea puterii totalitare în România.

Preluarea puterii de către comuniști nu s-a limitat numai la aparatul de stat. O problemă importantă a reprezentat Biserica Catolică deoarece „suveranitatea papală”, considerată „oficină imperialistă”, trebuia să fie, într-o primă fază, diminuată. O primă remarcă în acest sens este făcută în cadul Congresului P.M.R. de către Gheorghe Gheorghiu-Dej:

Frontul Democrației Populare va fi o armă de făurire a unității politico-morale a întregului popor muncitor din țara noastră. Reacțiunea nu se dă înapoi de la nici un mijloc pentru a submina această unitate. Voi da în această privință un exemplu caracteristic. O parte din credincioși aparțin în țara noastră Bisericii Catolice. Suntem nevoiți să constatăm că cercurile clerului catolic nu au o atitudine potrivită cu regimul democratic al României, cu interesele țării și ale poporului. În întreaga lume clerul catolic ascultă de ordinele Vaticanului, a cărui furibundă activitate reacționară și pro-imperialistă este bine cunoscută. Nu este admisibil ca cercurile clerului catolic să abuzeze de posibilitățile pe care le au de a-i influența pe credincioși, pentru ca, urmând directivele Vaticanului, să utilizeze biserica drept mijloc de propagandă îndreptată împotriva orânduirii democratice și menită să slăbească voința poporului de a-și apăra independența împotriva imperialiștilor străini.²⁵

Această remarcă o regăsim chiar în *Statutului Partidului Muncitoresc Român*, la capitolul *Îndatoriri*, unde membrii noii construcții politice erau „datori” să-și însușească învățătura marxist-leninistă, să păstreze „în modul cel mai strict” disciplina de partid,

²⁵ Raportul politic general făcut de tovarășul Gh. Gheorghiu-Dej la *Congresul Partidului Muncitoresc Român* din 21-23 februarie 1948, 42-43.

să ia parte activă la viața politică a Partidului și a țării... și să lupte pentru interesele clasei muncitoare și ale întregului popor muncitor, pentru întărirea Republicii Populare Române, pentru apărarea independenței naționale și suveranității Statului, împotriva uneltirilor imperialiste, împotriva reacțiunii și a exploatării capitaliste.²⁶

În martie 1948 au loc alegerile legislative, primele organizate în Republica nou înființată. Fraudarea masivă a votului a făcut ca Frontul Democrației Populare²⁷ să întrunească 90,8% din totalul voturilor „exprimate”. Au fost ultimele alegeri în cadrul cărora a fost permisă prezența a două liste electorale. Partidul Muncitoresc Român devenea astfel expresia obsesiei unanimității politice. Odată cu încheierea alegerilor, este reluat discursul anti-catolic. Noul guvern începe, pas cu pas, înlăturarea „obstacolului iminent”: suveranitatea papală. S-a trecut la organizarea unui plan ce trebuia să cuprindă acțiuni denigratoare și represive împotriva cultului catolic ce acționa „împotriva regimului de democrație populară”. Justificarea regimului a fost întărită și de caracterizarea făcută Bisericii Greco-Catolice, care

Din punct de vedere politic [...] poate fi socotită ca una din citadelele reacționarismului. Încă dela instaurarea regimului democrat din România, reprezentanții acestei biserici au avut o atitudine dârz potrivnică Guvernului, ale cărei acțiuni le-au subminat prin instigare la ură de rasă, prin agitații anti-sovietice, prin îndemn la rezistență și nesupunere față de unele măsuri cu caracter economic și social, luate de Guvern, etc.²⁸ De asemenea, Pe plan extern, biserica greco-catolică, ascultând de ordinele Vaticanului și acționând alături de biserica romano-catolică în cadrul organizației ”Acțio-Catolica” a dus aceeași propagandă de combatere a

²⁶ http://www.cnsas.ro/documente/istoria_comunism/documente_programatice/1948%20Statutul%20PMR.pdf.

²⁷ Frontul Democrației Populare (F.D.P.) a fost constituit în ședința din 27 februarie 1948 și din cadrul său făceau parte următoarele partide politice: P.M.R., Frontul Plugarilor, Partidul Național Popular și Uniunea Populară Maghiară.

²⁸ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D012245, Vol. 1 – *Acțiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă*, în anul 1948, f. 1.

Biserica Catolică din România în anul 1948

doctrinilor marxiste și de atașament servil față de reacțiunea mondială, iar pe plan intern a fost susținătoarea activă a P.N.Ț. – Maniu, ducând o politică ostilă față de regim. Astfel, cu ocazia procesului Maniu, episcopii greco-catolici au ținut o consfătuire, hotărând ca nici un preot unit, să nu vorbească în biserică despre acțiunea trădătoare a acestuia.²⁹

Drept urmare, dacă Biserica Greco-Catolică ducea o propagandă *anti-democratică împotriva regimului și a poporului român*, prin episcopii și preoții ei, prin educația propusă în școlile confesionale și prin supunerea față de Sfântul Scaun, regimul a considerat necesar să intervină și să lupte împotriva „Armatei Negre a Papei”.

În vreme ce biserica pledează pentru ceea ce este bun și moral, îndepărtând de la dreapta credință ceea ce este rău și imoral, noul regim devine adeptul ideii că nedreptatea socială trebuie acceptată și combătută prin luptă „pentru o soartă mai bună”, instituind astfel o opoziție între puterea spirituală și puterea materială. Normal, într-o astfel de teorie ar trebui să asistăm la o separare a Bisericii de stat, ceea ce nu se va întâmpla în regimul de democrație populară. Rolul Bisericii trebuia diminuat, ajungându-se la supunerea acesteia și la preluarea controlului de către organele statului nou creat. Biserica pierde poziția dominantă, devenind în perioada anilor 1948-1989 o instituție subordonată. Cu toate acestea, în practică lucrurile nu au stat chiar așa. Biserica Catolică a încercat prin toate mijloacele să-și ducă la îndeplinire misiunea, iar prețul plătit nu este deloc de neglijat: clerul catolic, în marea lui majoritate, este arestat, Biserica Catolică este deposedată de bunuri, legăturile diplomatice cu Sfântul Scaun sunt întrerupte brutal etc. Toate preceptele democrației sunt încălcate: este suprimată libertatea de exprimare, libertatea religioasă, libertatea de conștiință.

Relațiile dintre B.O.R. și Biserica Greco-Catolică în 1948

La începutul anului 1948, Biserica Ortodoxă Română (B.O.R.) se confrunta cu o situație dificilă. Patriarhul Nicodim era grav bolnav,

²⁹ *Ibidem.*

drept pentru care și-a prezentat demisia. Petru Groza l-a chemat la București pe Justinian Marina³⁰ cel care, în scurt timp, va deveni instrumentul comuniștilor împotriva Bisericii Greco-Catolice. La sfârșitul lui ianuarie 1948 încep arestările în rândul clerului ortodox în urma controlului efectuat la Mănăstirea Neamț, motivul fiind deținere de armament. În februarie, preotul C. Burducea demisionează din funcția de Ministru al Cultelor motivând că refuză să lupte împotriva catolicilor (în fapt, Burducea era prieten bun cu fostul Nunțiu Apostolic Andrea Cassulo și se afla în bune relații și cu succesorul său, Gerald Patrick O’Hara³¹). În același timp, la Palatul Patriarhal al Bisericii Ortodoxe Române, are loc Conferința Sinodală, a cărei temă a fost alegerea membrilor delegației care va reprezenta statul român la Conferința Pan-Ortodoxă de la Moscova (programată în martie 1948, la care se va discuta „problema greco-catolică”). Raporturile dintre B.O.R. și Biserica Greco-Catolică erau aproape inexistente: în afara unor felicitări cu ocazia diferitelor evenimente anuale sau religioase, nu exista o colaborare între cele două instituții. De altfel, B.O.R. nu reușise să depășească momentul semnării *Concordatului cu Statul Papal*, situându-se mereu pe poziție ostilă, considerând că cele petrecute la 10 mai 1927 n-au fost decât un act de nedreptate făcut B.O.R.

Moartea Patriarhului Nicodim Munteanu, la 27 februarie 1948, readuce în prim planul ortodoxiei românești figura lui Justinian Marina, unul dintre cei trei candidați la scaunul patriarhal.³² Dintre cei trei candidați, Mitropolitul Transilvaniei era considerat de cler ca

³⁰ Justinian Marina, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, devine locțiitor de Patriarh în februarie 1948; la 24 mai 1948 este ales Patriarh al B.O.R.

³¹ Gerald Patrick O’Hara – arhiepiscop romano-catolic, episcop de Savannah și Nunțiu Apostolic în România între 1947-1950 când, în urma procesului „Spionii Vaticanului”, va fi expulzat din România.

³² După moartea Patriarhului Nicodim, au existat trei candidaturi pentru scaunul vacant: Mitropolitul Transilvaniei, Nicolae Bălan; Mitropolitul Moldovei, Justinian Marina și Episcopul de Oradea, Nicolae Popovici.

Biserica Catolică din România în anul 1948

fiind „cel mai demn” pentru ocuparea unei asemenea funcții, însă din cauza activității politice din trecut, nu se bucura de încrederea Guvernului. În același timp, Petru Groza susținea candidatura lui Nicolae Popovici. Însă, de departe, Justinian Marina era figura agreată și susținută de comuniști. Dezbaterile ce au loc pe marginea alegerii noului Patriarh al României nu au fost lipsite de atacuri. Marina era considerat un om needucat, care din postura de Patriarh va merge în linia impusă de comuniști. Deși propus de Ana Pauker și Vasile Luca, Marina nu se bucura de încrederea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, care-l considera slab în fața clerului din cauza pregătirii teologice precare.³³ Despre posibila alegere a lui Justinian în funcția de Patriarh al României, Gala Galaction afirma:

Justinian poate că este susținut de lumea comunistă, dar este detestat și combătut de lumea superioară bisericească. Vechii arhierei nu admit cu inima ușoară ca acest preot rural, fără teologie, fără limbi străine, fără nici o carte scrisă, să ajungă stăpânul Bisericii românești.³⁴

În cele din urmă, la 25 mai 1948, Justinian Marina devine al treilea Patriarh al B.O.R. Despre alegerea lui Justinian, Galaction conchidea: „Guvernul și-a chemat cohorta și i-a dat cuvântul de ordine: votați pe Justinian. De aici încolo totul a mers de minune”.³⁵

După solemnitatea înscăunării ca Patriarh, Justinian Marina ține un prim discurs îndreptat împotriva Bisericii Greco-Catolice. În lunile ce vor urma, afirmațiile defăimătoare ale lui Justinian la adresa catolicismului vor fi susținute de Mitropolitul Nicolae Bălan care, profitând de slujbele ținute în Catedrala Ortodoxă de la Sibiu, va îndemna credincioșii greco-catolici să revină la ortodoxie.

³³ George ENACHE, Adrian Nicolae PETCU, *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964*, Editura Partener, Galați, 2009.

³⁴ Gala GALACTION, *Jurnal 1947-1952. Pagini inedite cenzurate*, Editura Vestala, 2007.

³⁵ *Ibidem*.

În februarie 1973, Ministerul de Interne prin Direcția I realizează un „Documentar”³⁶ referitor la situația cultului greco-catolic din România. Conform informațiilor, în România anulul 1948, cultul greco-catolic funcționa în șase eparhii distribuite astfel: Episcopia de la Blaj, Episcopia de la Cluj (denumită Episcopia de Cluj-Gherla), Episcopia de la Baia Mare (după semnarea *Concordatului cu Statul Papal* a luat ființă Episcopia Maramureșului, cu sediul la Baia Mare), Episcopia de la Oradea, Episcopia de la Lugoj și Vicariatul de la București. În fruntea acestor episcopii se aflau episcopii: Ioan Suciu³⁷ la Blaj, Ep. Iuliu Hossu³⁸ la Cluj, Alexandru Rusu la Baia Mare, Traian Frențiu³⁹ la

³⁶ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 013078, *Problema greco-catolică*.

³⁷ Ioan Suciu, preot greco-catolic, este numit la 6 mai 1940 Episcop auxiliar de Oradea, iar în 1947 este numit Administrator Apostolic al Arhiecezei de Alba-Iulia și Făgăraș. În 28 octombrie 1948 este arestat și dus la Dragoslavele, iar de acolo la Mănăstirea Căldărușani. „În mai 1950 a fost dus la Ministerul de Interne. În octombrie același an a fost dus la Penitenciarul din Sighetul Marmației. Acolo, datorită regimului de izolare, bolii de stomac, frigului și foamei, la 27 iunie 1953 s-a stins din viață [...]” - <http://www.bru.ro/blaj/lista-episcopilor/ps-ioan-suciu/>

³⁸ Iuliu Hossu: „Episcop greco-catolic de Gherla (din 1917) și apoi de Cluj-Gherla (din 1930), militant pentru Unire, este cel care a citit la 1 decembrie 1918 la Alba Iulia «Proclamația de Unire cu țara». Membru al Consiliului Dirigent, a făcut parte din delegația care a prezentat Hotărârea de Unire Regelui Ferdinand la București. Senator de drept în Parlamentul României. După Diktatul de la Viena, rămâne în Transilvania ocupată de horthyști, protestând în numeroase rânduri împotriva represiunii la care era supusă populația românească, dar și cea evreiască, de către autoritățile maghiare.

Arestat la 28 octombrie 1948, va rămâne privat de libertate timp de 22 de ani, trecând prin diverse închisori și locuri de domiciliu obligatoriu. Între 25 mai 1950 și 4 ianuarie 1955 a fost închis împreună cu alți 50 de preoți și episcopi greco și romano-catolici în penitenciarul Sighet. I s-a stabilit apoi domiciliu obligatoriu pe termen nelimitat, întâi la mănăstirea Ciorogârla, apoi la mănăstirea Căldărușani. Grav bolnav, a murit la 28 mai 1970 la spitalul Colentina din București. În martie 1969 Papa Paul al VI-lea îl declarase cardinal «in pectore» al Bisericii Catolice, decizie pe care a făcut-o publică la 5 mai 1973”. - http://www.memorialsighet.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=276&Itemid=153&lang=ro

Oradea, Ioan Bălan⁴⁰ la Lugoj, iar conducerea Vicariatului de la București era asigurată de vicarul general, episcopul Vasile Aftenie⁴¹.

³⁹ Traian Frențiu, este numit Episcop al Lugojului la 4 noiembrie 1912. În 1941, în urma decesului Mitropolitului Alexandru Nicolescu, este numit Administrator Apostolic al Arhidiecezei de Alba-Iulia și Făgăraș. Din 1947 revine la Oradea. Arestat la 28 octombrie 1948, va fi dus la Dragoslavele, iar în 1949 la Mănăstirea Căldărușani. „În 1950 a ajuns în Penitenciarul de la Sighet, unde, după 2 ani, nemaiputând suporta duritatea regimului de exterminare a murit la 11 iulie 1952. Asemenea și celorlalți Episcopi morți la Sighet, a fost înhumat într-o noapte, fără sicriu, într-o groapă comună din Cimitirul Săracilor. Mormântul a fost nivelat pentru a nu se mai cunoaște locul înhumării și pentru a se evita pelerinajele la mormintele martirilor uciși la Sighet. Nu a fost judecat și nu a avut condamnare”. - <http://www.bru.ro/oradea/lista-episcopilor/ps-valeriu-traian-frentiu/>

⁴⁰ Ioan Bălan: „În noiembrie 1936 a fost consacrat la Blaj ca și Episcop al Lugojului, în urma numirii Episcopului Alexandru Nicolescu ca Mitropolit. Refuzând trecerea la Ortodoxie, a împărțit soarta celorlalți Episcopi greco-catolici, fiind arestat pe 28 octombrie 1948. A fost dus la mănăstirea ortodoxă de la Dragoslavele, apoi la Mănăstirea ortodoxă de la Căldărușani (februarie 1949) și de acolo la Penitenciarul din Sighetul Marmației (mai 1950). A fost mutat cu domiciliu obligatoriu la Mănăstirea Curtea de Argeș (1955). În 1956 a fost transferat la Mănăstirea ortodoxă de Maici de la Ciorogârla (lângă București), unde a rămas în izolare până la sfârșitul vieții. Îmbolnăvindu-se grav, a încetat din viață într-un spital din București, în ziua de 4 august 1959. A fost înmormântat în cimitirul Belu catolic. Nu a fost judecat și nu a avut condamnare”. - <http://www.bru.ro/lugoj/lista-episcopilor/ps-ioan-balan/>

⁴¹ Vasile Aftenie: „A fost numit protopop de București și ulterior canonic al Capitulului Arhiepiscopesc din Blaj. La 1 octombrie 1939 a fost numit Rector al Academiei Teologice din Blaj. În aprilie 1940 a fost numit Episcop titular de Ulpiana, auxiliar al Mitropolitului Alexandru Nicolescu. Consacrarea a avut loc pe 5 iunie 1940 în Catedrala din Blaj. S-a întors la București ca Episcop Vicar. După diferite încercări eșuate ale comuniștilor de a-l compromite, a fost arestat la 28 octombrie 1948. A fost dus, împreună cu ceilalți cinci Episcopi greco-catolici, la Dragoslavele și apoi la Mănăstirea ortodoxă Căldărușani, transformată în lagăr. A refuzat scaunul de Mitropolit oferit de ortodocși în schimbul trădării credinței. În mai 1949 a fost transferat și izolat la Ministerul de Interne. Acolo a fost supus unor torturi oribile, care reclamau o rezistență supraomenească. Mutilat de bătaie, a fost depus la închisoarea Văcărești, unde la 10 mai 1950 a încetat din viață. A fost

Biserica Greco-Catolică

avea 24 de canonici care formau capitlurile (consiliile eparhiale) pe lângă fiecare eparhie; 5 seminarii teologice cu 250 seminariști; 24 școli confesionale cu 3000 elevi; 2600 biserici și 6 mănăstiri; un număr de 1557 preoți, cca. 500 călugări și călugărițe și 1.532.000 credincioși.⁴² De asemenea, Răspîndirea greco-catolicilor față de populația totală era: în regiunea Rodna cca. 80%, în regiunile Baia Mare, Cluj și Mureș cca. 50%, regiunile Hunedoara și Sibiu cca. 14%, în regiunea Bihor cca. 9%, în regiunile Arad, Timișoara, Severin cca. 5%, în regiunea Brașov cca. 4%, în județele Ilfov, Prahova, Gorj, Constanța și Galați cca. 2%.⁴³

Conform datelor de mai sus, se poate observa că cea mai mare concentrare de credincioși greco-catolici se afla în Transilvania (zona Blajului, Baia-Mare, Cluj etc.). În ceea ce privește trecerea la ortodoxie, în același documentar se specifică următoarele:

Din cei 1557 preoți, au revenit la ortodoxie 1021, iar restul de 536 nu au trecut la ortodoxie. Din cei reveniți la ortodoxie, cca. 70% au fost reconverțiți în perioada 1949-1951, „retractînd” în secret. Aceștia activează în fond pe linie catolică fără a părăsi însă cadrul bisericii ortodoxe. Această tactică de păstrare a cadrelor și de menținere a influenței în rîndul credincioșilor, a fost inițiată în decembrie 1948 de Papa personal. De asemeni, la unificare nu a trecut la ortodoxie nici un episcop, nici un vicar și nici un canonic greco-catolic. Au trecut doar un număr redus de protopopi dintre care unii au ”retractat” ulterior. Ruteano-catolicii (de rit greco-catolic) au fost răspîndiți în nordul regiunilor Baia Mare, Rodna (Maramureș), Suceava și Severin. Deși aveau un vicariat propriu, totuși, depindeau de biserica greco-catolică. Revenirea acestora la ortodoxie s-a făcut mai tîrziu decît cea a greco-catolicilor români, în

înhumat la cimitirul Belu catolic cu serviciul religios celebrat de un preot romano-catolic”. - <http://www.bru.ro/blaj/lista-episcopilor/ps-vasile-aftenie/>

⁴² A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 013078 – *Problema greco-catolică*, f. 3.

⁴³ *Ibidem*, f. 4.

Biserica Catolică din România în anul 1948

1949 au revenit rutenii din Ardeal și la începutul lui 1950 cei din nordul Moldovei.⁴⁴

La rândul ei, B.O.R. cuprindea: Mitropolia Ungro-Vlahiei în componența căreia intra Arhiepiscopia Bucureștilor, Episcopia Buzăului și Episcopia Constanței; Mitropolia Moldovei cu Arhiepiscopia Iașului, Arhiepiscopia Sucevei, Episcopia Romanului și Episcopia Galați; Mitropolia Ardealului care cuprindea Arhiepiscopia de Alba-Iulia și Sibiu, Episcopia Clujului și Episcopia Oradiei; Mitropolia Olteniei cu Arhiepiscopia Craiovei și Episcopia Râmnic și Argeș și Mitropolia Banatului din care făceau parte Arhiepiscopia de Timișoara-Caransebeș și Episcopia Aradului.⁴⁵

La 6 iunie 1948, în aula Palatului Parlamentului are loc ceremonia de investitură în funcția de Patriarh al României a lui Justinian Marina. Ceremonia de instalare a avut loc la Biserica Sf. Spiridon Nou din București. Aici, noul Patriarh a prezentat programul său ca patriarh. Printre obiectivele sale figura desființarea Bisericii Greco-Catolice și integrarea credincioșilor ce aparțineau acestui cult în Biserica Ortodoxă Română. Numirea lui Justinian în funcția de Patriarh al României și declarațiile acestuia referitoare la unificarea celor două Biserici, i-a făcut pe episcopii greco-catolici să se întrunească de urgență, la Oradea, în ziua de 16 iunie 1948. La această întrunire au participat: Episcopul Vasile Aftenie, conducătorul Vicariatului Greco-Catolic din București, Episcopul Ioan Suciu, Episcopul Ioan Bălan, Episcopul Iuliu Hossu, Episcopul Ioan Cherteș, Episcopul Alexandru Rusu, Episcopul Dragomir și preoții: Victor Macavei, Nicolae Brânzeu, Augustin Maghiar, Ioan Georgescu, Ioan Matei, Coriolan Tămîianu. Pentru a nu fi perturbată liniștea discuțiilor, s-a decis ca întrunirea să aibe loc cu ușile închise,

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 74 – *Organizarea și funcționarea B.O.R.*, vol. 3, f. 119.

teologilor din seminarul gr.catolic li s'a interzis ieșirea în oraș înainte și după conferința ținută de episcopi, iar personalul de încredere a fost învățat că dacă li se va pune întrebarea că de ce au venit episcopii la Oradea, să răspundă că a avut loc o conferință episcopescă de primăvară.⁴⁶

Subiectul discuțiilor purtate în spatele ușilor închise a fost legat de soarta Bisericii Greco-Catolice, de acțiunile la care au fost supuși călugării de la Bixad, despre atacurile venite din partea regimului la adresa episcopilor și a preoților și despre încercarea comuniștilor de a atrage Nunțiatura Apostolică din București într-un joc periculos, despre arestările efectuate în rândul preoților greco-catolici și despre discursul „unificării bisericilor”.

Luarea de cuvânt, în finalul conferinței, a Episcopului Ioan Suci, care a relatat întâlnirea avută cu Petru Groza și cu Mitropolitul ortodox – Nicolae Bălan (cu ocazia serbărilor centenarului Revoluției de la 1848), a întărit ideea potrivit căreia pentru Biserica Greco-Catolică vin „vremuri negre”:

[...] în timpul discursului mitropolitului BĂLAN a fost prins de mână de către Dl. Dr. Petru Groza care la un moment dat i-a comunicat că va urma o parte foarte neplăcută pentru Uniți. Era vorba de unirea bisericii Unite cu cea Ortodoxă, și că „Nu știu ce jonglerie politică aș putea face să vă salvez”.⁴⁷

În urma dezbaterilor s-a decis:

redactarea a trei memorii și anume: Primul semnat de către toți episcopii și redactat de către D. IULIU HOSSU, va fi adresat credincioșilor greco-catolici, cărora li se va face cunoscută atitudinea bisericii Unite față de tendințele de a i se impune unirea cu cea ortodoxă. Acest memoriu va fi citit în aceiași zi și la aceiași oră în toate bisericile unite din Ardeal. Al

⁴⁶ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 012245, Vol. 1 – *Acțiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă, în anul 1948*, f. 4.

⁴⁷ *Ibidem*, f. 7.

Biserica Catolică din România în anul 1948

doilea și al treilea memoriu vor fi redactate tot de episcopul HOSSU și trimise oficial Președintelui Prezidiului Dr. C. PARHON și Dlui Prim Ministru Dr. Petru Groza. În aceste memorii se va arăta că pentru a nu se da naștere unui război între frați este nevoie ca politica să nu se amestece în biserică.⁴⁸

De asemenea, cele trei memorii făceau apel la încetarea terorii instituite împotriva Bisericii Catolice *pentru că episcopii sunt hotărâți a suporta toate consecințele, dar la timpul oportun Guvernul va fi tras la răspundere.*⁴⁹

De menționat că misiunea de redactare a memoriilor de către Episcopul Iuliu Hossu nu a fost aleasă în mod întâmplător, ci a reprezentat un gest simbolic ce îndemna la calm, iubire de semeni și unitate, așa cum se întâmplase în anul 1918 cu ocazia citirii „*Actului de Unire*” de la Alba-Iulia. În timpul acestei conferințe și-a făcut apariția și secretarul Nunțiaturii Apostolice, Guido Del Mestri, care a luat act de deciziile episcopilor, pe care le-a transmis ulterior Nunțiului Apostolic.

Gestul episcopilor întruniți la Oradea a întărit convingerea autorităților de la București referitoare la faptul că preoții uniți *sunt hotărâți să împiedice cu orice preț unirea celor două biserici, în acest sens, fiind și dispozițiunile primite dela Vatican.*⁵⁰

B.O.R., prin vocea Patriarhului Justinian, continuă propaganda anti-catolică și cheamă clerul și credincioșii greco-catolici să participe la Cluj, în ziua de 1 octombrie 1948, la „*Congresul pentru unificarea greco-catolicilor cu biserica ortodoxă*”. La acest Congres au participat *61 delegați din 22 județe, având mandat de reprezentare pentru 423 parohii.*⁵¹ Din prezidiu au făcut parte: protopop Belașcu Traian din Sibiu care a avut funcția de președinte, preotul Bramboiu Aurel – secretar, preotul Moldovan din Oradea – membru

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem*, f. 5.

⁵¹ *Ibidem*, f. 17.

și preotul Nemeș din Alba-Iulia – membru. În cadrul cuvântărilor, poziția protopopului Belașcu Traian față de propunerea de unificare a fost aceea că „această revenire trebuia să se facă încă din 1918, odată cu unirea politică, dar abea datorită condițiilor favorabile create de guvernul democrat dela cârma țării, se poate face astăzi”.⁵² Preotul Moldovan a criticat lipsa de la acest Congres a episcopilor greco-catolici, acuzându-i că ascultă în continuare de Sfântul Scaun și nu de voința maselor. Ultimul cuvânt l-a avut preotul Bramboiu Aurel, care după ce a omagiat Uniunea Sovietică și pe conducătorul acesteia, a citit *Proiectul de proclamație* și moțiunea de încheiere a Congresului. Nici unul dintre episcopii greco-catolici nu au semnat adeziunea de trecere la ortodoxie. A doua zi, o delegație alcătuită din 40 de protopopi și preoți a plecat spre București pentru „a se prezenta Patriarhului Justinian.” *Cu această ocazie, Patriarhul Justinian a pregătit o primire solemnă (la Gara de Nord, delegația a fost întâmpinată de arhieriei și de corul Patriarhiei) și o recepție în sala mare a Sfântului Sinod.*

Ca răspuns la cele petrecute la Congresul din 1 octombrie, protopopul Pop Aurel din Ocna-Mureș, a adunat toți preoții greco-catolici care au semnat „de bună voie” adeziunea la unificare, la 30 septembrie, și a redactat o telegramă de protest prin care cerea anularea semnăturilor pe motiv că acești preoți „au fost duși în eroare”. Preoții greco-catolici fuseseră anunțați că la 1 octombrie va avea loc, la Cluj, *Congresul pentru unificarea greco-catolicilor cu biserica ortodoxă* și că la acest congres vor participa și cei cinci episcopi greco-catolici. Drept urmare, preoții au fost mințiți că episcopii lor sunt de acord cu trecerea la ortodoxie și astfel, o parte din ei, au semnat adeziunea pentru unificare. Așa se explică telegrama de protest a protopopului Pop Aurel, telegramă ce a fost trimisă Ministerului de Interne și Ministerului Cultelor. Reacția Securității nu a întârziat să apară. Din aceeași sursă, aflăm că protopopul Pop

⁵² *Ibidem.*

Biserica Catolică din România în anul 1948

Aurel urmează a fi „atent cercetat” de Direcția Regională a Securității Poporului – Sibiu „pentru a se stabili dacă nu cumva a abuzat de bună credință a preoților din Protopopiatul său pentru a înainta un protest colectiv fără aprobarea acestora”.⁵³

În același timp, Justinian începe să cadă în „disgrație” atât în fața clerului, cât și în fața comuniștilor. Este acuzat pe preoți că duce o politică „de promovare a nepotismului și a cunoștințelor” (își numește ginerele în postul de doctor personal, iar pe cumantul său îl mută la o parohie vacantă din comuna Progresul, județul Ilfov).⁵⁴

Cât privește regimul de democrație populară, într-un raport intitulat „Atitudinea Patriarhului Justinian”, Securitatea consideră că

Deși lumea democratică pusese mari nădejdi în buna credință a Patriarhului Iustinian, prin comportarea sa de după alegerea sa ca Patriarh, a isbutit să desamăgească pe toți cei care l-au sprijinit. Ca arhiepiscop vicar și apoi ca mitropolit, a fost pe linie democratică, schimbarea de front a făcut-o abea după alegerea sa ca patriarh. Atitudinea sa prezentă este absolut incorectă, atât din punct de vedere politic, cât și din punct de vedere material, jucând pe două tablouri. Politic, Patriarhul Iustinian prigonește pe toți preoții cari au făcut și fac politică alături de partidele democratice [...] Îndepărtează pe preoții atașați politicii democratice, pentru ca regimul să creadă că numai el este singurul om din Biserică cu sentimente adânc democratice. Uzând de poziția importantă pe care o are, a manevrat de așa manieră încât s’au desființat toate organizațiile preoțești și sindicatul, pentru ca preoții să nu poată face politică și deci să nu aibă cui se plânge de măsurile lui abuzive și despotice.

Intenționează să facă din preoțime o masă de oameni ascultători numai de el, pentru ca dela adăpostul masei preoțești să poată trata cu Partidul de la egal la egal, lucru absolut periculos pentru

⁵³ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 012245, Vol. 1 – *Ațiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă, în anul 1948*, fila 18 – notă dată de D.R.S.P.- Sibiu la data de 3 octombrie 1948 către D.G.S.P.

⁵⁴ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 74 – *Organizarea și funcționarea B.O.R.*, vol. 3, f. 135.

desfășurarea vieții religioase din Republică și strein spiritului Ortodoxiei, care s'a împotrivit întotdeauna tendințelor cezaro-papiste ale mitropoliților și patriarhilor.

S'a înconjurat numai de preoți și funcționari net reacționari, pe care i-a promovat în posturile de cea mai mare importanță [...] ⁵⁵, iar din punct de vedere administrativ, Patriarhul Iustinian face abuzuri și se arată a fi căzut în păcatul iubirii de arginți. ⁵⁶

Concluzia acestui raport este că Justinian „ar putea fi foarte folositor regimului democratic, dar pentru aceasta trebuie să i se dea un colectiv de lucru, care să-l scoată de sub influența cercurilor reacționare, sub a căror influență a căzut”. ⁵⁷

Legislația statului privitoare la cultul catolic

Pentru a întări legitimitatea actelor îndreptate împotriva Bisericii Greco-Catolice, pe tot parcursul anului 1948, regimul de democrație populară va adopta o serie de legi și decrete. Prima modificare legislativă are loc la 13 aprilie 1948, odată cu promulgarea, prin Decretul nr. 729 al Prezidiului Provizoriu al Republicii Populare Române, Legii Fundamentale. Prin votarea Constituției, cultele religioase sunt obligate, conform art. 27, să deschidă „școli speciale pentru pregătirea personalului cultului sub controlul satului”. ⁵⁸ În același articol se prevedea că modul de organizare și funcționare al cultelor religioase urmează a fi reglementat prin legi ulterioare. Acest aspect va fi edificator în viitoarele acțiuni întreprinse de regimul comunist împotriva Bisericii Greco-Catolice.

O primă reacție publică împotriva Constituției a venit din partea Episcopului Dr. Rusu Alexandru din Baia Mare, care la 26 aprilie

⁵⁵ *Ibidem*, f. 250.

⁵⁶ *Ibidem*, f. 253.

⁵⁷ *Ibidem*, f. 254.

⁵⁸ A.C.N.S.A.S., Fond Documentar D 012245, Vol. 1 – *Acțiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă, în anul 1948*, f. 33.

Biserica Catolică din România în anul 1948

1948, publică în Buletinul Episcopiei un articol intitulat *Un document istoric*, prin care încearcă

să aducă la cunoștința masselor de credincioși, părerea și poziția bisericii greco-catolice față de dispozițiunile art. 28 din Proiectul de Constituție, lăsând pe credincioși să aprecieze că biserica și-a spus la timp cuvântul însă, sugestiile sale nu au fost luate în considerare.⁵⁹

Articolul 28 din Legea Fundamentală menționa faptul că

Libertatea individuală a cetățenilor este garantată și că Nimeni nu poate fi arestat și deținut mai mult de 48 ore, fără un mandat al parchetului, al organelor de instrucție, stabilite de lege, sau autorizarea instanțelor judecătorești, conform prevederilor legii.⁶⁰

Cu siguranță că articolul Episcopului Dr. Rusu Alexandru făcea referire la încălcarea articolului 28 întrucât, preoții care „vorbeau prea mult” erau arestați și ținuți închiși ilegal.

Următorul act îndreptat împotriva cultului catolic l-a constituit aprobarea Decretului nr. 151 din 17 iulie 1948. În baza unei analize elaborate de C.C. al P.C.R., Secția Relații Externe, regimul de democrație populară decide denunțarea *Concordatului cu Statul Papal* și ruperea legăturilor diplomatice cu Sfântul Scaun. Conform acestui raport, statul român a dat dovadă de slăbiciune atunci când a semnat Concordatul, făcând „jocul Vaticanului în dauna sa devenind un simplu instrument în mâna politicei imperialiste papale”.⁶¹ Referatul concluzionează că

Prin concordate, Papalitatea în primul rând și-a aservit scopurilor sale de dominare imperialistă și de exploatare, toate Statele care i s’au plecat. A

⁵⁹ *Ibidem*, f. 2.

⁶⁰ <http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/constitutie/constitutia-republicii-populare-romane-1948.php>

⁶¹ A.N.I.C., Fond Documentar C.C. al P.C.R., Secția Relații Externe, Dosar 8/1948, f. 7.

urmărit și scopuri de prozelitism, așa de exemplu: în Rusia, România, Letonia, Jugoslavia, etc. etc.⁶², iar Concordatul cu România, constituie numai o etapă în acțiunea dusă de Vatican pentru încercuirea religioasă a Rusiei și pentru pregătirea ofensivei împotriva ei.⁶³

De asemenea, raportul menționat anterior specifică, cu exemple, faptul că semnarea Concordatului a adus o serie de prejudicii statului român, printre care: extinderea suveranității papale asupra cultelor greco-catolic, romano-catolic și armeano-catolic a diminuat suveranitatea statului român; a fost încălcat termenul de tratat, statul român aflându-se în raport de subordonare față de Sfântul Scaun; prin tratamentul privilegiat acordat Statului Papal, s-a încălcat Constituția din 1923; au fost aduse prejudicii patrimoniale; ierarhia cultului catolic a devenit dependentă de Papa de la Roma; catolicismul a folosit acest Concordat pentru a se „înfrăți” cu forțele reacționare; statul român a fost obligat să respecte dreptul canonic al Bisericii Catolice; Nunțiatuara Papală s-a amestecat în treburile interne ale statului român etc.

Două zile mai târziu, la 19 iulie, la Mănăstirea din comuna Strâmba, județul Cluj, a avut loc un pelerinaj la care, conform documentelor de arhivă, au participat în jur de 7-8.000 de credincioși greco-catolici veniți din județele Cluj, Someș, Sălaj și Satu Mare. Slujba a fost oficiată de un număr considerabil de preoți greco-catolici, respectiv 20, și a durat 4 ore. La finalul slujbei, Episcopul Iuliu Hossu a cerut credincioșilor

să rămână neclintiți în credința moșilor și strămoșilor și să fie gata pentru orice jertfă. A mai afirmat că chiar dacă ar veni siluirea să fie tari și să nu-și părăsească credința. Și-a manifestat speranța că silă din partea Statului nu va fi deoarece libertatea religiei este asigurată prin Constituția Statului.⁶⁴

⁶² *Ibidem*, f. 8.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, f. 9.

Biserica Catolică din România în anul 1948

După terminarea slujbei, în jur de ora 12.00, preoții au participat la o întrunire în cadrul căreia Episcopul Hossu i-a îndemnat să-și păstreze credința indiferent de ce va urma, iar în cazul în care le va fi impus să-și părăsească credința

să se degajeze și să îndrumeze orice asemenea acțiuni din partea oricui ar veni, spre Episcopat, care este singurul în măsură de a rezolva orice problemă și că: dacă eu ca episcop care de 30 de ani conduc Eparhia, întărind credința catolică în sufletele credincioșilor, aș părăsi acum această credință, aș merita ca în mijlocul pieții să mă scuip toată lumea în față, fiindcă aș fi un laș care a mințit sufletele a mii de credincioși în acest timp de păstorire. Nu mă îndoiesc și nu îmi închipui că între frațiile voastre ar putea fi vreunul care să cedeze din credință pentru care a jurat.⁶⁵

De asemenea, Episcopul Hossu a ținut să-i liniștească pe cei prezenți, spunând că a fost înaintat un memoriu către Prezidiul R.P.R., memoriu în care s-a vorbit despre existența Bisericii Unite din România și despre respectarea drepturilor pe care aceasta le-a căpătat legal de la existența sa pe teritoriul românesc și până în prezent. În privința denunțării Concordatului cu Sfântul Scaun, Episcopul Hossu a transmis canonicilor prezenți că denunțarea nu este sinonimă cu ruperea legăturilor sufletești existente între credincioșii greco-catolici și Papă.

La sfârșitul lunii iulie 1948 este aprobat Decretul nr. 176 *pentru trecerea în proprietatea Statului a bunurilor bisericilor, congregațiilor, comunităților sau particularilor, ce au servit pentru funcționarea și întreținerea instituțiilor de învățământ general, tehnic sau profesional*, iar în 4 august este aprobat un simulacru de decret, anume *Decretul nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase*. Vizați erau, după părerea mea, credincioșii cultului ortodox care ar fi trebuit să creadă că acțiunea de unificare a celor două Biserici era

⁶⁵ *Ibidem*, f. 9-10.

una voită, nicidecum impusă. În lumina realității, regimul încălca grav articolul 1 din acest Decret, articol ce prevedea că

Statul garantează libertatea conștiinței și libertatea religioasă pe tot cuprinsul Republicii Populare Române. Oricine poate să aparțină oricărei religii sau să îmbrățișeze orice credință religioasă, dacă exercițiul ei nu contravine Constituției, securității și ordinii publice sau bunelor moravuri.⁶⁶

Pentru a întări autoritatea regimului comunist, ce se dorea a fi singura autoritate recunoscută de toți clericii și credincioșii catolici, în același Decret, la articolul 22 se menționa faptul că:

Șefii cultelor, precum și mitropoliții, arhiepiscopii, episcopii, superintendenții, administratorii-apostolici, vicarii-administrativi și alții, având funcțiuni asemănătoare, aleși sau numiți în conformitate cu statutele de organizare ale cultelor respective, nu vor fi recunoscuți în funcțiune decât în baza aprobării Prezidiului Marii Adunări Naționale, dată prin decret, la propunerea Guvernului, în urma recomandării ministrului cultelor. Înainte de intrarea în funcțiune, toți aceștia vor depune jurământul de credință în fața ministrului cultelor. Formula de jurământ este următoarea: „Ca slujitor al lui Dumnezeu, ca om și ca cetățean, jur de a fi credincios poporului și de a apăra Republica Populară Română, împotriva dușmanilor din afară și dinăuntru; jur că voi respecta și voi face să se respecte de către subalternii mei, legile Republicii Populare Române; jur că nu voi îngădui subalternilor mei să întreprindă și să ia parte și nici eu nu voi întreprinde și nu voi lua parte la nici o acțiune de natură a aduce atingere ordinii publice și integrității Republicii Populare Române. Așa să-mi ajute Dumnezeu!”. Această formulă de jurământ este obligatorie și pentru conducătorii asociațiilor civile cu caracter religios prevăzute la art. 18. Ceilalți membri ai clerului aparținând diferitelor culte, cât și președinții sau conducătorii comunităților locale, vor depune înainte de intrarea lor în funcțiune, în fața șefilor lor ierarhici jurământul de credință după formula următoare: „Ca slujitor al lui Dumnezeu, ca om și ca cetățean, jur de a fi credincios

⁶⁶ <http://legislatie.resurse-pentru-democratie.org/legea/decret-177-1948.php>.

Biserica Catolică din România în anul 1948

poporului și de a apăra Republica Populară Română împotriva dușmanilor din afară și dinăuntru; jur a respecta legile Republicii Populare Române și de a păstra secretul în serviciul orânduit de Stat. Așa să-mi ajute Dumnezeu!” Ceilalți funcționari din serviciul cultelor religioase vor depune în fața autorităților competente de Stat, jurământul de credință prevăzut de art. 8 din legea nr. 363 din 30 decembrie 1947 pentru constituirea Statului român în Republica Populară Română.⁶⁷

În zilele de 26-28 august 1948, la Oradea, a fost organizată Conferința episcopilor catolici de ambele rituri. S-au purtat discuții privitoare la noua lege a cultelor, iar la finalul dezbaterilor, s-a decis întocmirea unor memorii care aveau ca destinatari pe: Constantin Parhon, Petru Groza, Stanciu Stoian, Vasile Luca și Ana Pauker,

arătându-se că actualele episcopii au drepturi istorice și desființarea lor ar jigni pe catolicii unguri și polonezi. Episcopii mai cereau să se admită existența unui al doilea institut teologic de grad universitar la Oradea, pe lângă cel din Blaj [...] studenții în teologie, absolvenți a 3 ani, să fie hirotonisiți preoți și încadrați la parohii, înainte de a se trece la comasarea acestora.⁶⁸

Redactarea și distribuirea memoriilor a revenit în sarcina Episcopilor Hossu, Marton Aron și Ioan Suciu. Copiile acestor memorii au fost trimise Nunțiaturii Papale și Cardinalului Arhiepiscop Mindszenty din Esztergom – Ungaria.

În ziua de 21 octombrie 1948, la Alba-Iulia a avut loc *Congresul bisericesc*, la care au participat aproximativ 450 de preoți, dar și înalte fețe bisericești: Î.P.S. Justinian însoțit de membrii Sfântului Sinod, Î.P.S. Mitropolitul Bălan al Ardealului, preotul Buia – locțiitorul protopopului de la Alba Iulia, Episcopul Colan de la Cluj, Episcopul Nistor de la Caransebeș, Mitropolitul Vasile Lăzărescu al Banatului, protopopul Belașcu Traian de la Sibiu etc. Congresul s-a

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ A.C.N.S.A.S., Fond documentar D012245, Vol. 1 – *Acțiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă, în anul 1948*, f. 11.

desfășurat în Catedrala Ortodoxă din Alba Iulia. S-a dat citire *Proclamației de la Cluj*, după care s-a prezentat moțiunea credincioșilor greco-catolici *dornici de revenire la ortodoxie*. Ulterior, o delegație a prezentat moțiunea Patriarhului Justinian pentru a fi semnată de acesta.

Se raportează că membrii clerului greco-catolic care au semnat pentru revenirea la ortodoxie, sunt în tot județul Cluj 105 iar în orașul Cluj numai 8. În urma conferinței ținute la prefectura județului Cluj s'a format o delegație de preoți și câte un credincios din parohiile respective care au și plecat în noaptea de 20-21 crt. la Alba Iulia pentru proclamarea definitivă a unificării.⁶⁹

Pentru întărirea celor afirmate la acest Congres, Catedrala de la Alba-Iulia se va numi *Catedrala Reîntregirii Bisericii românești*.

În ziua de 8 noiembrie 1948, în Monitorul Oficial este publicat Decretul prin care se anunța că Episcopul Iuliu Hossu a fost destituit din funcția de episcop al Episcopiei de Cluj-Gherla. Două zile mai târziu, la Sibiu, are loc *Conferința protopopilor ortodocși* la care au fost invitați să participe și protopopii reveniți la ortodoxie. Deschiderea conferinței s-a ținut în Catedrala Ortodoxă din Sibiu, iar dezbaterile s-au desfășurat în sala Institutului de Teologie. Mitropolitul Bălan al Ardealului a vorbit despre problemele cu care se confruntă Biserica Ortodoxă, în special cu ocazia unificării celor două biserici, și a dat indicații despre felul în care trebuie să procedeze Biserica Ortodoxă cu cei reveniți în mijlocul ei. S-a discutat despre catehizarea elevilor care va fi făcută după un regulament special ce va fi elaborat de Sfântul Sinod și aprobat de Ministerul Cultelor. De asemenea, protopopul Florea din Brașov, fost preot greco-catolic, și alți preoți reveniți la ortodoxie, au cerut câteva lămuriri suplimentare. La finalul dezbaterilor,

⁶⁹ A.C.N.S.A.S., Fond documentar D012245, Vol. 1 – *Acțiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă, în anul 1948*, f. 27.

Biserica Catolică din România în anul 1948

„protopopul Stinghe din Braşov, fost şi în trecut ortodox, a adus elogii măgulitoare mitropolitului Bălan, care a fost după afirmaţiile sale iniţiatorul şi realizatorul acestui act măreţ al unificării şi reîntregirii bisericii din Ardeal”⁷⁰.

Însă, punctul culminant avea să fie atins odată cu adoptarea Decretului 358 din 1 decembrie 1948, publicat în M.Of. nr. 281 din 2 decembrie. Prin acest Decret, se stabileşte situaţia de drept a cultului greco-catolic din Români: ilegalitatea.

Decretul 358 din 1 Decembrie 1948. Consecinţe

Aşa cum am observat în capitolul anterior, regimul de democraţie populară a adoptat o serie de legi-decrete pentru a justifica măsurile abuzive la care a fost supusă Biserica Catolică din România. Cauzele aprobării Decretului 358 din 1 decembrie 1948 au fost, în special, refuzul preoţilor greco-catolici de a semna *Actul de Unire* din octombrie 1948 şi opunerea rezistenţei clerului şi a credincioşilor.

Desfiinţarea cultului greco-catolic nu putea fi făcută brusc, deoarece regimul de democraţie populară (care dorea să deţină controlul tuturor instituţiilor, dar şi al populaţiei), se temea de o revoltă a credincioşilor. În viziunea noului regim, religia reprezenta o formă de alienare, un produs al burgheziei ce asculta ordinele venite din partea Sfântului Părinte, autoritatea supremă a lumii catolice universale. Această stare de fapt nu convenea autorităţilor de la Bucureşti, fapt pentru care ideologia comunistă considera necesară distrugerea religiei deoarece aceasta nu făcea decât să îndoctrineze masele împotriva conducătorilor. Astfel, pentru rezolvarea acestei situaţii, comuniştii au apelat la ideea de distrugere treptată a catolicismului, evitând astfel reacţia maselor. De aceea, până la adoptarea Decretului nr. 358, prin Ministerul Cultelor, regimul de la Bucureşti a apelat la o serie de subterfugii acoperite de legi şi de-

⁷⁰ *Ibidem*, f. 28.

crete astfel încât să se creeze impresia că statul nu are nimic de ascuns, iar credincioșii trebuie să fie liniștiți.

Decretul nr. 358 a venit ca o continuitate a actului de unificare dintre cele două biserici: Greco-Catolică și Ortodoxă. Credincioșii, în mare parte, au fost convinși de faptul că *Actul de Unire* a putut fi realizat datorită dorinței, clar exprimate la Congresul de la Cluj din 1 octombrie 1948, celor două Biserici. În sprijinul celor susținute de regimul de democrație populară, a fost redactat chiar un *Proiect de proclamație* și a fost organizată o primire fastuoasă a delegației care a venit la București pentru a prezenta Patriarhului Justinian *dorința* greco-catolicilor. Așadar, Decretul nr. 358 și-a găsit destul de repede o justificare: dacă greco-catolicii au dorit unificarea cu B.O.R., vechiul cult trebuia desființat. Astfel, art 1 din Decretul menționat, decide:

În urma revenirii comunităților locale (parohii) ale cultului greco-catolic la cultul ortodox român și în conformitate cu art. 13 din decretul nr. 177 din 1948, organizațiile centrale și statutare ale acestui cult, ca: Mitropolia, Episcopiile, capitlurile, organele, congregațiunile, protopopiatele, mănăstirile, fundațiunile, asociațiunile, cum și orice alte instituții și organizațiuni, sub orice denumire, încetează de a mai exista., iar conform art. 2: Averea mobilă și imobilă aparținând organizațiilor și instituțiilor arătate la art. 1 din prezentul decret, cu excepția expresă a averii fostelor parohii, revine Statului Român, care le va lua în primire imediat⁷¹

În consecință, în afară de fostele parohii care au revenit B.O.R. (prin încălcarea art. 37, al. 3 și 4, art. 38 și art. 39 din Decretul nr. 177/1948 întrucât credincioșii cultului greco-catolic au fost integrați forțat în cultul ortodox), restul averii Bisericii Greco-Catolice a intrat în posesia statului român care, prin aprobarea acestui Decret a încălcat obligația tacită de neutralitate, dar și dreptul la proprietate.

⁷¹ Decret nr. 358/1948 - [http://www.lege-online.ro/lr-DECRET-358%20-1948-\(22875\)-\(1\).html](http://www.lege-online.ro/lr-DECRET-358%20-1948-(22875)-(1).html).

Biserica Catolică din România în anul 1948

Efectele produse de apariția acestui Decret nu au întârziat să apară: Sfântul Scaun a publicat *Pastorala Papei Pius de Crăciun*, în care se spunea că

un catolic nu poate fi comunist, pentru că comunismul este materialist și ateu. Catolicii pot nutri idei comuniste, însă în cadrul evangheliei, fără ură sau luptă de clasă. Congregații trebuie să lupte activ împotriva comunismului prin rugăciuni, mortificații, conduită exemplară, evitându-se discuțiile contradictorii publice și actele de ”nerăbdare anarhice”.⁷²

Astfel, pe parcursul anilor ce au urmat punerii în aplicare a Decretului nr. 358, clerul catolic și credincioșii din România au încercat, prin toate mijloacele de care puteau să se folosească (prin Nunțiatura Apostolică de la București, prin corespondență clandestină, predici, ajutoare materiale, memorii etc.), să se apere împotriva măsurilor abuzive dictate de Guvernul de la București.

Preoții greco-catolici ruteni refuză să predea bisericile pe motiv că Decretul 358 se referă numai la greco-catolici, cultul lor fiind recunoscut de stat. În județele Maramureș și Rădăuți existau 8 biserici greco-catolice rutene.

Înainte de 1930 ei constituiau un protopopiat cu sediul la Sighet, depinzând de Episcopia ruteano-catolică de Munkas, iar după această dată biserica ruteano-catolică, a fost atașată din punct de vedere ad-tiv, de Episcopia greco-catolică de Baia Mare și vicariatul rutean de Cernăuți (existând până în anul 1940, fiind mutat la Suceava și desființat de Mitropolia Blajului în Aprilie 1948). Din punct de vedere spiritual ei continuă a depinde de fosta Episcopie greco-catolică de Munkas.⁷³

⁷² A.C.N.S.A.S., Fond documentar D012245, Vol. 2 – *Credincioși și prelați greco-catolici care au refuzat trecerea la cultul ortodox*, f. 26.

⁷³ A.C.N.S.A.S., Fond documentar D012245, Vol. 1 – *Acțiunea de unificare a Bisericii Greco-Catolică cu Biserica Ortodoxă, în anul 1948*, f. 82.

Pentru a întări ideea conform căreia, începând cu 1 decembrie 1948, Biserica Greco-Catolică nu mai există, iar dacă va încerca să funcționeze, o va face în ilegalitate și pentru a avea o explicație pentru confiscarea bunurilor deținute de cultul greco-catolic, guvernul comunist adoptă, în ziua de 29 decembrie 1948, Legea nr. 1710 „privind împărțirea proprietăților Bisericii Greco-Catolice între statul comunist și Biserica Ortodoxă Română”:

Avea mobilă și imobilă a organizațiilor centrale și statutare ale fostului cult greco-catolic se va destina diferitelor departamente sau instituții și anume:

- a) Pădurile cu tot inventarul lor, Ministerului Silviculturii;
- b) Terenurile agricole, livezile, viile și fermele, cu întregul inventar viu și mort, Ministerului Agriculturii;
- c) Terenurile petrolifere și miniere, Ministerului Minelor și Petrolului;
- d) Arhivele, documentele, muzeele și orice obiect de muzeu, trec provizoriu asupra Ministerului Cultelor;
- e) Catedralele, bisericile, capelele și clădirile afectate cultului divin, ca și mănăstirile și schiturile cu terenurile și curțile înconjurătoare, Bisericii Ortodoxe Române sau diferitelor ei părți componente pe teritoriul cărora se află aceste bunuri.

Asupra celorlalte bunuri va hotărî comisiunea, putându-le atribui diferitelor departamente și instituții de stat.⁷⁴

Decretul nr. 358 din 1 decembrie 1948 va fi abrogat prin Decretul-Lege nr. 9 *privind abrogarea anumitor acte normative* din 31 decembrie 1989, Biserica Greco-Catolică fiind recunoscută oficial.

Inclusiv astăzi, după decenii de la înlăturarea regimului de democrație populară, poporul român încearcă să revină la starea de normalitate, să creeze instituții care să vină în sprijinul cetățenilor statului, să pună la punct o legislație și un sistem judiciar care să nu mai aducă atingere libertăților fundamentale ale omului și un sistem de

⁷⁴ <http://www.bru.ro/istorie/cat-si-ort-capitolul-18b/>

școlarizare care să permită promovarea valorilor culturale. Din nefericire, reprecursiunile anului 1948 se resimt încă. Biserica Catolică nu a reușit să intre în posesia tuturor bunurilor confiscate abuziv de regimul de democrație populară, iar dialogul între B.O.R. și Biserica Catolică a rămas la fel de inexistent.

Decretul nr. 358 din decembrie 1948 a adus grave atingeri drepturilor și libertăților cetățenești, a încălcat libertatea de exprimare, libertatea cultelor religioase și a adus atingeri grave frunțașilor Bisericii Catolice. Desființarea Legației României de la Vatican, expulzarea Nunciului Apostolic, Gerald Patrick O'Hara, în urma unui proces fabricat, denunțarea Concordatului cu Sfântul Scaun sunt doar câteva din reprecursiunile simțite în planul diplomației românești.

Concluzii

În urma studierii documentelor din arhive, concluzia care se desprinde este următoarea: oprimarea Bisericii Catolice în România își găsește „motivația” în disputa religioasă ce privea suveranitatea papală. De la semnarea *Concordatului dintre Statul Papal și România*, la 10 mai 1927, și până în anul 1948 (anul „Unificării” celor două Biserici), ierarhii Bisericii Ortodoxe Române n-au încetat să condamne acest tratat. Concordatul a fost considerat de B.O.R. o nedreptate deoarece întărea superioritatea Sfântului Părinte în raport cu Patriarhul României într-o țară cu majoritate covârșitoare ortodoxă (reglementa de facto statutul Bisericii Greco-Catolice devenită astfel parte integrantă a Bisericii Catolice din România supusă în totalitate Sfântului Scaun).

Încercările de unificare a B.O.R. cu Biserica Greco-Catolică din România (unificare nedorită de Biserica Greco-Catolică) nu au întârziat să apară, însă abia în 1948 s-a putut duce la îndeplinire acest deziderat. De ce atunci și nu mai devreme? La momentul semnării *Concordatului*, regimul politic din România era monarhie constituțională, primii membri ai Casei Regale a României fiind educați în rit catolic. De asemenea, *Concordatul* a fost semnat din partea guvernului român de către Vasile Goldiș (ministru de externe) și Iuliu

Maniu (prim ministru), ambii greco-catolici. Drept urmare, nemulțumirea B.O.R. s-a putut manifesta numai printr-o serie de prelegeri, conferințe și articole de presă.

Proclamarea României ca Stat Național Legionar și alcătuirea unui nou guvern sub conducerea lui Ion Antonescu se dovedește ineficientă în privința disputei dintre Biserica Catolică din România și B.O.R., deoarece printre simpatizanții Mișcării Legionare întâlnim figuri reprezentative ale Bisericii Catolice din România (spre exemplu: în cazul Arhidiecezei Romano-Catolice de București, preotul Iovanelli este acuzat că a ajutat și adăpostit legionari în timpul rebeliunii legionare din ianuarie 1941).

Momentul propice reluării discuțiilor care priveau „problema catolică” a apărut la jumătatea anului 1947 când Patriarhul Alexei I al Moscovei și Întregii Rusii oficiază o vizită în România. Cu această ocazie, reprezentanții Bisericii Ortodoxe Ruse și ai Bisericii Ortodoxe Române au accentuat necesitatea ducerii la îndeplinire a *Actului de Unificare dintre B.O.R. și Biserica Greco-Catolică*. Acest moment a fost întărit, la finalul aceluiași an, de cele două evenimente majore care au marcat pentru următorii 42 de ani destinul poporului Român: ascensiunea comuniștilor la guvernare și abdicarea forțată a Regelui Mihai I al României. Drept urmare, pe parcursul anului 1948, noul regim de democrație populară instalat la București a creat cadrul propice și legislativ necesar ducerii la îndeplinire a *Actului de Unificare* și a scoaterii cultului greco-catolic în afara legii.

O consecință a desființării cultului greco-catolic din România a fost și confiscarea patrimoniului mobil și imobil ce a aparținut Bisericii Greco-Catolice și care, prin Legea nr. 1710 din 29 decembrie 1948, va fi împărțit între statul comunist și Biserica Ortodoxă Română.

După 1948, Biserica Romano-Catolică din România a avut un statut ambiguu, liderii comuniști de la București încercând să creeze o „Biserică Catolică Națională”, fără Papă, subordonată direct regimului de democrație populară, însă fără niciun rezultat.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

Sr. Daniela MARE

Abstract

In this article I intend to sketch the portrait of the consecrated person dedicated to education. For this purpose, I presented three models of Christian educators taken from the history of the Church - Ignatius of Loyola, Mary Ward and Consolata Bachmeyer - true pioneers within the realm of educating the human being as a whole: mind, body and soul. The Christians, after the example of Jesus Christ, are educators for life. Those who consecrated their lives through the vows of chastity, poverty and obedience, for the sake of following ever closer the Teacher, have the chance to become models for their own disciples. Even more than models - of which children and young people are always in need so as to be enabled to develop harmoniously and to be rightly guided in their decisions – consecrated persons are constantly pointing towards Christ. In a similar way to the Byzantine paintings of the Blessed Virgin Mary, they indicate by their whole lives the road towards eternity, the Way, the Truth and the Life itself.

Keywords: instructor, consecrated person, school, human and spiritual formation.

Tema și titlul acestui articol mi-au fost sugerate de un episod din viața M. Consolata Bachmeyer, ultima directoare de la Pitar Moș, despre care voi vorbi mai târziu.

În 1948, Statul comunist hotărâse desființarea învățământului confesional și confiscarea proprietăților ce aparțineau congregațiilor religioase. Orice urmă de credință, orice reflecție a lui Dumnezeu în oameni și valori, trebuiau să dispară. Statul comunist dorea să impună o nouă ideologie și avea nevoie de modele noi, dar pentru aceasta trebuia să le elimine pe cele care existau deja și erau un punct de referință

pentru oamenii formați într-un anumit spirit. După ce le-a fost confiscată școala Pitar Moș, numită astfel după strada pe care se afla, Mater Consolata se lupta pentru a obține măcar posibilitatea ca surorile care lucraseră în școală, să poată lucra ca angajate în noua instituție și să-și poată câștiga, astfel, existența. A cerut acest lucru Ministrului cultelor, Stoian, în cadrul unei audiențe. Răspunsul său a fost aspru și precis:

Litera legii precizează că predarea în școli este interzisă călugărițelor: dar spiritul legii merge și mai departe, în sensul că subînțelege dispariția călugărițelor, ele trebuind să dispară efectiv din câmpul vizual al tineretului. Nu vă gândiți că, dacă de exemplu, mergând în ținuta Dvs. de maică și cu felul Dvs. de a fi, oricine din generația tânără își poate pune întrebarea: cine mai e și asta, cum și pentru ce își jertfește viața? Și astfel, prin simpla Dvs. apariție, chiar fără a scoate un singur cuvânt, puteți distruge într-o clipă tot ceea ce am construit noi în mulți ani de educație comunistă.¹

Altă dată, după ce o salariată a școlii de moașe, care fusese instalată în batjocură în casa lor, o urmărise câteva zile, a luat-o deoparte și i-a spus: „Ne așteptăm din partea Dvs. să nu opuneți rezistență și să nu vă dați în spectacol atunci când veți fi ridicată din casă. Gândiți-vă cât tineret se uită la Dvs. ca la un model de comportament”².

Educatorul³ este sau devine un model⁴ pentru cei care i-au fost încredințați și rămâne un punct de reper mai ales în situațiile critice ale vieții, care presupun alegeri corecte, bazate pe valori care trec proba timpului: adevărul, sub toate aspectele lui (coerență, sinceritate, trans-

¹ M. C. BACHMAYER, *Pitar Moș*, Dorul, Aalborg, Danemarca, 2000, 78.

² *Ibid.*, 81.

³ Cel care formează pe cineva prin educație, care influențează în mod intenționat, sistematic și organizat dezvoltarea intelectuală, morală și fizică a copiilor și tineretului, a oamnilor, a societății etc. Cf. DEX, Univers enciclopedic, București, 1996.

⁴ Persoană care, prin valoare sau calitate, poate servi ca exemplu. *Ibid.*

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

parență, verticalitate, bucurie...), virtuțile (umilință, dreptate, tărie, înțelepciune...), comuniunea cu Dumnezeu și cu aproapele, indiferent de cultură, religie sau statut social. Toate acestea caracterizează educatorul creștin și, în mod deosebit, persoanele consacrate care lucrează în domeniul educației, despre care doresc să vorbesc în acest articol.

Nevoia de modele și teama de acestea pot să coexiste, în funcție de provocările interioare sau exterioare cărora omul trebuie să le facă față. Va face alegerile cele mai bune pentru viața sa urmând exemple convingătoare, din aproape în aproape, până ajunge la esența vieții sale, la Binele Suprem: Dumnezeu, izvorul vieții și al fericirii veșnice.

Mai mult decât un model, persoana consacrată este un indicator cu imagine: o persoană creată după chipul și asemănarea⁵ lui Dumnezeu care, prin viața ei întregă, îl arată pe Dumnezeu, arată calea spre el, asemenea Maicii Domnului. Mi-a inspirat această idee reprezentarea iconografică bizantină, a Maicii Domnului cu Pruncul.

În iconografia bizantină, Maica Domnului este reprezentată cu Pruncul în brațe și arătând spre el: calea, scopul, împlinirea și desăvârșirea omului pentru viața veșnică. În unele icoane, chipul Pruncului are un loc central, dar în echilibru cu locul și spațiul pe care îl ocupă chipul Mamei, în funcție de o axă a simetriei⁶, deși Cristos este centrul dogmatic al icoanei⁷. Tandrețea Pruncului care își privește mama, invită privitorul la încredere în ajutorul Născătoarei de Dumnezeu. El își înalță capul și ochii spre Fecioară, iar ea își îndreaptă privirea spre cel care îi privește. Amândoi au chipuri luminoase, ochi

⁵ Chipul perfect al lui Dumnezeu este însuși Cristos (2Cor 4, 4), iar omul trebuie să devină asemenea lui (Rom 8, 29) pentru a deveni fiul Tatălui prin puterea Duhului Sfânt (Rom 8, 23). Pentru a deveni chipul lui Dumnezeu, este necesar ca omul să participe în mod activ la transformarea sa după modelul chipului Fiului (Col 3,10). Cf. *Comuniune și slujire. Persoana umană creată după chipul lui Dumnezeu*, Comisia Teologică Internațională, Presa Bună, Iași, 2008, 12.

⁶ E. SENDLER, S.J., *The Icon. Image of the Invisible. Elements of Theology, Aesthetics and Technique*, Oakwood Publications, Torrance, California, 1993, 92. Fecioara cu Pruncul, Hodigitria, sec. XIV.

⁷ *Ibidem*, Fecioara cu Pruncul, Hodigitria, sec. XV

mari și expresivi, expresie delicată și melancolică⁸. Fecioara apare mai aproape de privitor, părând să iasă, să depășească cadrul ramei⁹, să intre în lumea celor care o privesc și să îi invite la comuniune. Îl strânge pe Cristos în brațe, își întoarce ușor obrazul și îl odihnește lângă obrazul copilului, în timp ce îi susține ușor spatele cu mâna stângă, iar cu dreapta arată spre el: iată Creatorul și Mântuitorul tău. La rândul său, pe cruce, Isus o va încredința pe Maria lui Ioan, apostolul iubit, spunându-i „iată, mama ta” (*In* 19, 27). Locul lui Isus îl va lua Ioan, când îi va spune Mamei sale: „iată, fiul tău” (*In* 19, 26). Maica Domnului este modelul educatorului creștin: acceptând maternitatea/paternitatea spirituală, îl primește în viața, în inima sa pe cel încredințat de Dumnezeu spre a-l face să crească¹⁰, îl ocrotește cu tandrețe, îl învață și îl lasă liber pentru a se dăruie spre mântuirea celorlalți. De la Buna Vestire la Înviere și Înălțarea la cer, viața Mariei este un model pentru cel care vrea să îl urmeze pe Isus mai îndeaproape, consacrându-se prin voturi pentru a se dăruie cu totul¹¹ slujirii prin educație.

„După roadele lor îi veți cunoaște”, spune Isus despre ucenicii săi (*Mt* 7, 16). Educatorii creștini sunt ucenici ai lui Isus, care își pun capul pe pieptul lui în momentele de răscruce, ca pe o fântână din care sorb apa vieții pentru a aduce roade și pentru ca roadele lor să rămână, iar acestea, mai mult decât instituțiile de învățământ, sunt principiile

⁸ A. DRANDAKI, *From the Incarnation of Logos to the Theosis of Man. Byzantine and post-byzantine icons from Greece*, Hellenic Foundations for Culture, Stratigou Kallari St, 2008, 6. Fecioara Glycophilousa

⁹ E. SENDLER, S.J., *The Icon*, op. cit., 92.

¹⁰ În limba latină, verbul a educa înseamnă a hrăni, a face să crească. Educatorul este cel care „hrănește” omul întreg și îl face să crească în mod armonios.

¹¹ Educatorul trebuie să își dea silința să devină mai bun cu ajutorul harului, fructificând în sensul potrivit talentele pe care le-a primit. Perfecționarea mijloacelor naturale, ale trupului, facultăților spiritului și ale inimii nu este nicidecum o încercare de a obține o oarecare măiestrie tehnică sau victorie athletică. Este pur și simplu vorba de a încredința ce este mai bun din tine Sfântului Duh, fără de care nimic din această perfecțiune nu se împlinește cu adevărat. Cf. E. DE RUS, *Edith Stein: Arta de a educa. Antropologie, educație, viață spirituală*, Spandugino, București, 2015, 222-223.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

sănătoase ale educației: omul „cristiform”¹², cu toate capacitățile sale¹³, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, dându-se total, cu bucurie, chiar și atunci când doare, pentru că scopul ultim¹⁴ a toate este și principiul a toate, Dumnezeu, care ne-a creat pentru fericirea veșnică. Persoana consacrată dedicată educației va ști să cânte *Magnificat* în momentele de bucurie, sau va striga spre Tatăl, asemenea lui Isus pe cruce, în momentele de întuneric. Și, întotdeauna, va cere ajutorul Duhului Sfânt, va cere darurile sale pentru a putea străbate drumul anevoios al vieții și al creșterii prin formare umană și spirituală. De la Hodigitria la Pietă, Maica Domnului este modelul celui care îl însoțește pe cel încredințat în viață și în moarte, însă ultimul cuvânt al lui Dumnezeu este învierea și viața veșnică. Spre acestea din urmă privește educatorul și îi învață și pe discipolii săi să privească.

În acest sens, doresc să propun două modele de persoane consacrate care s-au dăruit educației fetelor sărace – Mary Ward și Consolata Bachmeyer –, dar nu pot să o fac fără a creiona portretul celui care a întemeiat Societatea lui Isus, cunoscută în lumea întreagă pentru sistemul său de educație, și a unui nou mod de viață consacrată, cunoscut ca spiritualitatea ignațiană, pe care multe congregații l-au urmat de-a lungul veacurilor. Una dintre acestea este și Institutul Sfintei Fecioare Maria, astăzi Congregatio Jesu, întemeiat de Mary Ward.

¹² Această existență „cristiformă” nu poate fi trăită decât pe baza unei vocații speciale și în virtutea unui dar deosebit al Duhului. În ea, consacrarea baptismală este determinată să dea un răspuns radical prin *sequel Christi*, în practicarea sfaturilor evanghelice, dintre care primul și cel mai mare este legământul sacru de curăție pentru Împărăția cerurilor. Cf. *Vita consecrata*, Editura ARCB, 1996, 14.

¹³ Profesorii trebuie să fie pregătiți cu deosebită grijă pentru a poseda știința, atât profană cât și religioasă, atestată prin diplome cuvenite, și pentru a fi înzestrați cu o măiestrie pedagogică la nivelul progresului actual. Legați între ei și cu elevii lor prin iubire și pătrunși de spirit apostolic, să dea mărturie, atât prin viață cât și prin învățatură, pentru unicul Învațător. Cf. CV II, *Gravissimum educationis*, Editura ARCB, 2000, 8.

¹⁴ Adevărata educație urmărește formarea persoanei umane în vederea scopului ei ultim precum și spre binele societății al cărei membru este și care, la maturitate, va avea îndatoriri de îndeplinit. Cf. *ibid.*, 1.

Cei trei au multe în comun: statut social (erau nobili, duceau o viață comodă, fără griji); educație (cultură, maniere); formare spirituală în familia catolică practicante; grijă și pasiune pentru formarea intelectuală; alegerea consacrării, a slujirii în dăruire totală, după modelul Mariei, față de care au avut o devoțiune deosebită; urmarea lui Cristos sub stindardul crucii (în momente de criză, în fidelitate față de Dumnezeu și de locțiitorul lui Cristos pe pământ, Sfântul Părinte Papa, urmându-l pe Isus de pe Tabor pe Calvar); preferința pentru săraci; păstrarea și transmiterea credinței catolice prin educație, indiferent sub ce formă (cateheză, predare în școli, caritate); bucuria slujirii, a speranței și încrederii în Cel care este stăpânul timpului și al istoriei; oameni ai marilor dorințe spre slava lui Dumnezeu; sfințenia vieții.

Aceștia au traversat perioade de criză exterioară (Reforma, Inchiziția, persecuția catolicilor în Anglia, persecuția comunistă) și interioară (căutări, contradicții, neputințe). Motto-ul vieții fiecăruia dintre ei ar putea fi acel *magis*, acea căutare a unui bine mereu mai mare, a alegerii a ceea ce este binele cel mai mare pentru sine și pentru ceilalți, în slujire pentru că a fi educator nu este un *job*, ci o vocație, este artă¹⁵.

Continuitatea, în timp, a operei lor este dovada confirmării, din partea lui Dumnezeu, a binelui făcut și fundamentat pe valori¹⁶ care rezistă timpului: omul întreg¹⁷, viața, fericirea veșnică.

¹⁵ Semnificația educației, în lumina mântuirii, își regăsește adevărul sfințeniei celei mai arzătoare, în măsura în care ea este înțeleasă ca o extindere și o participare la lucrarea Spiritului educator care îl cuprinde, îl străbate și îl reface pe om în întregul său. Prin aceasta, educația este o artă totală. Cf. E. DE RUS, *Edith Stein...*, op. cit., 210.

¹⁶ Prin relația cu bunurile culturale, care sunt produse ale spiritului uman, izvorâte din activitatea lui creatoare, omul are acces la o lume spirituală de valori, în măsura exactă în care bunurile culturale sunt purtătoare de valori. Prin valoare se înțelege o putere motivantă și o virtute formatoare care rezultă ea însăși dintr-o conformitate cu scopul omului și cu respectul demnității sale. Cf. E. DE RUS, *Edith Stein*, op. cit., 285.

¹⁷ Acțiunea educativă, în aceeași măsură sau poate mai mult decât oricare alt travaliu, constituie dovada unei creații care cuprinde toate dimensiunile persoanei: trup, spirit și suflet. Cf. *ibid.*, 230.

Ignațiu de Loyola

S-a născut la Loyola, provincia Guipuzcoa, în anul 1491. Copilăria sa aparține secolului al XV-lea, al „amurgului” Evului Mediu cu reziduuri feudale și noi lumini ale umanismului, al descoperirilor geografice și al aventurilor războinice, iar tinerețea și maturitatea sa aparțin secolului al XVI-lea, epoca lui Luther și a Conciliului din Trento. Ceva medieval va palpita mereu în inima sa, chiar dacă spiritul va fi mereu modern până la punctul de a fi cunoscut ca unul dintre principalii artizani ai catolicității moderne, organizată cu înțelepciune și înflăcărare apostolică. Inigo Lopez de Loyola va fi numele său până în 1528, când, studiind la Universitatea din Paris, va începe să se prezinte ca Ignatius de Loyola.

Bunicul său, Juan Perez de Loyola, a fost trimis de Henric al IV-lea de Castilia, în 1457, la frontiera cu Andaluzia, să lupte, pe cheltuiala sa, împotriva maurilor, dușmanii credinței catolice. În familie, a primit o educație profund religioasă, deși se cunoșteau abaterile morale ale unor rude. Tatăl său l-a orientat spre viața ecleziastică, dar el prefera viața aventuroasă a fraților săi mai mari. Cu puțin înainte de moartea tatălui (1506), Ignatius a fost trimis la palatul lui don Juan Velazquez de Cuellar pentru a primi o educație cavaleriească și de curte, împreună cu fiii acelui ministru al regelui Ferdinand Catolicul. Așa se explică educația desăvârșită și manierele fine care vor aduce, în următorii ani, admirația multora pentru întemeietorul Societății lui Isus: distincție, eleganță în îmbrăcăminte, conversație și purtare. Prefera romanele cavalerești în locul scrierilor religioase, era neîntrecut în jocurile de societate, lupte și în arta de a cuceri femeile. Cu toate acestea, se impunea prin calitățile sale – prudență, cumpătare, intermediar în conflicte – iar o rudă a sa spune despre el că, din devoțiune față de Maica Domnului și pentru patima Mântuitorului, nu a cântat la vreun instrument nici vinerea, nici sâmbăta. S-a îndrăgostit, ca un cavaler, de o doamnă distinsă, pro-

babel infantina Caterina, sora mai mică a lui Carol al V-lea. A fost o iubire platonice, dar care avea să-l influențeze în viața spirituală¹⁸.

Într-una din luptele la care lua parte, la Navarra, a fost rănit la un picior și apoi transportat în casa familiei, la Loyola. După operații repetate și dureroase, oasele s-au sudat greșit și piciorul i-a rămas mai scurt. A fost o lovitură grea pentru orgoliul său de cavalier curtenitor.

În timpul convalescenței, nu a găsit în casă decât *Vita Christi*, de Lodolfo Cartusiano și *Legenda aurea*, de Jacobus de Voragine. Citind viețile sfinților, s-a înflăcărat de dorința de a imita penitențele acelor mari cavaleri ai Regelui Veșnic. A fost începutul convertirii sale și punctul de plecare al Exercițiilor spirituale, volumul cel mai înțelept și universal pentru a conduce sufletele pe drumul mântuirii și al desăvârșirii, după cum a spus Pius al XI-lea. Sfântul Francisc de Sales a afirmat că această operă a făcut mai multe convertiri decât literele pe care le conține.¹⁹ După un pelerinaj în Țara Sfântă, în timpul căruia a primit mari consolări divine, s-a întors și a dorit să ducă o viață apostolică, dar și-a dat seama că îi erau absolut necesare studii superioare. La treizeci și trei de ani, a început să studieze gramatica latină la Barcelona, luând loc în bancă alături de elevii mici, iar în 1526, la Universitatea din Alcalá, era deja înflăcărat de un prozelitism religios în timp ce frecventa, în mod alternativ, filosofia

¹⁸ În anul 1522, în ajunul Bunei Vestiri, Ignațiu a renunțat la veșmintele sale bogate, pe care le-a dăruit unui sărac, s-a îmbrăcat cu o haină sărăcăcioasă și apoi a îngenunchat înaintea altarului Sfintei Fecioare, unde a petrecut toată noaptea în rugăciune. Este vorba despre o veritabilă veghe de arme al cărei ritual este inspirat din ceremonia de investire a cavalerilor. Rugăciunea se prelungea toată noaptea; cavalerul trebuia să stea în genunchi atât cât îl țineau puterile; pentru a se odihni, se putea ridica uneori în picioare, dar niciodată nu se așeza. Această veghe nu se făcea decât o dată în viață, chiar în noaptea din ajunul consacării tânărului cavalier în slujba stăpânului său; în mod necesar era precedată de o spovadă și urmată de Sfânta Împărtășanie. Ignațiu a voit „să se înveșmânteze cu armele lui Dumnezeu” (expresie a Sfântului Paul), în ziua Bunei Vestiri, în care celebrăm coborârea Cuvântului care s-a făcut trup. Cf. I. DE LOYOLA, *Istoria sîntului pelerinului*, Polirom, Iași, 2007, 47-48.

¹⁹ Cf. *Biblioteca sanctorum*, Citta Nuova Editrice, Roma, 1988, 672-705.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

și teologia. Considerat a fi un „iluminat”, a trebuit să treacă de două ori prin procese, în fața Vicarului General al orașului. Chiar dacă i-a fost recunoscută nevinovăția, i s-a interzis să predice sau să abordeze teme dogmatice până nu va fi studiat teologia timp de patru ani.

Timp de șapte ani a studiat la Paris și aceasta va rămâne o experiență fundamentală pentru el: a intrat în contact cu principalele curente culturale și religioase ale timpului, a văzut ravagiile pe care protestantismul le făcea în Franța, s-a împrietenit cu profesori de la Universitate, cărora le-a devenit director spiritual, a adăugat un capitol important la *Exercițiile Spirituale* – „Reguli pentru a simți cu Biserica”. În același timp, a cunoscut metodele de predare din acea universitate care, împreună cu cele ale umanismului, vor constitui *baza pedagogiei iezuite*. După ce și-a luat doctoratul în filosofie, a urmat diferite cursuri de teologie. În același timp, a adunat în jurul său primii membri ai Societății, împreună cu care va depune voturile de castitate, sărăcie și ascultare, pentru a se dăruii total binelui sufletesc al semenilor. La 27 septembrie 1540, Papa Paul al II-lea, cel care a inițiat Conciliul din Trento, a aprobat „Societatea lui Isus”, cu rol inovator în istoria monahismului.

S-a stabilit la Roma și, pe lângă *Exercițiile Spirituale*, predica în piețe, pe străzile cele mai aglomerate, în biserici, cu mare înflăcărare și putere de convingere. Cel mai mult îi plăcea să-i învețe catehismul pe copii și persoanele ignorante și obișnuia să încheie cu aceste cuvinte: „Să-l iubești pe Dumnezeu cu toată inima, cu tot sufletul și cu toată voința”. A fost numit „apostolul Romei” deoarece, împreună cu clerici și laici, s-a implicat în vindecarea rănilor sociale întemeind instituții pentru asistența săracilor, îndeosebi în anii de foamete, a bolnavilor din spitale, a prostituatelor, a copiilor orfani și în tot ce putea fi spre binele sufletesc și trupesc al oricărui nevoiaș.

Nu s-a limitat la regenerarea morală a Cetății Eterne, ci a vrut ca Roma, capitala catolicismului, să fie un centru al științei eclesiastice, cu un nucleu viu de doctori în teologie, la dispoziția oricărei solicitări a Sfântului Părinte. În acest scop, a înființat Colegiul

Roman (1551) care mai târziu se va numi Universitatea Gregoriană, în onoarea Papei Grigore al XIII-lea. Mare parte dintre tinerii romani, laici sau clerici, s-a format în acele aule, unde se studia gramatica latină, umanismul, limbile clasice – inclusiv ebraica și araba –, filosofia, teologia și dreptul canonic. De acolo au pornit mari maestri care au răspândit acele metode de studiu în întreaga lume. În 1552, a fost înființat Colegiul Germanic, unul dintre primele seminarii ale epocii moderne, prototipul celor tridentine, cu scopul de a educa, din punct de vedere ecleziastic, tinerii germani care voiau să-și recucerească țara pentru credința catolică, iar Ignațiu a redactat statutul acestuia.

Om plin de Dumnezeu, însuflețit de un ideal, pasionat de mai marea slavă a lui Dumnezeu, a fost strategul care știe în fiecare clipă să găsească mijloacele cele mai eficiente dar, în același timp, să le folosească fără să forțeze, foarte prudentul conducător, care știa să țină cont de slăbiciunea umană. Ignațiu a știut să adapteze la mentalitatea modernă forța mereu vie și perenă a Ordinilor religioase, să dea structura cea mai adecvată necesităților epocii, să se folosească de mijloacele pe care le avea folosind un consum minim pentru a obține un maximum în toate domeniile.²⁰

Om al marilor dorințe, înflăcărat de iubire și atent la toate nevoile oamenilor, axat pe esențial, dar cu multă delicatețe, Ignațiu rămâne un model al educatorului creștin, consacrat prin voturi, care nu și-a păstrat nici un strop de iubire și de energie pentru sine, ci s-a dăruit până la ultima suflare pentru slava lui Dumnezeu, iar slava lui Dumnezeu este omul viu, după cum spune Sfântul Irineu.

Mary Ward

Mulți fondatori de congregații au preluat spiritualitatea Sfântului Ignațiu de Loyola și modul de organizare al Societății lui Isus. Prima dintre acestea este Mary Ward, o deschizătoare de drumuri pentru apostolatul social al femeilor consacrate.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 686.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

Mary Ward, fondatoarea Institutului Sfânta Maria (astăzi Congregatio Jesu), s-a născut la 23 ianuarie 1585, la Yorkshire (Anglia), în timpul persecuției catolicilor de către Regina Elisabeta I²¹. Făcând parte dintr-o familie catolică practicantă, care își risca mereu viața pentru a ascunde preoți catolici clandestini²² și pentru a mărturisi ascultarea față de Sfântul Părinte, Mary a învățat încă de mică să fie o luptătoare pentru cauze înalte, care depășesc interesele personale mărunte și imediate. Primii ei formatori și directori spirituali, în clandestinitate, au fost preoți iezuiți. După ce a refuzat patru cereri în căsătorie, Mary s-a hotărât să intre într-o mănăstire, dar pentru aceasta trebuia să emigreze, clandestin, în Flandra. A petrecut un timp de formare la Clarise, apoi a înțeles, printr-o viziune interioară, că trebuia să facă *altceva*. Lung a fost drumul și aspre căutările până a văzut clar acest „altceva”: păstrarea credinței catolice îndeosebi prin educația fetelor sărace. A deschis primele case pentru fetele sărace care nu aveau acces la educație, unde veneau chiar și prostituatele²³, de la periferiile marilor orașe și le pregătea pentru viața de familie, pentru societate și pentru Biserică. Dar proiectul lui Mary era prea nou, iar ea era o femeie care anticipa vremurile cu trei secole, chiar și în catolica Romă post-tridentină, ușor de alarmat după fenomenul protestantismului. Această „femeie incomparabilă”, cum a numit-o Pius al XII-lea, sau „femeie desăvârșită, deși neînțeleasă”, cum a numit-o Ioan Paul al II-lea, purta în ea sămânța unor dorințe, intuiții și aspirații care nu puteau fi

²¹ Domnia Elisabetei I a fost un timp de aspră și crudă persecuție a catolicilor. Fiica lui Henric al VIII-lea și a Annei Boleyn, a urcat pe tron în anul 1558. A moștenit de la tatăl său arta disimulării și perspicacitatea politică. Cf. A. LOPEZ AMAT, *Mary Ward. Il drama di una pioniera*, Grafiche Artigianelli, Trento, 1994, 16.

²² Cf. *ibid.*

²³ La Roma, acest scop al școlilor era necesar, deoarece erau foarte multe prostituate: se pare că la sfârșitul secolului al XVI-lea erau între 30.000-40.000. Unele comentarii răutăcioase afirmau că, dacă școlile deschise de Mary Ward vor continua la fel, casele de toleranță se vor închide. Cf. I. WETTER, *Mary Ward nella storia della pedagogia agli inizi del secolo XVII*, 21.

împlinite la 1600. Menționată în *Mulieris dignitatem*, este prezentată ca o femeie care, în ciuda persecuțiilor, dificultăților și discriminărilor²⁴, a participat la misiunea Bisericii, Mamă și Învățătoare.

Este curios faptul că un cronicar laic al timpului său, un anume John Henry, a surprins nota caracteristică a idealului care o anima pe Mary Ward în 1609, idealul apostolatului activ pe care fiicele sale spirituale îl îndeplinesc de patru veacuri. El spune că „învățau tinerele să citească, să scrie și să coase, având mereu atenția spre mai marea slavă a lui Dumnezeu; și duc un fel de viață de mănăstire”²⁵.

Un preot iezuit care le-a cunoscut, pr. Andrew White SJ, spunea despre ele:

Membrele acestui Institut nu se mulțumesc să trăiască în mănăstiri doar pentru ele însele și să ajute doar cu penitențe și rugăciuni, ci, după măsura harului pe care l-au primit, lasă liniștea vieții lor retrase, așa cum Domnul nostru a lăsat sânul Tatălui, pentru a stinge focul păcatului și al ereziei și, cu cel mai sfânt zel, se străduiesc să întoarcă sufletele la Dumnezeu, pentru care au fost create.²⁶

Un document intitulat „Relatarea Sorei Dorotea”²⁷ prezintă amănunte referitoare la una dintre primele surori ale congregației. Această „Soră Dorotea” locuia în casa unei femei sărace, pretinzând că era rudă a sa. Nu îndrăznea să predea în școli publice, cum făceau în alte țări, ci învăța și instruia copiii în casele lor²⁸: găsea că acest sistem

²⁴ În Biserică, femeile nu aveau voie să catehizeze. Acest rol revenea doar bărbaților.

²⁵ M. M. LITTLEHALES, *Mary Ward, A woman for all seasons*, London, 1974, 12.

²⁶ Cf. *ibid.*, 21.

²⁷ În 1622, sr. Dorotea trimite Superioarei o relatare despre activitatea din diaspora engleză: este o demonstrație aprinsă a ceea ce constituia, de fapt, apostolatul Damelor Engleze. „Sister Dorothy” era probabil un pseudonim adoptat cu permisiunea lui Mary Ward de o tânără nobilă care, intrată în Institut, a vrut, din umilință, să fie soră laică. Cf. A. LOPEZ AMAT, *Mary Ward. Il drama...*, *op. cit.*, 100.

²⁸ Minunata lucrare de educație se întinde dincolo de hotarele unei comunități sau ale unei congregații religioase și ajunge până la cei care se găsesc în afara Bisericii. Cf. E. DE RUS, *Edith Stein...*, *op. cit.*, 205.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

era foarte bun, deoarece avea ocazia să cunoască și să câștige afecțiunea părinților²⁹; astfel, mai apoi, îi este mai ușor să conducă la Dumnezeu sufletele copiilor. Mai mult, instruind copiii, încerca să se adreseze celor mai simpli din popor, învățându-i Tatăl nostru, Ave Maria, Crezul și Poruncile etc. Erau și din aceia pe care nu reușea să îi convingă imediat să se poarte ca membre vii ale Bisericii Catolice: acest lucru se întâmpla datorită fricii pe care le-o inspira persecuția, pierderea bunurilor și altele asemenea. Încerca măcar să-i îndrepte spre a înțelege calea mântuirii și coerența necesară vieții lor. Ca urmare, ei frecventau rar și fără tragere de inimă noile biserici protestante, încetau de a-l mai ofensa pe Dumnezeu în lucruri mari și uneori renunțau complet la păcat; se străduia să smulgă din ei, puțin câte puțin, obișnuința de a înjura, de a bea etc. Apoi, asista și slujea pe cei săraci care erau bolnavi și prepara alifii cu care să le îngrijească rănilor³⁰. Încerca să îi împace pe cei care se certaseră. Astfel, își petrecea timpul cu aceste opere de caritate, dar nu mereu în același loc, ci mereu în locuri diferite, deplasându-se acolo unde vedea o mai mare posibilitate de a aduce slavă lui Dumnezeu. Se întrista să vadă atâta lume ajunsă la punctul de a nu dori altceva decât mântuirea sufletului prin primirea Sacramentelor și să nu găsească un preot pentru reconcilierea cu Biserica. Acest lucru se întâmpla din lipsă de preoți și, în parte, din cauza fricii celor din familie. Odată era împreună cu trei persoane aflate în mare strâmtorare: timp se șase luni nu au găsit un preot, deși au străbătut mulți kilometri ca să afle unul³¹. „Ale noastre, spune Mary Ward, trebuie să fie dotate cu zelul apostolilor și reculegerea în spirit a eremiților”³². Acesta este idealul Sfântului Ighațiu.

²⁹ În Cuba, surorile CJ nu au școli, ci duc Vestea cea bună din casă în casă, din sat în sat.

³⁰ În planul educațional intitulat *Terzo Piano*, Mary Ward scrie că elevele „primesc instrucțiuni despre diferite moduri de a prepara extracte și decocturi din plante medicinale, din fructe și din rădăcini etc.”. Cf. M. I. WETTER, *Mary Ward nella storia...*, *op.cit.*, 21.

³¹ Cf. M. M. LITTLEHALES, *Mary Ward, A woman ...*, *op. cit.*, 20.

³² Aceasta este spiritualitatea „contemplativilor în acțiune”, cum îi numește Sf. Ighațiu.

Mary Ward a deschis școli în Europa³³, la cererea principilor sau episcopilor locului. Programele ei de studiu erau atât de complexe³⁴ încât oameni foarte bogați, nobili cu o educație aleasă au cerut ca fiicele lor să fie admise în școlile Domnișoarelor Engleze, cum erau cunoscute Mary Ward și primele ei colaboratoare. Pentru ea, importantă era persoana umană în sine, superioară oricărei achiziții intelectuale în școală³⁵.

Mary a fost un pedagog care a anticipat cu trei secole acest ideal al educatorului creștin. Era o expertă în latină și cunoștea mai multe limbi. Voia ca surorile sale să aprecieze cărțile și să aibă o cultură vastă. „Nici un talent să nu fie mai apreciat decât cunoașterea limbii latine”: aceasta o spunea într-un timp când formarea femeii consta îndeosebi în a mânuși acul și a cânta la vreun instrument, când femeia nu avea decât două posibilități: să fie o soție harnică și supusă sau să intre într-o mănăstire de clauzură. Considera că știința nu este în opoziție cu credința, ci că acestea două ar trebui să se completeze reciproc. Era dușmanul ignoranței și nu-i plăcea compania persoanelor cu un orizont strâmt:

Nu-i plăcea să vadă persoane cu un spirit strâmt și meschin și, cu atât mai puțin, suporta tot ce este viclean și abject. Obișnuia să spună că

³³ 1609 – Saint Omer; 1614-1615 – Londra; 1616-1618 – Liège; 1620-1621 – Köln și Trier; 1623 – Roma și Napoli; 1624 – Perugia; 1627 – München și Viena; 1628 – Pressburg; surorile ei continuă să deschidă școli mai departe, în Europa, și după moartea Mariei Ward, la 30 ianuarie 1645.

³⁴ Programul de studiu și materiile studiate erau foarte clar prezentate în regulamentele școlilor, în funcție de nivelul elevilor. Educația religioasă presupunea cateheză, participarea la sacramente, cunoașterea vieții sfinților, *lectio divina*, cânt sacru. Formarea umană presupunea activități practice, care să le pregătească pe fete pentru viața de familie și societate: menaj, maniere. Formarea intelectuală cuprindea studiul limbii latine ca prioritar, apoi gramatică, literatură, arte, studiul muzicii corale și al instrumentelor muzicale, teatru și retorică, acestea din urmă revoltându-i pe contemporani. Toate acestea aveau ca scop pregătirea fetelor pentru a se putea integra și implica în societate și Biserică. Cf. M. I. WETTER, *Mary Ward nella storia...*, op. cit., 19-29.

³⁵ *Ibid.*, 15.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

nu reușea să găsească o justificare pentru acestea, deoarece cunoașterea, chiar și fără morală, te ferește de viciu și te inclină spre virtute³⁶.

Deși nu se bucura de o sănătate bună, era mereu senină și amabilă cu toți. În scrierile sale recomanda mult bucuria și încrederea în Isus Cristos, Învățătorul nostru. Nu și-a pierdut niciodată curajul, nici când, bolnavă fiind, a făcut călătorii lungi și a traversat Alpii pe jos, iarna. Pe patul de moarte a cântat ca să-l laude pe Domnul cu bucurie și pentru a le înveseli pe surorile sale. Voia ca fiicele sale spirituale să fie mereu mulțumite și vesele.

Cuvântul „blândețe” apare din când în când în îndemnurile sale, deoarece Duhul Sfânt nu este dur, ci ne învață cu blândețe. Această combinație de blândețe și veselie trebuie să fi fost irezistibilă: oricine a venit în contact cu ea o dată, fie om simplu sau principe, și ar fi avut prejucii în privința ei, îi devenea prieten și admirator. Atâta iubire arăta celor care i-au făcut rău și atât de mult se ruga pentru ei, încât se spunea că era mai bine să-i fii dușman decât prieten. Papa Urban al VIII-lea spunea despre ea că era o femeie de mare prudență, de un curaj extraordinar și înalte daruri spirituale, dar, ce contează cel mai mult, era o sfântă și o mare slujitoare a lui Dumnezeu.

Mary Ward nu a fost teolog³⁷, dar a căutat adevărul și a trăit Cuvântul lui Dumnezeu cu fiecare bătaie a inimii ei. A vorbit despre Dumnezeu de la primul cuvânt și până la ultimul, prin tot ce a făcut pentru el, pentru Biserica sa. Astăzi, teologi de renume vorbesc despre viața acestei femei deosebite, a cărei privire a depășit cu mult limitele timpului ei.

³⁶ Arhiva IBMV Roma, Documenti, 1628, *Viața engleză*, în: M. I. WETTER, *Mary Ward nella storia...*, op. cit., 22.

³⁷ Teologul este cel care colaborează cu Adevărul ca și Cuvânt întrupat. Cf. M. GAGLIARDI, „Il teologo, collaboratore della Verità”, în: *Rassegna di teologia*, 2-2011, anno LII, 287.

Consolata Bachmeyer

Mary Ward a fost bobul de grâu care, murind, a adus mult rod. Congregația pe care a înființat-o dănuie și astăzi, prin apostolatul pe care îl fac membrele sale – educație, asistență socială a săracilor sau a persoanelor în dificultate – în Europa, America Latină, Asia, Africa.

În România, primele membre ale Congregației lui Isus au fost chemate în anul 1853, când Episcopul Michel-Angelo Conte di Parsi, a dorit să deschidă la București o școală pentru fete, sub conducerea Domnișoarelor engleze³⁸. Astfel, au venit primele surori din Nymphenburg (Germania) și au început apostolatul prin educație. După 96 de ani, Institutul Sfânta Maria deschisese școli la București – cunoscutul Pitar Moș – , Brăila, Craiova, Turnu Severin, pentru sute de eleve. Formarea omului întreg – minte, trup și spirit – era o caracteristică a educației pe care fetele o primeau în aceste școli. Din păcate, anul 1948 a adus cu sine desființarea învățământului confesional și confiscarea bunurilor și proprietăților pe care le dețineau Congregațiile catolice. Sute de surori s-au trezit, dintr-o dată, fără nimic. Au fost desființate și mănăstirile, astfel că toate persoanele consacrate au fost nevoite să le părăsească și să-și continue viața de credință în clandestinitate, într-o societate comunistă și atee. Prin lupta Maicii Consolata Bachmeyer, foarte tână și ultima directoare de la Pitar Moș, două sute de surori au putut să plece din țară, în mod oficial, dar fără posibilitatea de a se întoarce, și să-și continue apostolatul în școlile din Occident.

Mater Consolata (Cordelia Bachmeyer) s-a născut la 16.02.1916, ca fiică a lui Melchior și Catherina Bachmeyer, în localitatea Mihail Kogălniceanu³⁹. Făcea parte din comunitatea germană catolică⁴⁰, fiind

³⁸ La început, când Mary Ward și cele câteva tinere au venit în Europa, li se spunea „Domnișoarele engleze” („Dame inglesi” în Italia, sau chiar „Vergini inglesi”, și „Englische Fraulein” în Germania și Austria). Și astăzi, multe dintre școlile Congregației sunt cunoscute sub acest nume.

³⁹ Primul nume al localității, menționat în anul 1600 de un călător străin, cărturarul turc Evlia Celebi, a fost Cara Murat – Murat cel Negru, numele primului

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

una din numeroasele tinere care au ales calea mănăstirilor, dedicându-se slujirii lui Dumnezeu, în spiritul credinței creștine și pentru binele tinerelor. Mater Consolata a fost cea mai tânără și ultima călugăriță din localitatea Mihail Kogălniceanu.

A intrat în cursul primar al Școlii primare de fete „Sfântul Iosif” din București, a absolvit gimnaziul apoi liceul în cadrul școlii „Domnișoarele Engleze” din Strada Pitar Moș, cu cea mai bună notă la bacalaureat. A îmbrăcat haina monahală în 1938. După doi ani de noviciat a depus primele voturi religioase, apoi a studiat biochimia la Universitatea București. După ce a susținut teza de doctorat în biochimie, cu un deosebit succes, profesorul ei i-a oferit postul de asistentă universitară la Facultatea de Științe din Universitatea București. Ea a refuzat⁴¹ și a depus jurământul pe viață, devenind călugăriță pentru a se dedica educației tinerelor, în cadrul Institutului Sfânta Maria, unde a predat fizică și chimie.

În urma rezultatelor deosebite, Superioara Generală, Mater Damascena, aflată în vizită în Provincia română a Institutului, a numit-o pe Mater Consolata directoare a Institutului Sfânta Maria, cerându-i să preia răspunderea pentru întreaga școală și să o

stăpânitor al tătarilor stabiliți pe acele meleaguri. La începutul secolului al XX-lea, numele nu mai corespundea însă cu realitatea etniilor care locuiau aici. Odată cu alipirea Dobrogei la Regatul României în 1878, în zonă au început să vină primii coloniști români mocani din Ardeal și germani din Basarabia. Cf. A. BOARIU, *Biserici Catolice din Dobrogea*, Editura ARCB, București, 2009, 76-77.

⁴⁰ În anul 1905, germanii erau deja majoritari, comunitatea numărând 875 de suflete. Cf. *Ibidem*, 80.

⁴¹ Asemenea Mariei Ward, M. Consolata a refuzat un rol important în societate, pentru un bine și mai mare, acel *magis* al Sf. Ignațiu de Loyola, și anume educația umană și spirituală a fetelor. S-a consacrat lui Dumnezeu prin voturi, conform Constituțiilor congregației, care spun: „Toate surorile care au aderat la Congregatio să se desăvârșească în lucrarea virtuților temeinice și a celor desăvârșite și spirituale; pe acestea să le socotească mai importante decât știința și celelalte calități naturale și omenești. Căci acestea sunt mijloace lăuntrice și din ele trebuie să provină eficiența în cele exterioare, în vederea țelului pe care îl urmăm”. Cf. *Congregatio Jesu. Constituții și Norme complementare*, 261.

reprezintă în fața legii și a autorităților. Surprinsă, aproape îndoindu-se de calitățile sale, M. Consolata a întrebat: „Voi fi oare capabilă de aceasta?”. Superioara Generală i-a răspuns cu încredere: „Da. Binecuvântarea ascultării și a împlinirii datoriei îți va da puterea necesară”⁴². Asemenea Sfintei Fecioare Maria, față de care a avut o devoțiune profundă întreaga viață⁴³, a spus „da” misiunii încredințate, fără să știe câtă dăruire și, mai ales, câtă suferință va presupune aceasta.

Nu știa ce vremuri aveau să vină și ce mare povară avea să poarte, ce imensă responsabilitate față de surorile ei o va împinge spre acte de curaj de care nu s-ar fi crezut vreodată în stare, în umilința ei, fără de care nu și-ar fi putut duce la îndeplinire misiunea. Ca directoare, ea a condus Institutul din București, ridicându-l la cel mai înalt nivel. Peste 2000 de eleve au trecut, în ultimii ei ani de activitate în România, prin școala „Domnișoarelor Engleze”, una dintre cele mai apreciate școli de fete din București. Familii de ambadori și-au încredințat copiii acestor școli, precum și multe familii care făceau parte din nobilimea română și-au trimis copiii în școala călugărițelor germane⁴⁴, chiar și prințese din familia regală⁴⁵ a României au învățat la „Pitar Moș”.

Mater Consolata a reușit să conducă Institutul, cu credința și înțelepciunea care o caracterizau, chiar și în vremurile grele ce au

⁴² Cf. M. C. BACHMEYER, *Pitar Moș*, Dorul, Aalborg, Danemarca, 2000, 21.

⁴³ Încă din timpul Mariei Ward, Congregatio Jesu și membrele sale s-au distins printr-o cinstire deosebită față de Maica Domnului. Ea ne învață să fim mame precum este ea, pentru a primi și a aduce la viață Cuvântul lui Dumnezeu. În acest mod, istoria umană devine istorie mântuitoare. Devoțiunea noastră mariană în viața zilnică ocupă o dimensiune comunitară și una personală pentru fiecare membră. Cf. *Congregatio Jesu. Constituții și Norme complementare*, 6.50, 338-339.

⁴⁴ Pentru început, cele mai multe călugărițe care predau în școală erau de origine germană. În timp, s-au alăturat profesoare laice sau călugărițe românce care făceau parte din Institut.

⁴⁵ Princesele Maria-Ileana (Minola) și Alexandra, după cum scrie Princesa Ileana a României în introducerea cărții *Pitar Moș*, 6.

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

urmat războiului. Din păcate, această muncă minunată a fost brusc și dramatic încheiată. În august 1948 toate școlile, institutele și spitalele catolice din România au fost confiscate de către regimul comunist⁴⁶ și bunurile lor preluate de către stat. Din nou, prin inițiativa și intervențiile ei, Mater Consolata a încercat salvarea Institutului prin emigrarea în străinătate. La 9 ianuarie 1949, împreună cu 210 călugărițe, a ajuns la Roma.

Mater Consolata a fost trimisă, apoi, împreună cu o grupă de câteva călugărițe la Barcelona, unde au înființat un nou Institut al „Domnișoarelor Engleze”. Acest Institut, „Ben. Virgen Maria” a devenit rapid cunoscut și apreciat în capitala catalană. În anul 2000, studiau acolo 900 de eleve⁴⁷.

După ce s-a pensionat ca profesoară, Mater Consolata a trăit retrasă într-o mănăstire din Germania⁴⁸, la Mainz. S-a întors în Casa Tatălui la 18 noiembrie 2002.

Mater Consolata a fost o adevărată contemplativă în acțiune, conform spritualității ignațiene: o femeie curajoasă, perseverentă..., dar discretă în umilința ei.

M. Consolata a fost un model, cum spuneam în introducere, nu doar pentru tinerele pe care le-a educat într-o școală de prestigiu, ci și pentru alți educatori care nu au avut aceeași verticalitate⁴⁹ și s-au plecat, cu amărăciune, noului regim. M. Consolata povestește în autobiografia ei:

O doamnă care îmi era necunoscută s-a apropiat de mine și, foarte prietenoasă, mi-a spus: Sunt directoarea unei școli particulare laice. Vă cunosc de la ședințele la care participam împreună și mi s-a vorbit mult

⁴⁶ În august 1948, surorile din Congregația „Sfânta Maria” au fost evacuate din institutele de învățământ de la București, Brăila, Craiova, Turnu-Severin.

⁴⁷ Cf. M. C. BACHMEYER, *Pitar Moș, op. cit.*, 9.

⁴⁸ J. F. MULLER, *Ostdeutsches Schicksal am Schwarzen Meer*, Donzdorf / Germania, 1981, apud M.C. BACHMEYER, *Pitar Moș, op. cit.*, 8-9.

⁴⁹ Educatorul nu poate cunoaște o ruptură între propria sa sfințire și apostolatul său, trăit în misiunea sa de educație. Cf. E. DE RUS, *Edith Stein, op. cit.*, 210.

despre Dvs. Sunt fericită să vă întâlnesc și aș vrea să vă felicit și să-mi exprim toată considerația pe care v-o port. Sunteți singura care are conștiința curată și care v-ați menținut mereu o ținută ireproșabilă, singura care și-a urmat neclintit drumul, drept înainte. Sunteți un exemplu pentru noi directorii, exemplu pe care, din păcate, nu l-am urmat. Acum ne aflăm și noi în aceeași situația ca și Dvs., numai că Dvs. ați rămas cu onoarea neștirbită, bucurându-vă de un respect care valorează mai mult decât o școală, iar noi ne-am adaptat făcând compromisuri contra conștiinței noastre, din speranța de a mai salva ceva, nemaivând acum nimic, nici școală, nici onoare.⁵⁰

Într-o altă zi, pe stradă s-a apropiat de ea un domn în vârstă, complet încovoiat, care i-a strânit mila. Cu uimire și-a recunoscut profesorul de electricitate de la Universitate. El a ținut să-i spună, cu toată durerea pe care i-o provocau noile schimbări din țară, în acest ceas al răului⁵¹: „Copila mea, trebuie neapărat să-ți vorbesc. Sunt mândru de tine și vreau să-ți mulțumesc pentru exemplul pe care îl dai. Nu puteam să te las să pleci fără să ți-o spun. Dacă toți ar fi ca tine...”⁵² El i-a întins mâna și a plecat, ca ea să nu-i vadă lacrimile. Fusesse un model pentru ea, în anii de studiu. Îl prezintă ca pe o personalitate deosebită, un om extrem de inteligent, nobil și drept, un om dintr-o bucată. Într-o zi, în laborator, i-a arătat cum dintr-o singură formulă se poate deduce toată fizica.

Oamenii noului regim se temeau de asemenea modele⁵³ și chiar o mărturiseau. M. Consolata povestește despre unul dintre informa-

⁵⁰ *Ibid.*, 67.

⁵¹ Iubirea este mai puternică decât răul. Privirea ațintită asupra Celui răstignit se cufundă în misterul mântuirii în care moartea este învinsă prin Viață, și care nu cere alt răspuns decât iubirea ca dăruire de sine: nu îl putem iubi pe Cristos fără să îl urmăm. Cf. E. DE RUS, *Edith Stein, op. cit.*, 180.

⁵² M.C. BACHMEYER, *Pitar Moș, op. cit.*, 140.

⁵³ Viața consacrată are misiunea profetică de a aminti și sluji planul lui Dumnezeu cu privirea la oameni, așa cum este vestit de Scriptură și cum reiese din lectura atentă a semnelor acțiunii providențiale a lui Dumnezeu în istorie. În evenimentele istorice se ascunde adesea chemarea lui Dumnezeu la acțiune în conformitate cu

Persoana consacrată – model al educatorului creștin

torii care supravegheau școala Pitar Moș, în timp ce surorile se pregăteau să plece. Nu se temea de cei din Occident, după cum spunea el, ci de un anumit gen de oameni:

Nu ne este frică decât de oameni ca Dvs., oameni cu forță interioară deosebită. Pe aceștia îi căutăm, pe aceștia vrem să-i distrugem. Ei sunt dușmanii noștri, ei sunt cei care rezistă și formează opoziția contra noastră.⁵⁴

Iar această rezistență, această opoziție avea să dureze mai bine de patruzeci de ani, în clandestinitate, într-un lăcaș de rugăciune care a devenit un lăcaș de cultură – mănăstirea Sfânta Agnes –, ale cărei surori continuă tradiția congregației de a se dedica educației, trup și suflet, privind neîncetat spre cel care este modelul educatorului prin excelență, Isus Cristos.

planurile sale, printr-o inserare activă și rodnică în ceea ce se petrece în vremea noastră. Cf. *Vita consecrata*, 73.

⁵⁴ Cf. M.C. BACHMEYER, *Pitar Moș, op. cit.*, 138.

Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique: la vision de Gaston Fessard

Ana PETRACHE

Abstract

The purpose of this article is to answer one question: why left Catholics were seduced by Marxism despite all the condemnation made by Rome? I find an answer in Gaston Fessard's writings. Fessard (a French Jesuit 1897-1978) explained that left Catholics were tempted by Marxism because they recognize in Marxism some theological structures: election, redemption, sin, incarnation. Because of these structures they thought it was possible to use Marxist theory in order to reform the society and the Church in the same time. I argue in this article that the label political theology in both Johann Baptist Metz's and Carl Schmitt's sense is appropriate to describe left Catholics movement that proposed some political actions theological justified. Besides, these structures, which Marxism borrowed from Christianity, can also explain the theological turn of today's left thinkers.

Keywords: Left Catholics, Gaston Fessard, Marxism, Political Theology.

Introduction

Cet article se propose de répondre à une question: pourquoi les chrétiens progressistes ont-ils été attirés par le marxisme en dépit des critiques et condamnations faites par Rome. Comment se fait-il que des chrétiens de bonne volonté ont choisi d'utiliser une pensée explicitement athée pour reformer la société et l'Église?

J'ai trouvé une réponse digne d'intérêt dans les écrits du jésuite Gaston Fessard. Celui-ci explique que les chrétiens ont été séduits par le marxisme à cause d'une illusion créée par les structures théologiques présentes dans la pensée de Marx. Héritier de Hegel, et

ainsi du christianisme, la pensée marxiste porte encore, contre son gré, l’empreinte des structures théologiques. Attirés par ces structures, les chrétiens progressistes ont cru qu’ils peuvent «baptiser» le marxisme, de la même manière que St. Thomas a «baptisé» Aristote¹. Cette tentative de baptiser le marxisme et ensuite de l’utiliser dans l’analyse de la société entraîne un projet de théologie politique. L’historiographie dédiée aux chrétiens progressistes est réservée à utiliser le terme de théologie politique pour décrire le mouvement des chrétiens progressistes, car le terme apparaît ultérieurement au mouvement. Cependant je défendrais l’idée que les chrétiens progressistes ont développé un vrai projet de théologie politique, à partir de l’analyse proposée par Gaston Fessard. L’enjeu est de montrer qu’il ne s’agit pas de choix politiques mais premièrement d’une «théologie progressiste²» qui propose un certain comportement politique. Dans ce contexte je montrerai dans quel sens on a raison d’appeler cela un projet de théologie politique.

I. Qui sont les chrétiens progressistes?

Dans l’historiographie l’expression «progressisme chrétien³» ou «christianisme progressiste» a deux utilisations. Yvon Tranvouez mentionne que

stricto sensu le progressisme désigne un certain rapport au communisme et aux communistes, fait d’une solidarité plus ou moins forte... (tandis que) *lato sensu* le progressisme est un concept représentatif à géométrie variable, utilisé dans l’Église entre 1949 et 1957 pour désigner les

¹ Gaston FESSARD, *De l’Actualité historique*, Desclée de Brouwer, v. II, *Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, 1960, 176.

² Gaston FESSARD, *De l’Actualité Historique II*, *op. cit.*, p.147.

³ Pour le sens du «progressisme chrétien» voir le livre d’Yvon TRANVOUEZ, *Catholiques et communistes: la crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Cerf, 2000, notamment la définition de l’expression 31-32, aussi que l’argumentaire de celui-ci pour prouver qu’il s’agit d’un mouvement unitaire même si divers théologiens traités de progressistes ne se reconnaissent pas dans un seul discours, 34-35.

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

"erreurs" ou les "déviation" d'une avant-garde catholique qui se reconnaît positivement comme un courant "missionnaire"⁴.

Si au commencement l'expression était utilisée pour désigner ceux qui ont participé à l'Union des Chrétiens Progressistes, l'expression a été utilisée au sens large pour désigner les «chrétiens de gauche⁵» ou les «catholiques de gauches». Tranvouez mentionne une différence essentielle d'attitude dans les relations entre les catholiques et les marxistes entre le premier moment de leur rencontre et le second moment de leur collaboration. Alors qu'en 1936 l'appel de Maurice Thorez gardait un contenu de classe, puisqu'il s'adressait avant tout aux travailleurs catholiques, la ligne de 1949 vise à rallier une partie de l'institution elle-même. Au temps du Front populaire, le Parti communiste tendait la main aux catholiques *bien que* catholiques. Au temps de la guerre froide, il leur tend la main *parce que* catholiques⁶. Ce «parce que» montre les raisons théologiques invoquées dans cette collaboration demandée par les communistes aux chrétiens. C'est à la charité et à la responsabilité chrétienne, avec son souci du pauvre que s'adresse l'appel de soutenir le projet politique communiste.

Parler de chrétiens de gauche en France demande de faire une distinction entre le premier moment de cette aventure qui commence avant la guerre et qui finit avec les condamnations faites par Rome du progressisme chrétien et un second moment dont on peut prendre comme point de repère la reprise de l'expérience des prêtres-ouvriers en 1965 ou sinon le mouvement de 1968. Les relations entre catholiques et marxistes changent parce qu'à la fois le visage de la gauche change ainsi que la compréhension de soi du catholicisme après le Concile Vatican II. L'ouvrage récemment paru *À la Gauche*

⁴ Yvon TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord*, Les Editions ouvrières, 1988, 132-133

⁵ Denis PELLETIER et Jean Louis SCHELGEL, *A la gauche du Christ*, Seuil, 2012.

⁶ Yvon TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle, Apostolat, progressisme et tradition*, Karthala, 2011, 144.

*du Christ*⁷ applique à la question une division tripartite: une première étape de la fin de la guerre jusqu'au commencement du Concile 1944-1962, une deuxième de 1962 à 1981 et une troisième qui part va de 1981 jusqu'à nos jours⁸.

Pour cataloguer la différence, Horn fait appel à une distinction entre la première et la seconde vague du christianisme de gauche. Ainsi pour Horn⁹, la première vague dure de 1924 à 1959 alors que la seconde commence avec le Concile Vatican II. La différence est de degré dans la radicalité de même que dans l'espace géographique car la seconde vague s'étendra hors de l'Europe Occidentale, en Amérique Latine. Il L'auteur choisit le Concile comme point de repère, car d'après lui c'est le Concile qui bénit et encourage les idéologies et les pratiques du catholicisme de gauche¹⁰. Théologiquement Horn ne trouve pas de raisons pour faire une différence entre la première et la seconde vague. C'est à cause de cela qu'il intitule son livre portant sur le christianisme de gauche de la première vague: *Western European Liberation Theology*¹¹.

On pourrait définir les chrétiens progressistes par référence à un ou plusieurs de ces points: la pensée marxiste, l'alliance avec le PCF et avec ses organisations satellites, la théologie de type révolutionnaire, la critique de l'Église institutionnelle, l'identification entre le peuple de Dieu et la classe ouvrière, un accent mis sur un christianisme qui se définit premièrement par sa forte action sociale. Selon Fessard, néanmoins, le progressisme chrétien est nécessairement lié au marxisme. Dans les écrits de Fessard le terme progressisme chrétien revient plusieurs fois pour désigner en général

⁷ Denis PELLETIER et Jean Louis SCHELDEL, *A la gauche du Christ*, op. cit.

⁸ Denis PELLETIER, Les «chrétiens de l'autre bord» dans *A la gauche du Christ*, op. cit., p.11.

⁹ Gerd-Rainer HORN, *Western European Liberation Theology Western European Liberation Theology 1924-1959*, Oxford Univ. Press, 2008, 291-292.

¹⁰ *Ibid.*, 291.

¹¹ *Ibid.*, 292.

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

les chrétiens inspirés par le marxisme et non pas seulement ceux qui ont participé à l'Union des Chrétiens Progressistes.

D'après Fessard

courant progressiste et contagion marxiste sont les deux faces d'un même phénomène dont l'explication la plus obvie est la fascination exercée par le Communisme aussitôt après la fin de la guerre. Mais il doit y avoir des raisons profondes pour que les intellectuels, philosophes et théologiens d'une part et les apôtres de l'autre, se soient si mal défendus contre cette fascination. Nul virus n'agit que sur le terrain préparé à subir son action¹².

La cause de la fascination marxiste exercée sur les chrétiens est, selon Fessard, une parenté entre les schémas chrétiens et les schémas marxistes. Marx a sécularisé et inversé la pensée de Hegel, qui a son tour utilisait des structures chrétiennes; ainsi, le marxisme porte des structures chrétiennes inversées et sécularisées¹³. À cause de ces structures les chrétiens progressistes ont cru possible le «baptême» du marxisme, après la critique de son athéisme, et l'utilisation de la méthode marxiste pour comprendre et changer la société.

II. Deux sens de l'expression «théologie politique»

Il y a au moins deux sens de l'expression de «théologie politique»: le premier est celui offert par Carl Schmitt, et sa théorie selon laquelle les concepts politiques proviennent des concepts théologiques sécularisés; le deuxième, plus militant, est offert par Johann Baptist Metz qui insiste sur le pouvoir libérateur des certains concepts politiques et sur le devoir socio-politique d'agir des chrétiens. Je défendrai l'idée que dans le cas des chrétiens progressistes il s'agit d'un processus de théologie politique dans les deux sens du terme. Dans une première partie on va travailler avec le sens

¹² Gaston FESSARD, *De l'Actualité Historique II*, op. cit., 147.

¹³ Gaston FESSARD, «Structure théologique de l'athéisme marxiste», *Concilium*, 1966, 32.

proposé par Metz pour montrer que les chrétiens progressistes émettent des jugements sur la politique fondés sur des raisons théologiques proposant une théorie de l'action et de la liberté (dans certains cas même de la libération) afin de regagner l'espace socio-politique. Il faut néanmoins insister sur l'aspect le fait que les chrétiens progressistes n'ont pas eu une volonté manifeste de construire un programme théorique. En revanche, comme le montre Fessard, la théologie qu'il appelle progressiste offre ce cadre théorique qui peut inspirer certaines actions sociales. Dans une deuxième partie on travaillera avec le sens offert par Schmitt, qui explique que la source de la séduction consiste dans les structurées théologiques sécularisées du marxisme qui portent des concepts tel que rédemption, classe élu, péché, sens de l'histoire. Ces concepts, présents autant dans le marxisme dans une forme sécularisée que dans le christianisme, ont facilité le passage en douceur d'une conception à l'autre.

A) Agir dans le temporel à partir du spirituel

Les laïcs catholiques décident de s'impliquer de plus en plus dans la vie sociale et, sans se le proposer d'avance, ils arrivent à s'impliquer dans la vie politique. Les projets de vie communautaire, les missions d'évangélisation dans le milieu ouvrier, les activités spécialisées de l'Action catholique, le syndicalisme chrétien glissent presque naturellement dans la politique où ils rencontrent le PCF. Quand un chrétien décide de s'impliquer dans le temporel, qui va décider du plan à suivre et des limites de la collaboration avec les non-croyants? Est-ce la hiérarchie catholique qui devrait proposer «le plan du règne de Dieu sur la cité¹⁴» ou les laïcs peuvent-ils demander une autonomie d'action dans le temporel? Si la hiérarchie

¹⁴ Lettre de J. Maritain à M. Montuclard de 15 mai 1936, citée en Thierry KECK, *Jeunesse de l'Église (1936-1955) Aux sources de la crise progressiste en France*, Ed. Karthala, Paris, 2004.

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

détient le pouvoir spirituel, a-t-elle quelque chose à dire concernant l'action temporelle?

Les chrétiens progressistes¹⁵, analysant sans parti pris l'état de l'Église, restent déçus par son pharisaïsme. Le même pharisaïsme est condamné par les communistes qui ne cessent de critiquer les promesses non remplies du christianisme. Parmi les travailleurs la plupart sont des païens au sens propre du mot. On peut considérer comme des païens même beaucoup de ceux qui sont baptisés, mais ne participent pas à la vie de l'Église¹⁶. La question que se posent les chrétiens progressistes est la suivante: Quelle sera la manière la plus efficace de reformer les conditions de vie de la classe ouvrière en reformant en même temps l'Église? La réponse c'est l'affermissement du christianisme par des notions extérieures à l'Église, issues de la pensée marxiste. La collaboration avec les communistes comme c'est le cas de l'UCP, un simple prêt de notions comme «classe ouvrière» chez Maritain, la croyance que le communisme va dans le sens de l'histoire chez Mounier peuvent être considérés des exemples de notions empruntées au marxisme. L'utilisation de notions comme la «classe ouvrière» peut paraître un détail innocent, mais tel n'était pas l'avis de Fessard.

Il y a un vrai désir de réformer, de refonder, d'agir, à la fois dans l'Église et dans le temporel qui motive les chrétiens progressistes. Ils veulent agir, la hiérarchie pose toujours des limites à leurs projets, alors que les communistes leur demandent de s'impliquer dans la révolution temporelle avec eux. L'argument des communistes pour attirer de leur côté les chrétiens progressistes est le suivant: sans soutenir le système de l'URSS, ils leur est du moins possible de les aider à changer les conditions des travailleurs dans leurs quartier. Le bien fondé de cet objectif n'est pas contestable, il

¹⁵ Pour une chronologie du progressisme chrétien voir Yvon TRANVOUEZ, *Catholiques et communistes, op.cit.*, 41 ; il propose dans son découpage la période 1943-1957.

¹⁶ Gaston FESSARD, *De l'Actualité historique II, op. cit.*, 76-78.

doit même nécessairement être affirmé, mais faut-il poursuivre un tel objectif à l'aide des instruments marxistes d'analyse de la société ou plutôt faut-il rechercher ces instruments dans la Doctrine Sociale de l'Église figée, qui reste souvent au niveau déclaratif? La tentation des chrétiens progressistes comme toute tentation a sa source dans une certaine vérité. Par contre, pour Fessard beaucoup de tentatives de réforme dans le temporel sont suspectes car

sous prétexte d'évangéliser les pauvres, et de conquérir le monde ouvrier, cette théologie prescrit [...] pour toute prédication un engagement temporel, un engagement révolutionnaire, en faveur du prolétariat organisé sous la direction du Parti Communiste¹⁷.

Est-ce que les chrétiens progressistes poursuivent un projet cohérent de théologie politique¹⁸? Car ils ne veulent pas autre chose que la construction d'un point de vue chrétien en politique, en économie, concernant les relations sociales en général. En proposant ce projet ils se trouvent en concurrence avec la hiérarchie catholique qui a déjà préparé par ses encycliques le point de vue chrétien sur les problèmes sociaux et politiques de l'époque. À la limite, on pourrait dire que même s'ils n'avaient pas penché vers le marxisme, les chrétiens progressistes seraient entrés en concurrence avec la hiérarchie, par leur désir de construire une perspective catholique différente du magistère. Frederic Gugelot observe aussi que les intellectuels chrétiens, nostalgiques d'un monde où le religieux donne du sens au profane, s'assignent la tâche de procurer aux croyants les

¹⁷ *Ibidem*, 71.

¹⁸ Pour des définitions concernant le concept de théologie politique voir Jean Pierre SIROUNNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, 1982, Le Haye, Paris, New-York, notamment chapitre 2, ainsi que *The Blackwelle Companion on Political Theology*, (ed.) William CAVANAUGH, Peter SCOTT, Blackwelle Publishing, 2004, notamment l'article de Daniel BELL «State and Civil Society», 423-439.

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

moyens de juger et de s'engager dans les champs politique et social au nom de l'universalité du message biblique¹⁹.

Les chrétiens progressistes veulent se prononcer sur des questions temporelles en fonction des raisons théologiques. Ils se revendiquent d'un projet théologique qui aimerait dépasser à la fois le socialisme et le libéralisme, et trouver une troisième voie qui pourrait regagner une normativité sociale à partir du catholicisme social. D'ailleurs, leur projet politique est souvent inspiré par la pensée de gauche, comme ce sera aussi le cas pour la théologie de la libération ou le projet de théologie politique de Johann Baptist Metz qui met l'accent sur une nécessaire émancipation du prolétariat²⁰. Néanmoins les chrétiens progressistes ne contestent pas ouvertement la doctrine sociale de l'Église, ils se revendiquent d'elle, même si c'est une revendication qui opte pour une interprétation ouverte de cette doctrine sociale. En même temps, Yvon Tranvouez affirme que réinterpréter ou renoncer à la doctrine sociale de l'Église a été une des questions centrales du progressisme chrétien²¹.

On peut aussi apporter à l'appui de notre argument l'interprétation de Yvan Tranvouez: c'est notamment une légitimation de type religieux qui justifie les actions politiques des chrétiens progressistes²². Tranvouez choisit de parler d'un déplacement «du mystique à la politique²³», d'une «subversion de la primauté du spirituel par les contraintes du temporel²⁴» et, dans le cas

¹⁹ Frederique COUGELOT, «Intellectuels chrétiens entre marxisme et Évangile», dans Denis PELLETIER et Jean Louis SCHELDEL, *À la gauche du Christ, op. cit.*, Seuil 2012, 215.

²⁰ Johann Baptist METZ, *La Foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Cerf 1979, 269.

²¹ Yvan TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XX^e siècle*, Kartala, 2011, 117.

²² Yvon TRANVOUEZ, «Catholicisme intransigeant et progressisme chrétien», *Catholica*, automne 1996, 15.

²³ Yvon, TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord*, Les Editions ouvrières, 1988, 177.

²⁴ *Idem*.

des chrétiens progressistes, d'une coïncidence entre «catholique d'abord» et «politique d'abord» en mettant l'accent sur l'expression utilisée par eux même «progressiste parce que chrétien»²⁵. Néanmoins, Tranvouez insiste qu'il y a deux modèles de l'articulation entre l'engagement politique et l'appartenance religieuse: «il est des catholiques de gauche qui le sont *parce que* chrétiens, poussant parfois à la limite les virtualités d'un catholicisme intégral²⁶» tandis que d'autres adoptent un modèle libéral, qui fait de la foi une affaire privée comme Paul Vignaux; ils se disent «de gauche *et chrétiens*²⁷». Ces derniers sont évidemment exclus d'un projet de théologie politique, leur engagement se fait au nom d'un pluralisme politique, mais ceux qui assument cette perspective restent minoritaires.

Même si les historiens du christianisme progressiste se gardent d'utiliser l'expression de théologie politique, car elle suppose une construction théorique volontaire, qui n'est pas explicite, ils s'accordent néanmoins à parler d'une immixtion entre le temporel et le spirituel, d'une action dans la sphère temporelle qui n'invoque jamais seulement des motifs provenant purement de la raison naturelle²⁸.

Comme le montre Johann Baptist Metz, plus la religion et la société se séparent, plus l'Église et la théologie perdent leur crédibilité et leur normativité sociale. Cette perte d'universalité et de normativité, l'Église cherche à la compenser par sa doctrine sociale. Mais si la doctrine sociale de l'Église se montre un moyen apologétique

²⁵ Yvon TRANVOUEZ, *Catholiques d'abord*, op.cit., 183.

²⁶ Yvon TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XX siècle*, op.cit., 176.

²⁷ *Ibidem*, 176.

²⁸ Pour l'analyse du chrétien progressiste qu'il propose, André Mandouze parle de l'existence dans un seule personne de deux plans distants, spirituel et temporel, dans André MANDOUZE, «Prendre la main tendue» *Les chrétiens et la Politique*, Paris, Temps Présentes, 1948, 68-69.

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

inefficace²⁹, il faudra proposer une alternative pour récupérer une autorité concernant l'espace socio-politique. Une alternative qui place l'homme dans le temps et dans l'attente eschatologique est offerte par le marxisme. Les chrétiens progressistes ont essayé de mettre en œuvre cette alternative mais toujours à partir des motivations théologiques. Toutefois il y a un autre motif qui justifiera l'utilisation de cette expression. On a des raisons philosophiques pour parler d'un projet de théologie politique.

B) Les structures communes du marxisme et du christianisme.

Fessard propose une lecture du marxisme comme «onto-a-théologie³⁰», mettant en évidence dans cette lecture la structure théologique spécifiquement chrétienne de la pensée de Marx. Il voit dans la théorie politique marxiste une sécularisation et une inversion du christianisme³¹. Mais ce qui est pertinent pour notre recherche, c'est que cette structure commune est le piège qui attire les chrétiens progressistes. Pour Fessard:

Marx, héritier de Hegel, a repris sur un mode athée les trois dogmes essentiels du Christianisme: Incarnation, Pêché originel, Rédemption. Elles expliquent le rayonnement du matérialisme en apparence historique et dialectique, son caractère mystique et son pouvoir de séduction auprès des chrétiens progressistes³².

Le péché collectif est celui de la propriété privée, la mission rédemptrice est celle portée par le Prolétariat qui se fait esclave pour apporter par son sacrifice un salut universel. Le sens de l'histoire

²⁹ Johann Baptist METZ, *La Foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, op. cit., 36-37.

³⁰ Gaston FESSARD, «Structures théologiques de l'athéisme marxiste» dans *Concilium*, vol 16/1966, 31-43; le texte existe aussi en anglais, en italien, en allemand et en néerlandais, 33.

³¹ *Ibid.*, 32.

³² *Ibid.*, 41.

suit le schéma suivant: paradis, péché, rédemption, retrouver l'état perdu après l'aliénation. Ce schéma théologique a été repris par le processus d'aliénation hégélien et ensuite par le processus d'aliénation et de révolution marxiste. Le chrétien qui regarde le marxisme ne réagit pas à ces propos politiques grâce aux structures théologiques qui le soutiennent. C'est parce que le marxisme utilise des schémas religieux que les chrétiens progressistes se sont laissés influencer par lui.

L'erreur des progressistes, selon Fessard, est bien une erreur théologique et non pas une erreur proprement politique, car il s'agit d'une confusion concernant les notions théologiques d'élection, de rédemption et de sens de l'histoire.

Les chrétiens aussi bien que les marxistes sont historicistes, donc pour eux il est facile de croire dans un sens de l'histoire, et c'est cette croyance qui rend possible le glissement de l'un vers l'autre. D'après Fessard, les progressistes chrétiens passent de l'eschatologie chrétienne à l'eschatologie marxiste³³. En suivant la même route ils passent de la fidélité dédiée à l'Église à la fidélité dédiée au Parti, car ils voient dans la classe prolétaire une nouvelle classe élue. Le même langage sera utilisé plus tard par Fessard pour parler de la théologie de la libération et de ses erreurs enracinées dans le progressisme chrétien³⁴.

Fessard s'est intéressée longtemps au phénomène progressiste. À partir de 1946 il commence à recueillir des informations, en 1949 il publie dans *Études* un article intitulé: «Le christianisme des chrétiens progressistes³⁵» qui réagit à un article d'Emanuel Mounier «Les

³³ Gaston FESSARD, «Le christianisme des chrétiens progressistes», *Esprit*, 1949, 82.

³⁴ Gaston FESSARD, «La théologie de la libération», Numéro spécial du «Courrier Hebdomadaire de Pierre Debray» du 18 octobre 1972 ; no 320, Paris, Editions Kyrios, 1973, 4.

³⁵ Gaston FESSARD, «Le christianisme des chrétiens progressistes», *art. cit.*, 65-93. Il existe aussi une variante plus longue de l'article publiée dans la revue *Études*, sous le titre «Progressisme et christianisme», qu'on peut retrouver dans les Archives Jésuites de la Province de France et que le père Fessard avait souhaité publier. Ce dernier

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

chrétiens progressistes³⁶» et à un article d'André Mandouze «Rome ou Moscou³⁷». Un des reproches qui lui est fait est que l'athéisme arrive à s'insinuer dans la pensée du chrétien progressiste par le mécanisme qui lui fait confondre la Fin de l'histoire chrétienne avec celle marxiste. Un autre suppose qu'il sera impossible de séparer la dialectique marxiste de son contenu athée. Si à la fin des années 40 les cibles de Fessard sont des laïques catholiques, plus tard, dans les années 60, à côté d'autres laïques comme Jean Lacroix ou Jacques Maritain le jésuite critiquera les prêtres ouvriers ainsi que des dominicains qui se sont laissés influencer par le marxisme tel que Montuclar et le père Nicolas³⁸. À la fin de sa vie en 1978, à la critique de la théologie de la libération, Fessard ajoutera la critique de quelques évêques, tels Mgr Ancel et Mgr Guerry et des documents qu'ils ont produits³⁹.

Selon Fessard, le prolétariat devient dans la philosophie marxiste «le corps politique dont se sert l'esprit du mal»⁴⁰, le cheval

article d'une centaine de pages commence par le texte qui a déjà été publié dans la revue *Études* et continue avec une partie toute nouvelle, à la suite des trois premières, intitulée «Théologie et Progressisme». Suite à trois comptes rendus, dont deux positifs mais avec des réserves et un négatif, le père Provincial décide de lui demander de ne pas publier ce texte pour éviter la polémique au sein de l'Église. Toutefois cette quatrième partie servira comme esquisse du premier chapitre du livre *De l'actualité historique II*: «La dialectique du païen et du juif occasion du progressisme chrétien», paru en 1960, donc plus de dix ans après. Dans ce livre Fessard déclare dans l'introduction, 20: «la plus grande partie des pages consacrées à dévoiler cette erreur (du progressisme) ont été écrites dès 1949, mais j'ai renoncé à les faire paraître alors, persuadé que dans le climat de ces années elles avaient peu de chances d'avoir quelque audience.»

³⁶ E. MOUNIER, «Les chrétiens progressistes», *Esprit*, novembre 1948.

³⁷ André MANDOUZE, «Rome ou Moscou», *Esprit*, novembre 1948.

³⁸ Le deuxième tome de *De l'Actualité Historique* est dédié à la question du progressisme chrétien.

³⁹ Il existe un échange de lettres non publiées entre Fessard, Mgr Ancel et Mgr Guerry dans le Fond Fessard des Archives Jésuites de Vanves, Dossier 73, qui contient plus des 200 pages de lettres en plus des interventions de Mgr Renard et du Père Ouince.

⁴⁰ Gaston FESSARD, *De l'actualité historique II*, op. cit., 461.

de Troie qui apporte introduit l'athéisme par l'intermédiaire de la croyance dans l'unité de l'Homme et de la Nature qui a pris la place de l'unité Homme-Dieu. Le rôle spécial d'un groupe ne peut être compris qu'à la condition d'accepter une logique de type religieux.

Voilà quelques exemples des erreurs progressistes selon Fessard: Mounier a tort de croire que le marxisme peut expliquer le sens de l'histoire contemporaine, c'est seulement le christianisme avec son vrai sens de l'histoire qui peut éclairer le présent et lui donner un sens, il n'y a pas d'autre sens de l'histoire que celui offert par la Parousie⁴¹. Soutenir que le communisme va dans le sens de l'histoire, comme Mounier le fait, suppose d'après Fessard, une erreur épistémologique car on ne peut pas avoir accès à d'autres sens de l'histoire que celui le sens révélé.

Une autre erreur typique des progressistes est illustrée par Jean Lacroix qui, victime d'un piège de vocabulaire, accorde un rôle mystique au prolétariat, car il considère que les travailleurs ont un accès privilégié à la vérité⁴². Pour donner un sens à cette affirmation il faut supposer un schéma mythologique du monde et poser la croyance qu'il y a un groupe de privilégiés: les prophètes, les pauvres, le peuple élu qui sont les hauts parleurs d'une vérité qui les dépasse. Le prolétaire serait ainsi, selon Lacroix, le médiateur de la vérité, grâce à une élection divine qui lui offre ce statut. Sans supposer une élection divine, il n'aurait pas de raisons de soutenir qu'un certain groupe aurait un accès privilégié à la vérité et en conséquence une conscience supérieure. Le prolétariat est perçu par les progressistes comme ayant une mission historique, son rôle est ainsi construit d'après le modèle historique de l'Église et de sa mission historique⁴³. Il s'agit d'un mélange entre des notions chrétiennes et

⁴¹ FESSARD, «Le communisme va-t-il dans le sens de l'Histoire?» suivie d'une lettre d'E. Mounier dans *Psyche*, no 21, juillet-août, 844-872.

⁴² Gaston FESSARD, *De l'actualité historique II*, op. cit., 451.

⁴³ *Ibid.*, 154.

*Les chrétiens progressistes - un projet de théologie politique:
la vision de Gaston Fessard*

des notions marxistes qui produit une confusion rendant possible le glissement en douceur de l'un vers l'autre.

La structure de la rédemption marxiste ressemble à celle mise en place par le christianisme, sauf qu'elle précise les détails de la rédemption: par qui, où et quand la révolution sera faite. Cette révolution va être faite par l'homme et non par Dieu à la fin des temps. Le chrétien progressiste se révèle être un chrétien impatient qui trouve dans le marxisme une promesse plus concrète que celle affirmée par le christianisme.

Conclusions

La présence des structures communes entre le marxisme et le christianisme, qu'on vient de mettre en évidence, a une autre conséquence curieuse aujourd'hui. Il s'agit d'un tournant théologique de la pensée de gauche contemporaine. Avec des auteurs comme Badiou⁴⁴, Žizek⁴⁵, Antonio Negri⁴⁶, dans la ligne de pensée ouverte par Ernst Bloch, on peut voir clairement l'apparition des structures théologiques sécularisées dans la pensée de gauche. Badiou s'intéresse à Saint Paul, parce que celui-ci est d'après lui le vrai fondateur de l'universalisme chrétien⁴⁷. Žizek soutient en revanche que le vrai chrétien est un matérialiste athée⁴⁸. Ces auteurs s'intéressent à la théologie pour mettre en place au niveau politique des structures utilisées auparavant dans le plan théologique. Ils veulent prendre les structures du christianisme sans leur contenu

⁴⁴ Alain BADIOU, *La fondation de l'universalisme*, PUF, 1997,

⁴⁵ Slavoj ŽIZEK, John Milbank, Crestor DAVIS, (ed.) *The Monstrosity of Christ, Paradox or Dialectic?*, MIT, 2009.

⁴⁶ Antonio NEGRI, *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor*, Duke University Press, 2009.

⁴⁷ Pour une analyse de Badiou en termes de théologie politique voir l'étude de Catherine PICKSTOCK, «Postmodernisme» en *The Blackwelle Companion on Political Theology* (ed.) William CAVANAUGH, Peter SCOTT, Blackwelle Publishing, 2004, 471-486.

⁴⁸ Voir *The Monstruosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, *op.cit.*

religieux, en utilisant des concepts spécifiques de la théologie appliqués à des contextes politiques. Ces penseurs de gauche qui proposent une relecture politique des textes chrétiens, essaient de refaire le processus de sécularisation hégélien de même que celui de l'inversion marxiste, à partir des propos de la théologie chrétienne. Ils excluent les enjeux religieux des questions chrétiennes et ils se proposent d'utiliser la structure messianique en la projetant sur la révolution. Leur utilisation des structures chrétiennes vient confirmer l'intuition de Fessard sur la parenté des structures, ainsi qu'appuyer son opinion selon laquelle les chrétiens progressistes ont un projet de théologie politique, au sens proposé par Schmitt.

En conclusion, dans le cas des chrétiens progressistes, le sens offert par Carl Schmitt à l'expression «théologie politique» rejoint celui offert par Johann Baptist Metz pour éclairer l'effort des chrétiens progressistes: agir grâce à des raisons théologiques dans un espace politique par l'intermédiaire des structures que le marxisme partage avec le christianisme. La vision que Fessard propose est certes critique envers le progressisme chrétien, cependant le pouvoir explicatif de ses analyses vient contrebalancer la partie subjective de sa narration. Donc, l'hypothèse d'un projet de théologie politique dans le cas des chrétiens progressistes explique autant l'attrance vers le marxisme que la concurrence avec la Doctrine Sociale de l'Église de cette époque-là.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

Daniela TREGLIA *

Abstract

The origins of procedural action date back to the Roman era, and the procedural rules have since been the subject of numerous transformations, in particular the institutes of evidence. The statements of the parts constitute one of the main means of proof in the preliminary phase and their probative value has been differently conceived by the legislation of the canon law. These are assessed by the munus iudicandi judge, iuxta alligata et probata, involving the christifidelis in every aspect, both criminal and procedural law having as purpose the salus animarum.

Keywords: *depositio, munus iudicandi, ab onere probandi, iuxta alligata et probata, vis probativa, adminnicula.*

SOMMARIO: 0. Premessa; 1. Evoluzione storica del processo fino al Codice del 1983; 1.1 Origine dell'azione processuale; 1.2 L'*aequum iudicium*; 1.3 Il processo romano canonico; 1.4 Il processo nel CIC del 1983; 2. La prova in particolare; 2.1 Le radici storiche; 2.2 Mezzo di prova nell'attuale CIC; 3. Le dichiarazioni delle parti; 3.1 La dichiarazione; 3.2 Fonti storiche; 3.3 La prospettiva nel CIC del 1983; 3.4 La classificazione degli istituti; 3.4.1 Fuori dell'interrogatorio; 3.4.2. Durante l'interrogatorio; 3.4.3. Prima del processo; 3.4.4 Il giuramento; 4. Il valore probatorio; 4.1. Il ruolo dell'istruttoria; 4.2. La valutazione delle dichiarazioni; 4.3. La certezza morale; 5. Conclusioni¹

2. La Prova

2.1. Radici storiche

Come ben si può capire il fulcro e la parte dispositiva della sentenza vengono maturate dalla parte istruttoria ed in particolare

* Daniela TREGLIA, dottore in Scienze Giuridiche, Università degli studi di Cassino.

¹ La prima parte dell'articolo è stata pubblicata nella rivista *Caietele Institutului Catholic*, nr. 1-2/2012, 181-195. Qui sarà sviluppato il secondo punto del sommario (n. red.)

dalle prove, poiché l'accertamento dei fatti si avvale dell'istituto probatorio, quale strumento conoscitivo atto a stabilire come vero o falso un fatto inizialmente incerto². Infatti è in questa elaborazione, in foro fori, che da parte del giudice si consuma l'editto finale della certezza morale che rende giusta la decisione finale.

Provare, nella sua accezione etimologica, indica quell'attività tesa a dimostrare un fatto, un avvenimento storico, un procedimento finalizzato a confermare asserzioni, a generare convinzioni su dati incerti. Tra l'altro la prova viene intesa sia al fatto rappresentativo in sé che alla rappresentazione che ne deriva. Tale nozione e studio della prova è però fonte di recenti studi, difatti nell'epoca antica non esisteva una teoria giuridica delle prove, la cui esperienza si risolveva con il ricorso alla divinità. La sua finalità si riduceva ad influire sull'emozione e sull'intuizione del giudice per determinare in questi una sensazione a favore di una delle parti in giudizio. Probabilmente per trovare un regime delle prove seppur marginale, perché considerate in base al punto di vista dei contendenti, bisogna attendere le opere della retorica.

I primi sviluppi del carattere razionale dell'istituto probatorio si ebbero a Roma nel II secolo a. Chr., ma i giuristi non ne fornirono una trattazione sistematica ed il primo riscontro si ebbe dal V al I secolo a. Chr. con l'evoluzione della retorica.

Questa, nata in Sicilia e diffusasi in Grecia, concepì la prova dapprima secondo la teoria giudiziale dei segni, acquisita per mezzo di probabilità, ed in seguito con la teoria degli stati di Ermagora di Temno, che si presentava come una logica della formazione delle questioni. Le prove erano riferite ad uno status, ed erano rilevanti solo quelle che uno tra essi ammetteva³. Tale concezione portò il passaggio della prova da "status" ad "argumentum", così come delineato attraverso i principi retorici di Cicerone, che consacrò alla

² E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale dei fatti nella fase probatoria*, PUL, Roma 2002, 15.

³ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 17-20.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

storia giuridica il concetto classico di prova: *Argumentum est ratio quae dubiae faciat fidem (...) Probatio est rei dubiae et per argumenta iudici fidem faciens*⁴.

Il concetto ciceroniano si basava sulle teorie dei centri di argomentazione, del probabile ed infine della rilevanza della prova. La concezione di prova come *argumentum* tramandataci dal Cicerone è stata in seguito ampiamente assimilata alla dottrina processuale successiva da numerosi Glossatori nonché Decretalisti e Canonisti che non solo accettarono la definizione di *argumentum* ma la trattarono ed inclusero nel patrimonio della dottrina e giurisprudenza canonica, tanto da inserirla nelle opere successive all'emanazione del Codice Pio-Benedettino. Così concepita la prova costituì l'unico strumento di persuasione nei confronti del giudice.

Aristotele invece associò il termine prova a tutto ciò che permettesse una valida forma di conoscenza, secondo i criteri della memoria e del ricordo e nel XII secolo la dialettica aristotelica e la retorica definirono un modello puro di ordine isonomico nel processo ove si contrapposero la verità probabile e quella necessaria della conoscenza, utile ai fini dell'istituto probatorio. In tale prospettiva, la testimonianza assunse un ruolo prioritario e di maggiore attendibilità; il processo divenne dominio delle parti un luogo ove trionfava il contraddittorio ed il giudice controllava in modo imparziale le ipotesi argomentative addotte dai contendenti.

Ma nuove tendenze nel secolo successivo richiesero il passaggio della prova dalla concezione argomentativa a quella dimostrativa, e venne definita *Evidentia*, cioè in grado di rivelare la verità, di presumere l'illuminazione divina della conoscenza. La prova, utilizzando la metafora della luce, fu definita *luce meridiana clarior*⁵ ed il sistema probatorio diventò garanzia per l'imputato; si determinò una nuova forma probandi: il giudice doveva giudicare *iuxta alligata et*

⁴ CICERONE, *Topica*, II, 8.

⁵ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 25, cfr A. GIULIANI, *Il concetto classico di prova: la prova come argumentum*, 1960, 537.

probata. L'evidenza rendeva possibile conseguire la verità del fatto e corrispondeva all'ideale di una distrazione infallibile. Quindi tra le prove venne assegnata priorità anche alla confessione, poiché essendo evidente era ritenuta una scienza perfetta.

La dottrina canonica attuale ha concluso che la prova è ritenuta come “ogni elemento che possa essere impiegato per la conoscenza del fatto”, poiché se essa si propone, si ammette e si studia, ha il fine di porre termine allo stato di incertezza del giudice sui fatti”. La prova ha come sua funzione l'eliminazione del dubbio determinato dall'inesatta conoscenza della realtà, oggetto del potere di investigazione ed accertamento conferito al giudice. Il Carnelutti ha sostenuto che “ciò che si prova è un'affermazione, quando si parla di provare un fatto, questo avviene per il solito scambio tra l'affermazione ed il fatto affermato”⁶.

I fatti che a tal proposito possono costituire oggetto di prove le suddividono in:

– *Critiche, costituite dall'interrogatorio formale, la prova testimoniale, la confessione giudiziale, le presunzioni; il giudice ne entra in contatto solo con la descrizione che le parti gli propongono circa le modalità con cui i fatti si sono verificati;*

– *Storiche, costituite da documenti, che vengono sottoposte all'esame diretto del giudice.*

Sono escluse invece dall'oggetto dell'accertamento le varie fattispecie legali, ossia i “fatti giuridici”, che saranno suscettibili solo di valutazione finale in decidendo. Nell'espletamento dell'attività istruttoria, specie quella orale, rilevano le doti personali di prudenza, di sottigliezza, di apertura di colui che funge da giudice istruttore, si richiedono adeguate capacità tecniche e, per così dire,

⁶ F. CARNELUTTI, *La prova civile. Parte generale. Il concetto giuridico di prova*, Roma 1915, 44: “Oggetto della prova non sono i fatti, ma le affermazioni: le affermazioni non si conoscono ma si controllano; i fatti non si controllano ma si conoscono”.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

un giudice fotografo, cioè in grado di ricostruire quale sia stato il reale svolgimento dei fatti.

2.2. Mezzi di prova nell'attuale CIC del 1983

Per quanto riguarda la prova, il codice canonico vigente è chiaro nello stabilire che non necessita di prove ciò che la legge dice vada presunto, e quel che una parte asserisce e l'altra non contesta a meno che la prova non sia stata richiesta del diritto o dal giudice (can. 1526, § 2)⁷. Nel processo, difatti, il giudice può interrogare le parti anche nel normale giudizio contenzioso e la parte legittimamente interrogata deve rispondere e dire la verità. Nelle liti in cui sia in causa il bene pubblico, la parte deve giurare di dire o aver detto di dire la verità .

Sottolineando il concetto secondo la quale non tutti i mezzi di prova hanno la stessa rilevanza, maggiore forza probante è data dai documenti pubblici (suddivisi tra ecclesiastici e civili) o privati. Sono documenti pubblici ecclesiastici quelli rilasciati da una persona giuridica pubblica nell'esercizio del suo ufficio nella Chiesa; sono documenti pubblici civili quelli ritenuti tali dalle leggi di ciascun luogo; tutti gli altri sono documenti privati.

La prova per testimoni è ammessa in qualsiasi causa, ma non sono ammessi a fare da testi i minori di quattordici anni ed i deboli di mente; sono ritenute incapaci a testimoniare: le parti in causa e coloro che compaiono in giudizio a loro nome, il giudice ed i suoi assistenti, l'avvocato ed ogni persona che abbia assistito o assista le parti nella stessa causa, nonché i sacerdoti per quanto concerne quel che fu loro rivelato nella confessione sacramentale. Il canone 1548 § 2 aggiunge coloro che sono liberati dal rispondere.

La parte che ha indotto un teste può rinunciare alla sua escussione, ma la parte avversa può chiedere che il teste sia

⁷ Can. 1526: "Non necessitano di prova: 1) ciò che dalla legge stessa si presume; 2) i fatti asseriti da uno dei contendenti ed ammessi dall'altro, a meno che ciò nonostante la prova sia esigita dal diritto o dal giudice".

egualmente interrogato. Compete al giudice limitare il numero eccessivo di testimoni, che di regola sono interrogati nella sede del tribunale. La testimonianza deve essere fatta oralmente, senza leggere e poi redatta per iscritto dal notaio e sottoscritta dal teste, ad essa non possono assistere le parti.

Ai periti può ricorrersi quando la loro opera sia necessaria per accertare determinati fatti; spetta al giudice nominare quelli di ufficio, mentre le parti possono ricusarli e designare periti di parte. Il giudice non è comunque tenuto ad attenersi alle conclusioni dei periti, anche se concorsi, ma deve giudicare valutando tutte le circostanze della causa. Per la regolare presenza o assenza dell'attore e del convenuto interviene la disciplina dettata nei canoni 1507, §1, 1592 e 1593, che quasi ricalca quella del diritto processuale civile⁸.

Dopo avere acquisito le prove, il giudice, sotto pena di nullità, con suo decreto deve permettere alle parti ed ai loro avvocati di prendere visione degli atti, inoltre gli avvocati possono averne copia. A questo punto le parti possono chiedere un'integrazione delle prove e, dopo che queste saranno acquisite, si avrà un nuovo decreto del giudice di pubblicare gli atti. Quando le parti dichiarino di non aver altro da addurre, o è trascorso il tempo stabilito dal giudice per produrre le prove, questi dichiarerà con decreto di avere sufficientemente istruita la causa; con ciò si avrà la *conclusio* in causa. Di fatti con la *conclusio* si apre la fase della discussione della causa

⁸ Can. 1507 §2: "Se il libello si considera accolto a norma del can. 1506, il decreto di citazione in giudizio deve essere dato entro venti giorni dal momento in cui fu fatta l'istanza, di cui in quel canone. Can. 1592 - §1. Se la parte convenuta citata non si presentò in giudizio né scusò idoneamente la sua assenza, o non rispose a norma del can. 1507, §1, il giudice la dichiarò assente dal giudizio e decida che la causa, osservato quanto è prescritto, proceda fino a sentenza definitiva e alla sua esecuzione. Can. 1593 - §1. La parte convenuta se in seguito si presenti in giudizio o abbia risposto prima della decisione della causa, può addurre conclusioni e prove, fermo restando il disposto del can. 1600; il giudice eviti però che il giudizio si protragga di proposito con ritardi troppo lunghi e non necessari".

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

ed il giudice deve stabilire un termine perché le parti possano presentare le loro difese scritte, quindi è assegnato un tempo per replicare quelle della rispettiva controparte.

Ove le parti trascurino di presentare in tempo utile la loro difesa o dichiarino di rimettersi alla scienza o coscienza del giudice, questi, se ritiene palesamente chiara la causa, potrà pronunciare la sentenza, udite le osservazioni del promotore di giustizia e del difensore del vincolo, ove essi siano intervenuti nella causa. Il giudice decide infine la causa trattata per via giudiziaria con sentenza definitiva. Per pronunciarla nel suo animo deve avere la certezza morale su quanto deve decidere, attingendola dagli atti e da quanto è stato dimostrato nell'istruttoria, dopo avere valutato le prove secondo la propria coscienza.

Il presidente del tribunale collegiale stabilisce il giorno e l'ora un cui i giudici sono convocati per la decisione nella sede del tribunale, e dopo aver invocato il nome di Dio, i singoli giudici esporranno le loro conclusioni partendo dal relatore della causa e da una discussione per concordare la parte dispositiva della sentenza.

La sentenza dovrà dunque definire la controversia, determinare gli obblighi delle parti sorti dal giudizio e stabilire il modo in cui devono essere adempiuti, esporre le ragioni della parte dispositiva della sentenza ed infine decidere sulle spese processuali. La sentenza acquisterà il suo valore con la pubblicazione che può avvenire o dandone copia alle parti o ai loro procuratori, o trasmettendo loro la stessa copia alle parti o ai loro procuratori.

3. Le dichiarazioni delle parti

3.1. La dichiarazione

Come si è visto, l'accertamento dei fatti nel processo deve essere realizzato mediante un'argomentazione razionale sulla base dell'attività istruttoria svolta dal giudice. Un effettivo contributo viene offerto dalle dichiarazioni delle parti, uno dei mezzi di prova che nel libro settimo del Codice Canonico "*De Processibus*", parte II

De iudicio contentioso, titolo IV, figura al primo posto tra i mezzi di prova.

Nell'accezione tecnicamente più precisa, il termine "dichiarazione" designa una specie particolare di comportamento manifestativo; nel campo più propriamente processuale, dichiarare significa "affermare o manifestare al giudice ciò che si sa circa un fatto controverso o sui suoi protagonisti"⁹. Tale istituto però non ha avuto sempre lo stesso valore probatorio nel processo: difatti, ha radici molto profonde e nel corso dei secoli ha assunto importanza e significati diversi.

Dunque per ben comprenderne l'evoluzione è necessaria un'esposizione nella posizione dottrinale - giurisprudenziale.

3.2. Fonti storiche

Le prime fonti che troviamo sono quelle neo testamentarie, ossia le citazioni di *Matteo* 18, 15-17 nel Nuovo Testamento che disciplinano le dichiarazioni delle parti che così riporta in degli "apografi" (detti) di Gesù:

Se un tuo fratello commette una colpa va a trovarlo, e ammoniscilo tra te e lui solo. Se ti ascolta, avrai recuperato tuo fratello. Se invece non vuole ascoltarti fatti accompagnare da una o due persone, perché sia fatto come dice la Bibbia: ogni questione sia risolta mediante due o tre testimoni.

Va però evidenziato che le fonti più importanti a cui si è ispirato il diritto processuale canonico si basano su materiali provenienti dal diritto romano (ad esempio alcuni canoni di concili africani del secolo V presentano già qualche regola sui testimoni)¹⁰. Le regole procedurali ci sono pervenute a partire dal IX secolo ed hanno tutte avuto una differente visione delle testimonianze.

⁹ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 74.

¹⁰ AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali, secondo la giurisprudenza rotale*, Studi Giuridici XXXVIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 50.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

Nell'Ottocento il processo canonico si basava sulle false Decretali tratte dal "Decretum" di Graziano e provenienti dalle Decretali pseudo-isidoriane, è proprio nel XII secolo che il processo canonico si è costruito con i suoi tratti più caratteristici, con materiali provenienti dal diritto civile romano, mutuati, questa volta, dalla compilazione giustiniana; dunque, per ben comprenderne l'evoluzione, è necessario fare una distinzione temporale tra il periodo di Costantino, quello Giustiniano ed infine quello di Graziano.

Nel periodo classico non c'è da parte dei giuristi una teoria strutturata delle prove, o direttive particolari, mentre nel Basso Impero e nel periodo giustiniano le prove vengono regolate dalle fonti giuridiche, anzitutto dalle costituzioni imperiali. Proprio in questa riconduzione delle prove nell'ambito della disciplina giuridica, si osserva una tendenza a presentare tra esse una gerarchia e ad assegnare un posto preminente alla prova documentale rispetto alla prova per testimoni, mentre i retori come Cicerone e Quintiliano ritenevano in linea di massima equivalenti la prova documentale e quella per testimoni.¹¹

Di fronte a questa evoluzione, Costantino dichiarò che si dovesse riconoscere la stessa probatoria ai testimoni ed ai documenti. Tuttavia, lo stesso Costantino pose dei limiti alla testimonianza, stabilendo che non si poteva dare ascolto ad un solo testimone, nemmeno se dotato di alta autorità. Eccezioni dello stesso tipo figurano anche nelle sentenze di Paolo, che descrissero la prassi del Basso Impero ed in una dichiarazione di Giustiniano.

Nelle sentenze si dichiara che non si possono interrogare testi in contrasto con uno scritto, a meno che non si discuta dell'autenticità di questo; nella dichiarazione invece si considera impossibile provare con testimoni pagamenti di debiti risultanti da atti scritti, salvo

¹¹ AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali, secondo la giurisprudenza rotale*, Studi Giuridici XXXVIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 51.

che si tratti di testi di spiccata onestà e di numero non inferiore a cinque.

Differente fu invece la valutazione della prova testimoniale nelle Decretali, che addirittura la preferì a quella documentale. Innocenzo III affermò difatti:

Etsi secundum legitimas sanctiones eandem vim obtineant instrumentorum fides et depositiones testium in litibus exercendis, non tamen quodlibet instrumentorum tanti debet esse momenti, ut trium vel plurium idoneorum depositionibus praeferantur.

I canonisti medievali e moderni hanno fatto eco al dettato di Innocenzo III, per esempio l'Abate Panormitano, Nicolaus de Tudeschis affermò: "Probatio per instrumentorum est supernaturalis, et contra ius, ut credatur pelli animalis mortui. Sed probatio quae fit per duos testes est naturalis secundum ius divinum et humanum; ergo est praeferenda". Questa concezione secondo cui ammettere il valore di un documento significava credere alla pelle di un animale morto risale al commento di Sinibaldo de' Fieschi, il futuro Innocenzo IV, sulle Decretali di Gregorio IX.

Forse si ispirava ad un'affermazione dei glossatori come Tancredi, secondo la quale si deve preferire la prova testimoniale perché *validior est viva vox quam mortua*. La sua evoluzione principale riguarda l'idoneità a testimoniare. Il diritto romano considerava difatti incapaci a testimoniare i condannati per certi debiti e coloro che avessero perso la reputazione; inoltre i giuristi ed imperatori romani tenevano conto della condizione sociale dei testi per valutare la loro credibilità.

Nel decreto di Graziano, che racchiude un tessuto di brani provenienti dal Digesto e dal Codice Giustiniano, viene fatto un elenco dei testimoni e sulla loro ammissibilità a far parte del processo. Tale elenco precisa in particolare i testi non ammessi, sia in modo assoluto che limitato a determinate cause: per esempio vengono citati gli infedeli, gli apostati, gli eretici e gli scomunicati

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

quali teste esclusi in modo assoluto in giudizio, nonché le persone povere e vili che potevano essere sospetti di vendere le deposizioni; ulteriori esclusi erano gli inabili ed i sospetti iure naturali. Gli altri erano sempre ammessi ad eccezione che per ragioni evidenti, addotte dalle parti, il giudice fosse condotto o costretto ad escluderli.

Al giudice spettava valutare il valore probatorio da dare alle testimonianze: ciò viene motivato da un rescritto di Adriano riportato nel Digesto, laddove l'imperatore, scrivendo ad un legato, affermava che il giudice doveva giudicare quale peso dare alla testimonianza di certi testi¹².

Ulteriore proibizione e di epoca antica, che risale ad uno *Pseudo-Constitutum Silvestri*, un falso attribuito a Papa Silvestro, vietava ai chierici di deporre contro i laici, anche se consentiva loro di poter testimoniare in favore di un accusato. Tale norma, secondo la glossa ordinaria, valeva solo in una causa criminale, se si trattava di *poena sanguinis* e venne applicata fino all'emanazione del Codice del 1917. Una proibizione inversa, che pure risale alle Decretali pseudo-isidoriane, vietava ai laici di accusare un chierico di un crimine o di testimoniare contro di lui in una causa criminale.

Nel diritto delle Decretali altro divieto era applicato nei confronti degli schiavi, infatti questi non potevano testimoniare, ad eccezione che nessun'altra prova fosse disponibile.

Ovviamente, oltre ai divieti dovuti all'appartenenza a ceti e status sociali, se ne trovano altri dovuti alla differenza di sesso, ossia tra uomo e donna.

La testimonianza femminile, in linea di massima, poteva essere ricevuta nelle cause civili, non in quelle criminali, eccetto nelle *cause exceptae*, ed era accettata pure nelle cause matrimoniali. Esempi scritti si hanno dalle Decretali di Gregorio IX che riportano

¹² AA.VV., *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali, secondo la giurisprudenza rotale*, Studi Giuridici XXXVIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 56: "ipse scire potest quanta fides testi bus adhibenda est".

un testo di Isidoro di Siviglia che dichiarava: *Nam varium et mutabile testimonium semper femina producit.*

Infine, per quanto riguarda la testimonianza di genitori, figli, moglie e marito, si riteneva che i genitori non potevano essere obbligati a testimoniare contro i figli, né i figli contro i genitori, la moglie contro il marito e viceversa, nonché gli affini ed i consanguinei tra loro. Il testimoniare di parenti, ascendenti e discendenti, consanguinei e favorevole ad una parte, secondo il decreto di Graziano, era considerato sospetto.

Per ultimo venivano inclusi i confessori, quali incapaci a testimoniare, perché non potevano rispondere a domande su ciò che avevano sentito in confessione nell'esercizio delle loro funzioni.

3.3. La prospettiva nel CIC del 1983

Su tali fonti si è basato il Codice Pio-Benedettino del 1917 (così detto perché elaborato durante i Pontificati di San Pio X e Benedetto XV) e la successiva codificazione del 1983. Il valore probatorio delle parti, però, è stato diversamente concepito nelle due legislazioni codiciali. Difatti all'inizio del XX secolo era attribuito maggior valore probatorio all'interrogatorio piuttosto che alle dichiarazioni, inoltre la confessione era collocata in una posizione prioritaria rientrando nella rubrica *De confessione partium*, nell'ambito del più generale titolo X, *De probationibus*, dedicato interamente alle prove.

L'esclusione delle dichiarazioni dal titolo generale delle prove rispecchiava un preciso orientamento assunto dalla legislazione canonica, attestante sia scetticismo e reticenza nei confronti delle stesse, sia il sospetto e il pregiudizio nei confronti della persona umana, le cui affermazioni si consideravano a priori come non vere. Le uniche risposte delle parti, rilevanti ai fini probatori, erano quelle dell'eventuale contenuto auto-avversativo, con conseguente disconoscimento probatorio per le affermazioni lasciate in proprio favore, comprese quelle emesse contro la validità del matrimonio. Come

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

specie di conferma, circa venti anni dopo l'emanazione del codice del 1917, intervenne l'istruzione *Provida Mater Ecclesia*¹³, con la quale si consolidò il principio dell'inefficacia probatoria delle dichiarazioni delle parti in tema di nullità di cause matrimoniale. Ciò era motivato dal fatto che spesso le dichiarazioni erano oggetto di prova nelle cause con vincolo matrimoniale piuttosto che nelle altre.

Nonostante il cambiamento formale e sistematico del codice che riunì dichiarazioni e confessioni in un'unica rubrica, intitolata *De partium depositionibus*, collocata entro il titolo dedicato alla prova, si trattò di un intervento privo di incidenza ai fini valutativi.

L'art. 117 dell'Istruzione¹⁴ difatti ribadiva che “la deposizione giudiziale dei coniugi non è idonea per costruire prova contro la validità del matrimonio”, poiché nessuno può provare per propria utilità, in quanto chiunque può mentire a proprio vantaggio. La *Provida Mater* negava il valore probatorio a tutte le dichiarazioni, senza operare alcuna distinzione tra di esse, ad eccezione della confessione extragiudiziale dei coniugi contro la validità del matrimonio, cui si riconosceva, secondo la giurisprudenza della Rota Romana, un valore meramente indiziario ed ammenicolare, qualora fosse riscontrata una certa coerenza e verosimiglianza con le circostanze e con il resto delle prove prodotte in giudizio.

A fortiori, inoltre, le dichiarazioni extragiudiziali non godevano di autonoma disciplina, pertanto il loro valore probatorio, secondo il canone 1753 C.I.C. 1917¹⁵ e l'articolo 116 dell'Istruzione *Provida Mater*, era tipicamente indiziario. Dopo quindici anni dall'emanazione della *Provida Mater*, a causa di varie riflessioni ed

¹³ BENEDETTO XV, *Bolla Providentissima Mater*, 1917.

¹⁴ Articolo 117 dell'Istruzione PROVIDA MATER ECCLESIA: “Depositio iudicialis coniugum non est apta ad probationem contra valorem matrimonii constituendam”.

¹⁵ CIC 1917, Titulus X, *De Probationibus*, Caput I, *De Confessione Partium*, Can. 1753: “Confessio sive scriptis, sive oretenus, ipsimet adversario aut aliis extra iudicium facta, dicitur extraiudicialis: eaque in iudicium deducta, iudicis est, perpensis omnibus rerum adiunctis, aestimare quanti facienda sit”.

opposizioni sul valore probatorio delle dichiarazioni, vennero emanate le Norme particolari disposte dal sant'Uffizio. La prima di esse è la più importante poiché “venne riconosciuta, senza mezzi termini, la natura di prova (e non solo di ammennicolo) alle dichiarazioni delle parti, anche quando sono contrarie al matrimonio”¹⁶.

Tale provvedimento però venne solo stampato e non pubblicato, nonostante la forte efficacia innovativa, ma riuscì ad anticipare le successive acquisizioni dottrinali e giurisprudenziali, nonché il Codice del 1983. Difatti, circa otto anni prima che fosse emanato il nuovo Codice, il problema della valutazione delle deposizioni delle parti fu efficacemente affrontato dal Card. Felici, il quale prese coscienza delle difficoltà insite nella soluzione delle cause matrimoniali ove non si riusciva a trovare le prove giudiziali necessarie per evincere in giudizio la nullità vendicata.

In merito all'interrogativo sulla possibilità di dare credito alle affermazioni rilasciate dalla parte che “ricorda bene i fatti, è perfettamente libera, è cosciente della responsabilità che assume davanti a Dio con il giuramento ed è dichiarata degna di fede”, il Card. Felici chiuse il quesito affermando: “Non credo che ciò possa affermarsi in modo assoluto, soprattutto se concorrono altri indizi, ammennicoli a favore della tesi sostenuta”.

Questa ed altre istanze formulate nel progetto di modifica del Codice sono state recepite nella nuova legislazione processuale, permeata da nuovi principi fondati sul riconoscimento della superiorità morale delle dichiarazioni delle parti come strumento di indagine.

3.4. La classificazione degli istituti

Nell'attuale codificazione sono state disciplinate quattro specie di dichiarazioni:

¹⁶ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.* 81, in M.J. ARROBA CONDE, *Il valore della prova delle dichiarazioni giudiziali delle parti*, in *Rivista Diocesana Torinese*, 2000, p[p. 19-43] 22.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

– La confessione giudiziale, definita dal can. 1535¹⁷, caratterizzata dall'auto-avversità delle affermazioni di colui che confessa rispetto alla posizione mantenuta nel processo;

– La confessione extragiudiziale, il cui valore probatorio è previsto dal can. 1537¹⁸;

– La dichiarazione giudiziale, contrapposta nel can. 1536 § 2 alla confessione, comprensiva delle affermazioni rilasciate a sostegno della propria versione dei fatti;

– Le dichiarazioni extragiudiziali, ossia affermazioni rese al di fuori del giudizio e comunque favorevoli alla propria versione dei fatti, trattate indirettamente dal can. 1536 § 2.

Ogni dichiarazione delle parti è uno strumento di indagine, un mezzo di prova, indipendentemente dal suo contenuto. Esse sono il primo mezzo di prova di cui si è occupato il legislatore e sono disposte in ordine decrescente di importanza, hanno il fine della necessaria collaborazione di tutti per accertare la verità presumendo la buona fede delle parti. Perfino il can. 1530¹⁹ stabilisce l'obbligo di chiedere le dichiarazioni delle parti per cause di bene pubblico.

Esse rientrano tra le prove libere, il cui valore è rimesso alla discrezionalità del giudice, ma non senza criteri, senza limiti o garanzie²⁰. Si tratta del resto di una regola generale del diritto processuale canonico, ossia di quella per cui il giudice deve trarre il

¹⁷ Can. 1535: "L'asserzione di qualche fatto circa la materia stessa del giudizio, resa oralmente o per iscritto da una parte contro di sé avanti al giudice competente, sia spontaneamente sia a domanda del giudice, è una confessione giudiziale".

¹⁸ Can. 1537: "Spetta al giudice, soppesate tutte le circostanze, decidere qual valore dare alla confessione extragiudiziale prodotta in giudizio".

¹⁹ Can. 1530: "Il giudice per scoprire più adeguatamente la verità può sempre interrogare le parti; anzi lo deve fare su istanza di una parte o per provare un fatto sul quale è di pubblico interesse togliere ogni dubbio".

²⁰ AAVV, *I giudizi nella chiesa, Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, XXIV Incontro di Studio, Villa Luzzago – Ponte di Legno (BS), 30 giugno – 4 luglio 1997, Milano 1998, 85.

proprio convincimento degli atti processuali, in una valutazione complessiva di tutti gli elementi di prova e senza elementi preferenziali precostituiti, se non in casi del tutto particolari. Tuttavia la dottrina prevede anche un' ipotesi particolare: cioè che alle dichiarazioni delle parti possa essere attribuito valore di prova piena, avvicinate alle prove legali, quelle ove la legge stessa attribuisce alla prova un determinato valore.

Ad esempio, secondo il già menzionato can. 1536 §1, nelle cause di interesse privato, la *vis probativa* della confessione giudiziale è piena, con l'effetto di sollevare la parte avversaria *ab onere probandi*²¹.

Quanto esposto si giustifica perché la dottrina a sostegno di tale pienezza riconosce un duplice fondamento: uno di tipo giuridico e l'altro psicologico, basato sulla presunzione di veridicità insita nelle dichiarazioni a sé sfavorevoli.

Nelle cause di interesse pubblico, tra cui i processi penali ed i processi di nullità matrimoniale, ulteriore forza probante è attribuita alle confessioni giudiziali ed alle dichiarazioni semplici, ove esistono altri elementi in grado di rafforzare definitivamente le dichiarazioni stesse.

Il can. 1679 enuncia la possibilità che le dichiarazioni rilasciate dalle parti possano aver efficacia di prova piena qualora ci siano altri indizi o ammenicoli²², ossia prove presuntive od indiziarie che il giudice può ammettere solo da fatti certi e determinati, direttamente connessi con l'oggetto della controversia.

Differente è invece l'*ammennicolo* che invece è un fatto oggettivo che appoggia o sostiene un fatto da provare.

In ultimo, per quanto concerne le confessioni extragiudiziali, la legge rimette queste alla libera valutazione del giudice, giacché non

²¹ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 88.

²² Can. 1530: "A meno che non si abbia da altra fonte di pienezza di prove, per valutare a norma del can. 1536 le deposizioni delle parti, si serva, se è possibile, di testimoni sulla credibilità delle parti stesse oltre ad indizi ed ammenicoli".

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

sussiste una definizione e non permettono di raggiungere, di per sé, la prova piena. Il giudice deve valutarle attribuendo loro maggiore valore in relazione al tempo non sospetto in cui sono state rilasciate e considerando la credibilità della fonte che produce in giudizio tale confessione.

Le dichiarazioni delle parti vanno collocate nella fase istruttoria, difatti, nel processo, introdotta la causa che consta di un libello introduttivo e costituitosi il rapporto processuale dopo la contestazione della lite, il giudice, al fine di provare i fatti inerenti la causa, prosegue con la fase istruttoria, destinata all'acquisizione delle prove. Il giudice può sempre, ed in ogni tipo di causa, interrogare le parti per scoprire la verità, non solo quando richiesto ad istanza di parte, ma anche nelle cause di bene pubblico e ciò indipendentemente dal fatto che sia richiesto o meno dalle parti o proposto come mezzo di prova.

A norma del can. 1533 l'onere della prova, ed in tal ambito l'onere delle dichiarazioni delle parti, riguarda le parti, il promotore ed il difensore che *possono* chiederle come mezzo di prova. L'onere non è un obbligo a carico delle parti, bensì una facoltà loro concessa.

Dopo quanto precisato, occorre analizzare l'aspetto dinamico della fase istruttoria, l'ammissione delle dichiarazioni, prima e durante il processo, ed i distinti istituti.

3.4.1. Fuori dell'interrogatorio

Una prima tipologia è costituita dalle dichiarazioni delle parti fuori interrogatorio. Con l'inizio del processo si avvia il cosiddetto "tempo sospetto", ossia una fase in cui vi è la possibilità di distorsioni del dire. Dunque quanto dichiarato in tempo processuale, ma fuori interrogatorio, contribuisce alla certezza morale perché andrà a far parte degli *Acta* e non dei *Probata*, che non sono strumento di indagine poiché ciò che si dice nel libello non costituisce prova.

Esse sono le affermazioni e le negazioni emesse nella fase iniziale risultanti nel libello, nella contestazione della lite e

nell'udienza per la concordanza del dubbio. Il loro scopo è stabilire la posizione processuale di ognuno, determinare l'oggetto della controversia ed evitare l'indagine su fatti concordemente affermati da parti in causa private. Difatti, il fine cui sono ordinati gli interrogatori delle parti è duplice: da una parte essi servono a che il giudice sia pienamente edotto circa il fatto che sta a fondamento della controversia; dall'altra parte, essi sono finalizzati a che sia reso più facile e più spedito conoscere la stessa istruzione del giudizio, ma soprattutto a conoscere più chiaramente le circostanze del fatto circa le quali debbono essere espletate le prove.²³

Atteso che l'introduzione della causa determini l'inizio del tempo sospetto, l'espletamento di esso è anche diretto a limitare il pericolo di un'alterazione eccessivamente interessata e comprensibilmente soggettiva dei fatti cui gli esaminati possono incorrere nell'esposizione degli stessi mentre è in corso il giudizio.²⁴

3.4.2. Durante l'interrogatorio

Le dichiarazioni durante l'interrogatorio rappresentano lo strumento legittimo di indagine per ridimensionare il rischio di distorsione soggettiva. Esse garantiscono una maggiore attendibilità oggettiva delle parti, la *depositio* delle risposte delle parti. In base al contenuto si distinguono in: Dichiarazioni giudiziali; Confessioni giudiziali.

Le dichiarazioni sono in linea con la posizione processuale di chi le presta (can 1536 § 2)²⁵, mentre le confessioni sono contrarie

²³ M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, Ateneo Romano della Santa Croce, Monografie giuridiche, Giuffrè Editore, Roma, 201-202.

²⁴ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 11-112.

²⁵ Can. 1536, § 2: "Nelle cause poi che riguardano il bene pubblico la confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti che non siano confessioni, possono aver forza probante, da valutarsi dal giudice insieme a tutte le altre circostanze della causa, ma non si può attribuire loro forza di prova piena se non si aggiungano altri elementi ad avvalorarle in modo definitivo".

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

alla propria posizione processuale (Can. 1536§ 1)²⁶. Le dichiarazioni semplici a differenza della legislazione precedente possono avere forza probante allo stesso modo dalle confessioni, seppur rappresentano affermazioni a favore della propria posizione processuale *a iudice aestimandam, una cum ceteris causae adiunctis*²⁷.

La *vis probatoria* piena può essere raggiunta ove sussistano altri elementi in grado di corroborare le dichiarazioni stesse, anche se il dettato codiciale non indica chiaramente quali siano tali elementi, con una conseguente maggiore responsabilità del giudice nell'individuarli.

Con maggiore precisione sono invece indicati gli *alia elementa* per quanto concerne le causa di nullità del vincolo al can 1679, ove il ricorso ai testimoni sulla credibilità delle parti realizza una prova a carattere sussidiario, qualora “non si abbiamo di altre fonti prove piene”. In concreto, i testi di cui sopra sono

persone che, per la loro figura morale o anche per al funzione che esercitano soprattutto nella comunità cristiana (per es. sacerdoti, religiosi), risultano in se stessi credibili ed in grado di garantire sull'attendibilità della parte in causa di loro conoscenza [...]”²⁸.

Il can 1679 prevede la possibilità che le dichiarazioni rilasciate dalle parti possono avere efficacia di prova piena qualora ci siano altri indizi od ammennicoli.

Nella regola generale, invece, il can 1586 (CIC 1983) impone che il giudice possa ammettere presunzioni solo da fatti certi e determinati, direttamente commessi con l'oggetto della controversia²⁹.

²⁶ Can. 1536, § 1: “La confessione giudiziale di una parte, se si tratta di un qualche affare privato e non è in causa il bene pubblico, libera le altre parti dall'onere della prova”.

²⁷ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 88.

²⁸ *Ibidem*, 89.

²⁹ Can. 1536, § 1: “Il giudice non formuli presunzioni, che non sono stabilite dal diritto, se non sulla base di un fatto certo e determinato, direttamente connesso con il fatto che è oggetto della controversia”

Nonostante tali puntuali definizioni, la dottrina riconosce la difficoltà ad individuare con precisione gli *alia elementa* (can 1586 § 2), necessari per corroborare in pieno le dichiarazioni delle parti che non siano confessioni. Gli *alias* devono dimostrare la coerenza e la logica che supportano le asserzioni della parte sul fatto oggetto della controversia. In tal senso si giustifica l'esigenza di condurre l'indagine sull'effettiva personalità delle parti, poiché “i tratti salienti della personalità delle stesse possono suffragare la fondatezza della dichiarazione resa in giudizio”³⁰.

Tale orientamento può essere applicato in qualsiasi causa di nullità a differenza del codice piano-benedettino. Difatti, nella giurisprudenza precedente non si riconosceva alcuna forza probante alle dichiarazioni in favore della dichiarante: ad esempio, in una causa di nullità per dolo si ribadiva che

la sola affermazione di colui che è stato infamato non basta (...); per provarlo, non è stata prodotta in giudizio nient'altro che l'affermazione della parte, che, in quanto affermazione in proprio favore, non ha alcun valore.

Inoltre, secondo il dettato del Decreto di Alessandro III nel cap. *Super Es*, 5, Lit. 3, *De es qui...*, Lib. 4 delle Decretali, nell'ambito delle dichiarazioni rese in favore della nullità del vincolo si disponeva che: “La confessione che i coniugi (...) fanno dopo il matrimonio, poiché è contro il valore del matrimonio [...] è carente di ogni forza probatoria”³¹.

Il valore ammennicolare delle affermazioni rese in proprio favore risultava rafforzato però dalla presenza più o meno congiunta di altri elementi: la credibilità della parte, il tempo non sospetto delle dichiarazioni, la costanza nel riferire i fatti e la credibilità soggettiva.

La giurisprudenza rotale riservava l'atteggiamento più favorevole alle mere dichiarazioni delle parti relative alle cause *ab metum*, ove

³⁰ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 90.

³¹ *Ibidem*, 95.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

l'affermazione di colui che aveva sofferto il timore acquisisce una speciale rilevanza, anche se risultava in favore della nullità. Si concedeva molto valore alla dichiarazione poiché nessuno può attestare meglio la natura del timore inferto se non colui che lo ha subito.

Ad oggi, sebbene con l'entrata in vigore del nuovo codice, la normativa relativa alle dichiarazioni delle parti può essere applicata in qualsiasi causa di nullità, essa continua ad avere una peculiare importanza per le fattispecie decise per i capi di simulazione e timore.

In ogni caso, i residui di sfiducia nei confronti dell'individuo sembrano ormai definitivamente superati; con riferimento ad una celebre sentenza Coram Serrano Ruiz che cita i cann 1536 e 1679 (cic 1983), alla base delle nuove norme sulle dichiarazioni delle parti c'è, come si ribadisce nella sentenza in questione, l'esigenza di rispettare la dignità della persona umana che include la presunzione di veridicità. Numerose sentenze emanate dopo l'entrata in vigore della nuova normativa fino ad oggi evidenziano una certa costanza e linearità in merito all'applicazione dei canoni 1536 e 1679.

Nelle cause *ab similationem* (la simulazione intende sia l'esclusione dello stesso matrimonio – simulazione totale, sia l'esclusione di un elemento o proprietà essenziale – simulazione parziale), tale sistematicità si evince soprattutto dall'affermazione di alcuno criteri fondamentali che hanno ispirato i giudici rotali nelle loro decisioni³². Un primo criterio riguarda l'aspetto terminologico,³³ mentre un secondo consiste nell'aver considerato le dichiarazioni delle parti come inizio e fondamento della prova, ciò che ne apre la strada per la costruzione.

Nella causa *ab metum* invece, la giurisprudenza rotale attribuisce anch'essa notevole valore alle dichiarazioni, in quanto i

³² *Ibidem*, 98-102.

³³ Le dichiarazioni delle parti sono state denominate con diversi vocaboli: *asseveratio*, *depositio*, *testimonium*, *affermatio*, *vadimonium*, *revelatio*, *declaratio*, ecc.

fatti interiori vissuti dal *metum patiens* possono solo da questi essere esattamente conosciuti e manifestati.

Affinché venga attribuito pieno valore alla prova, viene indicato il ricorso ad elementi di conferma costituiti da fatti e circostanze di significato univoco, confluenti nella tesi sostenuta dalla parte stessa.

La confessione è l'affermazione di ciò che costruisce l'intendimento perseguito dalla parte avversa, ovvero è l'affermazione fatta da uno dei litiganti di essere vero, cioè il fatto a lui contrario e favorevole all'avversario. Seguendo il testo codiciale del can 1535, possiamo offrire una nozione specifica della confessione giudiziale.

In tal definizione ritroviamo innanzitutto la persona che confessa, la quale è una delle parti, attore o convenuto, e l'oggetto, ossia i fatti che in concreto devono essere provocati in giudizio dalle parti, in quanto sono rilevanti per la controversia. Colui che confessa afferma in concreto un fatto che la parte avversa adduceva in suo proprio favore, dal quale risultava che lo stesso fatto affermato da ambo le parti resta fuori discussione.

La confessione è fatta dinanzi al giudice competente ed avviene mediante uno scritto che viene presentato al tribunale oppure oralmente. In questo secondo caso è sovente affidare lo scritto in atti che documenta il notaio. Tale dichiarazione avviene spontaneamente o a richiesta del giudice e la sua nota caratteristica è affermare fatti contro al propria posizione processuale; infatti essa deriva da principi quali: *nemo contra se agere consetur; facile est mentiri può se, difficillimum mentiri contra se*.

La *vis probativa* della confessione giudiziale è piena secondo il canone 1536 § 1, nelle cause di interesse privato, con l'effetto di sollevare la parte avversaria "*ab onere probandi*".

A sostegno di tale pienezza la dottrina riconosce un duplice fondamento: il fondamento giuridico, ossia la disponibilità di diritti controversi ed il fondamento psicologico, consistente nella presunzione di veridicità insita nelle dichiarazioni a se sfavorevoli. Da tempo la giurisprudenza, al pari della dottrina, riconosceva la

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

confessione quale *regina probationum*, poiché si equiparavano gli effetti della dichiarazione al giudicato. Ciò emerge in una sentenza anteriore al Codice del 1917: “[...] colui che confessa contro se stesso si ritenga giudicato, in modo che la confessione abbia la forza di sentenza, ed in un certo qual modo, di cosa giudicata in relazione al confessante”.³⁴

Circa il legalismo della prova, ad oggi, dalla lettura del Can. 1536 va fatta una distinzione sul “credito” che può essere concesso alle confessione giudiziale se questa viene resa nelle cause di interesse meramente privato o invece nelle cause che interessano il bene pubblico³⁵. La confessione giudiziale ha valore di piena prova nelle cause di interesse privato, mentre in quelle che riguardano il bene pubblico il valore probatorio è rimesso alla valutazione del giudice, ma non si può ad essa attribuire prova piena se non si raggiungono altri elementi che la corroborino del tutto.

Nello specifico al can 1536, il primo paragrafo disciplina le cause in cui trattasi di negozio senza interesse del bene pubblico. In queste circostanze, quando vi è confessione giudiziale in senso stretto, si è detto che ci troviamo di fronte ad una piena prova: tuttavia, va precisato che di questa confessione sta nel sollevare l'altra parte dell'onere probandi, non vuol dire che ci si trovi di fronte ad una prova efficace. Essa esonera dall'*onus probandi*, in quanto la parte cui incombe la necessità di provare cessa dell'avere tale onere.

Il secondo paragrafo del can 1536 è invece riferito alla forza probatoria nelle cause di interesse pubblico. Il legislatore ecclesiastico riconosce che tali confessioni possono avere valore probatorio, ma nello stesso tempo lascia la valutazione alla prudente discrezione del giudice, cui affida l'apprezzamento del loro valore unitamente e congiuntamente con le altre prove e circostanze della causa.

³⁴ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, op. cit., 92.

³⁵ M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, op. cit., 210.

Il giudice dovrà dunque esaminare se il litigante dà la sua confessione con libertà e senza costrizioni o inganni, con serietà e sincerità, con coerenza nelle sue affermazioni; se la confessione sia dovuta a errore, dimenticanza, turbamento psichico; se il contenuto della confessione offre motivi di verosimiglianza e di chiarezza; se concorda col significato delle altre prove³⁶.

Resta comunque pacifico che oggi nella dottrina, diversamente dalla legislazione anteriore in cui la confessione giudiziale non aveva valore probatorio nelle cause riguardanti il bene pubblico, l'indirizzo della giurisprudenza le attribuisce forza probante (benché non di piena prova), che deve essere valutata dal giudice.

Quindi, pur con questa limitazione, essa potrà arrivare ad ottenere efficacia di prova piena se è corroborata pienamente da altri elementi, come per esempio da indizi e da ammennicoli.

3.4.3. *Prima del processo*

Le dichiarazioni delle parti prima del processo sono lo strumento di indagine di primaria importanza e di grande prestigio perché si riferiscono ad un *tempo non sospetto*.

Possiamo distinguerle in: *Dichiarazioni extragiudiziali*; *Confessioni extragiudiziali*. Le dichiarazioni sono considerate indirettamente dal can. 1536 §2 e sono le affermazioni rese al di fuori del giudizio e comunque favorevoli alla propria versione dei fatti. Le confessioni extragiudiziali sono invece disciplinate dal can. 1537, esse si basano sul criterio della coerenza espresso dal can. 1572³⁷ ed hanno il fine di

³⁶ *Ibidem*, 212.

³⁷ Can. 1572, § 1: “Nella valutazione delle testimonianze, il giudice, dopo aver richiesto, se necessario, lettere testimoniali, prenda in considerazione: 1) quale sia la condizione e l'onestà della persona; 2) se la testimonianza è fatta per conoscenza propria, soprattutto per aver veduto o udito personalmente, oppure in base alla propria opinione, per fama o per averlo udito da altri; 3) se il testimone sia costante e fermamente coerente con se stesso, oppure sia variabile, insicuro o dubbioso; 4) se abbia contestimoni su quanto ha deposto, e sia confermato o no da altri elementi di prova”.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

mettere le parti in condizione di chiamare testimoni nell'interrogatorio. Il Can. 1537 offre la regola per la valutazione di tale confessione, che, tra l'altro, è una "vera" confessione, una *pronuntiatio contra se*.

In generale si dà maggior credito ai fatti che alle parole: *Facta sunt verbis validiora*; e maggior valore alle parole scritte che a quelle orali: *Verba volant, scripta manent*.³⁸ Per questo motivo la confessione extragiudiziale proviene in giudizio attraverso la deposizione di testimoni ed ha il fine di confermare la deposizione giudiziale del simulante.

In passato, invece, la Rota Romana riconosceva forza probante alla *confessio extraiudicialis* nei limiti disposti dal can. 1753 del Codice piano-benedettino: "La confessione extragiudiziale fatta in tempo non sospetto costituisce prova piena, se non nel senso stretto del diritto almeno secondo l'equità canonica". Ad esempio, nelle cause di nullità per simulazione sono numerose le sentenze rotali nelle quali la nullità era stata dichiarata quasi esclusivamente in base alla confessione extragiudiziale.

Dall'esame delle sentenze il codice vigente disciplina che, in accordo a tutte le circostanze, il giudice deve valutare tali prove attribuendo loro rilevanza in relazione al tempo non sospetto e considerando la credibilità della fonte che produce in giudizio tale confessione (testimone, documento).

3.4.4. Il giuramento

Il giuramento è previsto dal can. 1532 nel capitolo, appunto, ove sono contenute le norme circa le dichiarazioni delle parti. È la dichiarazione resa esclusivamente davanti al giudice per rafforzare o garantire la verità di altre informazioni. Secondo il CIC del 1917 al Can. 1744, il giudice, nelle cause in cui era interesse per il bene pubblico, doveva esigere dalle parti il giuramento di dire la verità; nelle cause invece di puro interesse privato poteva esigerlo o non

³⁸ M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, op. cit., 210.

esigerlo secondo la sua prudenza. Oggi il dettato del Can. 1532 varia un poco, però l'obbligo che incombe sul giudice è lo stesso: *deferat*, dice il codice, nelle cause di pubblico interesse, *potest*, secondo sua prudenza nelle altre cause di interesse particolare.³⁹

Il giuramento attesta solo l'intenzione di dire la verità, garantire la volontà di dirla, ma non la verità. Esso può essere di tre tipologie:

- *Provisorio* (de veritate dicenda);
- *Assertorio* (de veritate dictorum);
- *Suppletorio* (de secreto serbando), *utilizzato per pericolo di scandali o lesione della buona fede*.

Occorre tuttavia precisare che, tanto il giuramento di dire la verità (previo), quanto quello di averla detta (conclusivo), non è un mezzo di prova, ribadendo che è una garanzia, di maggiore o minore valore, secondo la religiosità delle persone, della loro sincerità e fedeltà a quanto fanno e dicono dinanzi al giudice. Questi giuramenti toccano direttamente non la verità, oggettiva o storica che sia, piuttosto ciò che sa la parte dichiarante: il che può essere distinto dal fatto che tale verità nella sua integrità sia esistita realmente.

4. Il valore probatorio

4.1. Il ruolo dell'istruttoria

Prima di approfondire la razionalità della valutazione delle dichiarazioni è necessario evidenziare la stretta relazione sussistente tra le norme dirette a disciplinare il valore da attribuire alle prove e quelle riguardanti la produzione delle stesse: un legame spesso eluso nella prassi, ma che costituisce un necessario presupposto per un adeguato accertamento dei fatti.

La dottrina riconoscendo l'esistenza di un vero e proprio diritto probatorio, in merito sia alla valutazione che alla produzione delle prove, ha delineato una possibile soluzione al problema interpretativo che grava sul valore che si deve attribuire alle dichiarazioni

³⁹ *Ibidem*, 209.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

delle parti. L'iter diretto all'acquisizione della prova, nonché il suo corretto espletamento, è propedeutico ad un effettivo e maggior grado di aderenza dei fatti individuati nel processo alla verità sostanziale.

L'elemento caratterizzante la razionale, complessa, dinamica, attività istruttoria, è l'esistenza di una vera e propria tecnica giudiziale, grazie alla quale, il *munus iudicandi* può essere adeguatamente distinto da ogni altro tipo di attività ecclesiale con cui si affrontano ugualmente i problemi dei fedeli.

Atteso che l'introduzione della causa determina l'inizio del tempo sospetto, il suo espletamento è diretto a limitare il pericolo di un'alterazione interessata o soggettiva dei fatti cui gli esaminati possono incorrere nell'esposizione degli stessi mentre è in corso il giudizio.

Il canone 1530⁴⁰ circoscrive il potere investigativo del giudice istruttore (oppure di un suo delegato o uditore ovvero di un laico designato dal giudice), delimitandolo alla preventiva istanza delle parti nel cause concernenti il bene privato e stabilendo un margine di rigore nelle cause afferenti il bene pubblico. In tali circostanze il magistrato ecclesiastico può sempre interrogare le parti *ad eruendam veritatem* al fine di scoprire la verità storica ed indipendentemente dal fatto che siano state proposte o meno come mezzo di prova.

Attesa la *cognitio previa* dell'oggetto della lite ed effettuate le domande introduttive dirette ad identificare l'identità fisica della parte sottoposta ad esame, l'acquisizione della prova orale prende corpo con la formulazione di quesiti, a norma del canone 1564.⁴¹

⁴⁰ Can. 1530: "Il giudice per scoprire più adeguatamente la verità può sempre interrogare le parti; anzi lo deve fare su istanza di una parte o per provare un fatto sul quale è di pubblico interesse togliere ogni dubbio".

⁴¹ Can. 1564: "Le domande siano brevi, appropriate all'intelligenza di colui che deve essere interrogato, non includano più elementi insieme, non siano cavillose, non siano subdole, non suggeriscano la risposta, escludano qualunque offesa e riguardino la causa di cui si tratta".

Essi dovranno essere brevi, adatti alla capacità di comprensione dell'interrogatorio, riguardanti non più di una questione alla volta, non capziosi, subdoli o suggestivi, non offensivi e logicamente pertinenti alla causa in discussione.

Il giudice istruttore dovrà porre le domande utilizzando il linguaggio corrente, con massima semplicità ed evitando espressioni erudite e non comprensibili della gente comune. Inoltre l'acquisizione dei fatti storici deve avvenire attraverso la formulazione di domande realmente utili ai fini della risoluzione della controversia. Il giudice segue un *modus procedendi* estremamente duttile, evitando quesiti eccessivamente generici, o troppo analitici, di scarso valore per l'indagine dei fatti ed inutile sovraccarico per il processo stesso.⁴²

Nella raccolta della prova orale al magistrato ecclesiastico spetta la responsabilità ultima nel rispettare le forme imposte dalla legge per la conduzione legittima dell'accertamento probatorio, egli è chiamato a realizzare, attraverso doti di prudenza, apertura, sottigliezza psicologica, immediatezza, capacità di analisi e sintesi; una ricerca sottoscritta dei fatti sottesi alla fattispecie dedotta in giudizio.

Tale accertamento si realizza razionalmente quando, bandito ogni atteggiamento retorico o persuasivo, si tende alla scoperta della verità mediante un'esplicazione di tipo consequenziale, logica e cronologica circa l'effettiva sussistenza ed il valor dei fatti riferiti dalla parte, nonché in merito ad ogni altro elemento o circostanza utile ai fini dei riscontri obiettivi.

Il delicato impegno del giudice istruttore prevede il rispetto delle norme sul contenuto delle domande, una profonda preparazione culturale ed umana, unitamente ad un atteggiamento di calma imperturbabile e di *prudens vigor* di fronte agli interrogati, egli deve saper porre le domande a chi interroga, considerando di aver

⁴² E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 113-114.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

“sempre e soltanto di fronte l’uomo, titolare di diritti e dignità”⁴³, nella sua complessità personale, culturale, ambientale e sociale, nella sua persona umana che è diversa da ogni altra, portatrice di caratteristiche caratteriali e personologiche che la rendono unica.

Il giudice ecclesiastico è, secondo il Magistero pontificio, quella *quaedam iustitia animata* di cui parla S. Tommaso citando Aristotele, egli deve perciò sentire e compiere la sua missione con animo sacerdotale, acquistando insieme con la scienza una grande ed abituale padronanza di sé, con uno studio riflesso di crescere nella virtù, per far trasparire attraverso la sua persona i raggi di giustizia che il Signore gli fa dono.

Il suo operato implica una corresponsabilità con le parti private, partecipanti al giudizio, alla ricerca del vero, difatti quando esse sono chiamate a prestare il giuramento (Canone 1532), il legittimamente interrogato ha l’obbligo di dire la verità, perché chiedendo il ministero giudiziale della Chiesa, si è assunto l’impegno di collaborare personalmente nella causa.

Qualora la parte si rifiuta di rispondere (Canone 1532 §2) o non offre la disponibilità a fornire risposte pertinenti ai quesiti proposti, il giudice non necessariamente qualifica tale rifiuto ad un ammenicolo per il raggiungimento della certezza morale.

Ogni parte giunge nel processo con un diverso grado di coinvolgimento emotivo, con differenti atteggiamenti di preclusione o di eccessiva prolissità; ed in tal caso a motivo dell’indole psicologica o culturale dell’esaminato, l’istruttore deve disporre i rimedi opportuni, senza tuttavia far cadere l’interrogato nella condizione di disagio psicologico e, quindi, di successiva chiusura nei confronti dell’apporto probatorio di quella escussione.

⁴³ Can. 208: “Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell’agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all’edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno”.

I criteri diretti a garantire un buon livello comunicativo tra l'interrogante e l'interrogato, che sono stati redatti da Carl Rogers nel settore della psicologia della comunicazione, si riconducono ad un'elaborazione di informazioni che richiamano i concetti delle scienze umane, quali l'epistemologia, la psicologia giudiziaria e la filosofia, ed essi possono costituire un valido supporto al *modus operandi* nel processo canonico.

I fatti storici oggetto dell'accertamento sono attinti dalla memoria, dalla rievocazione degli eventi, dunque quando il dichiarante fornisce le risposte, esse sono immediatamente poste a verbale, ed il giudice provvede a dettarle al notaio, impegnato a trascriverle fedelmente.⁴⁴

L'abilità dell'istruttore consiste nel riuscire a focalizzare, attraverso la verbalizzazione, tutti gli elementi essenziali delle dichiarazioni, così come effettivamente rese, da cui si evincano episodi particolari, circostanze determinanti, fatti salienti in grado di permettere un'adeguata e realistica ricostruzione di quella determinata fattispecie in accertamento.⁴⁵

Al contrario, ogni forma di verbalizzazione che non rispetta l'aderenza a ciò che è stato effettivamente dichiarato risulta fuorviante, soprattutto quando le risposte ottenute si rivelano mediante la cultura propria dell'istruttore, plasmate dalla sua personale esperienza o modellate in base alle sue personali convinzioni.

In definitiva, la metodologia usata nella verbalizzazione delle risposte condiziona l'effettiva utilità delle dichiarazioni delle parti all'accertamento dei fatti: il giudice istruttore dovrà essere un "fotografo" concentrato a cogliere l'attimo sfuggente, e non un "pittore" teso a filtrare le risposte in modo personale.

⁴⁴ Can. 1567 § 2: "La risposta deve essere immediatamente redatta per iscritto dal notaio e deve riferire le stesse parole della testimonianza prodotta, almeno per quanto concerne direttamente la materia del giudizio".

⁴⁵ E. DI BERNARDO, *Accertamento razionale...*, *op. cit.*, 121.

4.2. La valutazione delle dichiarazioni

I criteri appena delineati ai quali deve essere informata l'esecuzione pratica dell'attività istruttoria forniscono le basi per la fase successiva del processo, ossia la valutazione delle prove. Nel processo canonico, secondo quanto ribadito dalla dottrina, la giurisprudenza ed il Magistero pontificio, vige come norma il principio del "libero apprezzamento delle prove", per cui il giudice deve valutare l'efficacia di essa *ex sua scientia et conscientia*.

Una prima distinzione va fatta tra le prove legali e le prove libere. Per quanto concerne le seconde, la dottrina considerata la genericità con cui l'attuale codice disciplina i cann. 1536, 1537 e 1679, sostiene la possibilità di applicare alle dichiarazioni delle parti le regole stabilite per valutare le testimonianze. In merito il can 1572⁴⁶ offre criteri di estrema logicità, attraverso i quali è possibile procedere con gradualità, chiarezza e linearità nell'accertamento dei fatti. Dal contenuto del canone si evincono quattro regole principali, alle quali sono chiamati ad adeguare la loro attività coloro che ne sono processualmente impegnati alla scoperta, nella dimensione specifica del loro *munus*.

Il primo di tali criteri impone di tener conto della condizione e dell'onestà della persona, ossia la credibilità soggettiva ed oggettiva della parte. La condizione è deducibile dalla volontà di dire la verità, dal comportamento processuale di colui che depone; mentre l'onestà, di maggiore importanza, attiene alla capacità di dire la verità, e si evince dalla condizione personale del dichiarante, ossia dalle possibilità reali di conoscere i singoli fatti storici oggetto delle sue

⁴⁶ Can. 1572: "Nella valutazione delle testimonianze, il giudice, dopo aver richiesto, se necessario, lettere testimoniali, prenda in considerazione: 1) quale sia la condizione e l'onestà della persona; 2) se la testimonianza è fatta per conoscenza propria, soprattutto per aver veduto o udito personalmente, oppure in base alla propria opinione, per fama o per averlo udito da altri; 3) se il testimone sia costante e fermamente coerente con se stesso, oppure sia variabile, insicuro o dubbioso; 4) se abbia contestimoni su quanto ha deposto, e sia confermato o no da altri elementi di prova".

risposte. Tuttavia, l'idoneità del dichiarante nel riferire i fatti deve essere correlata ai singoli dati ed alla loro natura e, pertanto, potrà mutare a seconda del tipo di elementi oggetto della deposizione. Per evitare di confondere le due categorie si deve analizzare la condizione personale del dichiarante in rapporto alla natura dei fatti e la sua capacità di conoscerli, quali l'età e la maturità del soggetto, il maggiore o minore gradi di confidenza con coloro cui i fatti si riferiscono.

Il secondo criterio riguarda l'attendibilità della fonte di conoscenza del dichiarante, dalla quale si può stabilire se si tratta di una dichiarazione di scienza diretta, indiretta, per sentito dire o per semplice opinione. Il giudice dà maggior forza probatoria a ciò che è di scienza propria, rispetto a ciò che fu sentito dire o che è solo un parere; importante è il riferimento al tempo non sospetto, quando la parte attrice inizia i colloqui per avviare la causa. Per questi motivi, si richiede un'esplicita indicazione nell'origine della conoscenza, vale a dire delle singole circostanze in cui si vennero a sapere i fatti sui quali si dichiara.

Il terso criterio è costituito dalla coerenza intrinseca di ciò che è affermato dalle parti o dai testi, cioè se la parte afferma con sufficiente sicurezza o meno. Esso impone una verifica di compatibilità tra i diversi fatti dichiarati da uno stesso soggetto, permettendo di stabilire il grado di costanza e fermezza con cui la persona afferma le cose. Le contraddizioni interne ad ogni singola dichiarazione giudiziale devono essere rilevate nella fase istruttoria, impegnando parti e difensori ad idonei chiarimenti, onde evitare che restino insolute e come tali giungano alla fase valutativa.

La coerenza esterna, per ultimo, è il quarto criterio che rappresenta la concordanza o il gradi di conferma di ciò che si dichiara con quello che afferma l'altra parte e gli altri dichiaranti.

Nel lavoro di confronto, secondo la dottrina, attesi i presupposti metodologici⁴⁷, non ci si deve perdere in dettagli minuziosi, né sof-

⁴⁷ I presupposti metodologici sono costituiti da: a) necessità di un interrogatorio circostanziato, b) corretta distinzione tra fatti storici e fatti giuridici, c) ulteriore

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

fermarsi sulle discrepanze accidentali esistenti tra l'una e l'altra prova. Difatti le lievi divergenze sono interpretate favorevolmente dalla dottrina, poiché, tali deboli discrasie sono imputabili alle diverse condizioni del dichiarante ed alla fonte da cui questi ha appreso i dati che riferisce; al contrario le affermazioni eccessivamente omogenee possono far presumere la mancanza di veridicità delle stesse.

L'effettiva contestualità si basa sulla ricerca circoscritta a fatti storici (vero oggetto di prova). Le dichiarazioni delle parti per quanto concerne la ricostruzione del fatto giuridico non costituiscono la pienezza probatoria, ossia la forza piena e sufficiente sul fatto da provare, esse si basano sui singoli fatti giuridici che la supportano. Al riguardo sovengono i criteri di valutazione offerti dal can. 1572, ove gli strumenti probatori permettono di conseguire, in gradi diversificati, la prova piena sui singoli fatti storici.

In relazione al *thema* o *factum probandum*, i fatti storici sono fatti secondari dai quali possono trarsi interferenze circa il fondamento del fatto giuridico principale: si tratta di prove indirette o indizi certi, che, connessi al fatto giuridico possono permettere di raggiungere la certezza morale sullo stesso.

Già Pio XII sosteneva che la certezza sugli indizi può condurre alla certezza morale e la dottrina recentissima ribadisce che una ricostruzione ragionevole ed oggettiva degli indizi può produrre la prova piena sul fatto principale, pur quando quest'ultimo sia stato riferito in modo singolare e quasi prevalente solo dalle parti.

Accanto agli indizi si collocano gli ammenicoli⁴⁸, ossia le circostanze di fatto che, pur non direttamente connesse con il fatto

diversificazione tra fatti strettamente storici e risonanza dei medesimi, d) esigenza di una puntuale verifica circa la fonte ed il tempo di conoscenza dei singoli fatti.

⁴⁸ Can. 1536: “§ 1 - La confessione giudiziale di una parte, se si tratta di un qualche affare privato e non è in causa il bene pubblico, libera le altre parti dall'onere della prova. § 2 - Nelle cause poi che riguardano il bene pubblico la confessione giudiziale e le dichiarazioni delle parti che non siano confessioni, possono aver forza probante, da valutarsi dal giudice insieme a tutte le altre

principale, avvalorano la sua esistenza. Un'applicazione tipica di tale prassi si verifica nelle circostanze del matrimonio poiché sia gli indizi, sia le circostanze, possono costituire elementi di sufficiente conferma ove la dichiarazione della parte non sia suffragata da altre prove (*adiuncta personarum*).

Gli *adiuncta et elementa* non sono necessariamente altre prove che confermano i fatti dichiarati dalle parti, ma rappresentano un'indagine sulla personalità dei dichiaranti ove risultano validi i riscontri circa gli antecedenti familiari, la loro religiosità e moralità.

L'unica fattispecie di dichiarazione che costituisce una prova legale positiva è la confessione giudiziale delle parti nelle cause di bene privato, poiché rientra nei fatti dichiarati contrariamente alla propria pretesa e nelle cause private libera la controparte dall'onere probandi. Nelle cause di bene pubblico invece, le confessioni non liberano l'avversario dall'onere della prova e si osservano i criteri di valutazione.

Riguardo alla confessione extragiudiziale, il giudice ha libertà valutativa ma, qualora sussiste un'incoerenza intrinseca con quanto dichiarato dalla stessa parte in giudizio, è necessario ottenere chiarimenti in proposito.

Infine, per ciò che interessa le dichiarazioni, quelle extragiudiziali sono le più credibili anche a discapito della coerenza intrinseca, ma non hanno forza di prova piena e sono rimesse alla valutazione del giudice; mentre quelle giudiziali sono valutate senza alcuna prevenzione, in considerazione che il giuramento rappresenta l'obbligo di dire la verità, ed è la parte che conosce meglio i fatti.

Nell'eventualità che la versione di una parte non sia opportunamente sostenuta da inizi e circostanze uniche e cogenti, si può giungere ad accertare la ricostruzione dei fatti secondo quanto riferito dall'unico dichiarante, ricorrendo ad altri elementi sussidiari

circostanze della causa, ma non si può attribuire loro forza di prova piena se non si aggiungano altri elementi ad avvalorarle in modo definitivo.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

in grado di attestare, con effettiva obiettività, l'attendibilità soggettiva di colui che dichiara.

4.3. La certezza morale

Dopo aver valutato le dichiarazioni testimoniali, unitamente agli altri mezzi di prova, nonché concluse le fasi dell'istruttoria e probatoria, il giudice deve formare il suo giudizio. L'istruttore non solo deve essere di sufficiente preparazione scientifica (canonica), ma egli deve essere capace di un giudizio pratico, deve avere una certa esperienza sia della realtà che della natura umana ed avere un'intelligenza sagace.⁴⁹ Soprattutto egli deve evitare scrupoli ed ansietà che, a causa di offuscamento e frapposizione di ostacoli, possono frammentare e lacerare qualsiasi serenità di giudizio.

D'altra parte, il magistrato non deve essere dedito ad eccessivo fantasticare e rischiare così di non risolvere obiettivamente un caso, concludendo il suo giudizio con costruzioni arbitrarie. Non sempre è, però, possibile arrivare alla certezza in fatto, poiché a volte il giudice si trova dinanzi ad un "impasse", in una causa nel corso dell'istruttoria o alla fine della discussione. A volte l'impasse può essere risolto, in altri casi, anche dopo che sono stati fatti legittimi sforzi, l'impasse rimane e la certezza morale non può essere raggiunta.

Nell'uno o nell'altro caso, il canone più utile che può essere citato è il 1452 §2. Quando la certezza morale non può essere raggiunta, il giudice ecclesiastico deve assicurarsi di aver valutato lo stato degli atti e delle prove alla luce del can. 1452. Deve assicurarsi che sforzi ragionevoli e prudenti sono stati messi in opera per ottenere le necessarie conoscenze e risolvere quei dubbi. Si deve aggiungere che il giudice ecclesiastico è un partecipante attivo, differenza dei sistemi giuridici civili e nella ricerca della verità tra i suoi poteri si annovera l'obbligo di supplire le prove al fine di evitare una sentenza ingiusta.

⁴⁹ M.F. POMPEDDA, *Studi di diritto processuale canonico*, op. cit., 188.

Egli è la guida della causa, il *dominus causae*, ed alui spetta rimuovere i *dubia* che rimangono dopo il corso dell'istruttoria e la discussione. Talvolta è lo stesso giudice che può trovarsi nel dubbio e non vede la chiarezza del fatto, e tale dubbio può riguardare o la legge stessa, *dubium iuris*, o l'applicabilità legislativa, determinata ad una situazione concreta specifica, *dubium facti*.

In definitiva, se il giudice raggiunge, secondo la prospettiva sottolineata nel can. 1608 § 1, la certezza morale emette la sentenza.

Certamente è un compito arduo, nel svolgerlo il giudice deve fare un intimo, interiore esame della sua coscienza che corrisponda con l'esterno sentire, un esame molto nobile che solo il giudice deve avere dinanzi ai suoi occhi al momento della decisione⁵⁰.

La sua coscienza è l'applicazione dei poteri conoscitivi naturali della prova in causa sicché esse possano essere valutate per il loro peso giuridico. Essa deve applicarsi molto seriamente, con una saggezza più profonda, tale che possa essere veramente significata col nome di *cumscientia* (cioè partecipazione in una valutazione ferma delle cose a livello superiore). La coscienza del giudice è principalmente sottomessa al vincolo o relazione che le deriva dall'aderenza sia agli atti che alle prove.

La pronuncia della sentenza, è, infatti preceduta da una frase deliberativa. Quella deliberazione è un'intima operazione dell'anima disposta ad arrivare alla certezza morale, ricavata dagli atti e dalle prove riguardo all'oggetto che è in disputa giudiziaria. Ma in opposizione alla più alta forma di certezza, il linguaggio comune frequentemente definisce "certa" quel tipo di comprensione che non meriterebbe una tale qualificazione, bensì una maggiore o minore possibilità, perché essa non esclude ogni ragionevole dubbio ed ammette un fondamentale timore dell'errore.

Tra questa certezza assoluta e questa "quasi - certezza", rileva tra i due sistemi la certezza morale che è quella richiesta nelle

⁵⁰ *Ibidem*, 176.

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

questioni dinanzi ai Tribunali ecclesiastici. Ed è a tale certezza che fanno riferimento i giudizi del processo canonico, poiché la certezza morale che il giudice deve possedere riguardo a qualcosa o riguardo all'oggetto della controversia che deve essere risolta nella sentenza, non è né una certezza fisica né metafisica.

Essa deve basarsi sulle leggi della logica e dell'etica che regolano tutta la condotta umana; la certezza morale contiene un'oggettività tale che è in grado di trasferirsi alle parti ed ai tribunali superiori per mezzo della sua rappresentazione nella motivazione della sentenza.

5. Conclusioni

Da come si evince riguardo la prova testimoniale, le norme della procedura canonica devono essere lette alla luce di tutta la giurisprudenza precedente al codice rinnovato.

Le origini dell'azione del processo canonico risalgono all'epoca romana e la sua evoluzione si è avuta in circa 25 secoli, passando da un carattere privatistico a quello pubblico svolto dinanzi agli organi statali. La competenza del giudice ha lasciato posto ai poteri legislativi abbandonando quelli religiosi e che derivavano da divinità e, come già detto, tali prove processuali hanno subito un'evoluzione passando dall'epoca romana a quella giustiniana dopo il V secolo d. Chr. Sulle successive basi, arricchite da immistioni delle culture germanica, franca e longobarda, mutò l'onere della prova come non più imposto all'attore, bensì come un vantaggio concesso al convenuto, ed in seguito scomparve l'oralità che venne sostituita con la forma scritta, valutata dal giudice non più *Secundum conscientiam* ma *Iuxta alligata et probata*.

Con la codificazione del 1917, promulgata da Benedetto XV con la costituzione *Providentissima Mater*, vennero unificate tutte le raccolte, ma restando escluse alcune materie nel 1965 iniziarono i lavori di revisione che terminarono con la costituzione *Sacrae Disciplinae Leges*, la quale promulgò, ad opera di Giovanni Paolo II, l'at-

tuale codice di diritto canonico. In tale ambito, si è vista nei paragrafi precedenti la struttura del processo contenzioso ordinario, costituita da: introduzione della causa, fase istruttoria, discussione ed infine fase decisoria.

In particolare è stata posta l'attenzione sulla fase istruttoria e nel merito sulle dichiarazioni delle parti come mezzo di prova. Quest'ultime sono disciplinate nel libro settimo del Codice Canonico *De Processibus*, parte II *De iudicio contenzioso*, titolo IV, e figurano al primo posto tra i mezzi di prova.

Le dichiarazioni designano una specie particolare di comportamento manifestativo ovvero, nel campo più propriamente processuale indicano "affermare o manifestare al giudice ciò che si sa circa un fatto controverso o sui suoi protagonisti", ed hanno origini neo testamentarie. Va però evidenziato che le fonti più importanti si basano su materiali provenienti dal diritto romano, nonché da quelli salienti alle false decretali tratte dal "Decretum" di Graziano e provenienti dalle Decretali pseudo-isidoriane.

Le dichiarazioni in passato non godevano di autonomia, ad esse, ed in specie nel periodo classico e nell'ambito delle costituzioni imperiali, era preferita la prova documentale. In questa riconduzione delle prove, i retori come Cicerone e Quintiliano ritenevano in linea di massima equivalenti la prova documentale e quella per testimoni; una tesi sostenuta anche dall'imperatore Costantino che dichiarò che si dovesse riconoscere la stessa probatoria ai testimoni ed ai documenti. Tuttavia, lo stesso Costantino pose dei limiti alle testimonianze, menzionati anche nel decreto di Graziano e contenente un elenco dei testimoni e la loro ammissibilità a far parte del processo.

Con la prospettiva del Codice del 1983, il valore probatorio delle parti è stato diversamente concepito. Lo dimostrano il fatto che le dichiarazioni delle parti sono poste sotto il capitolo delle prove, con l'intento di rimuovere quell'allusione di sospetto che le precedenti norme tenevano riguardo alle deposizioni delle parti, alle quali

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

veniva negato qualsiasi mezzo di prova, con una profonda e nascosta incredulità degli esseri umani.

Anche le deposizioni giudiziali, difatti, possono assumere valore probatorio se corroborate da altri *indicia*, circostante o *adminnicula* in favore della posizione che viene presa, in specie nei processi matrimoniali. A differenza dell'epoca antica, ove non esisteva una teoria giuridica delle prove, e la cui esperienza si risolveva con il ricorso alle divinità, il nuovo processo non è più basato sull'influenza emozionale del giudice per determinare in questi una sensazione a favore di una delle parti in giudizio. L'unico strumento di persuasione è costituito dalla prova dimostrativa, evidente, al fine di conseguire la verità del fatto e corrispondere all'ideale di una distrazione infallibile.

Per questo motivo, tra le prove venne assegnata priorità anche alla confessione poiché, essendo evidente, era ritenuta una scienza perfetta. A conferma di quanto detto, abbiamo precedentemente come nella prassi anteriore al codice del 1983 le uniche risposte delle parti, rilevanti ai fini probatori, erano quelle dell'eventuale contenuto auto-avversativo, con conseguente disconoscimento probatorio le affermazioni rese in proprio favore, comprese quelle emesse contro la validità del vincolo.

L'Istruzione *Provvida Mater Ecclesia* convalidava il principio dell'inefficacia probatoria delle dichiarazioni delle parti non solo nelle cause matrimoniali, ma anche riguardo a tutte le manifestazioni, senza operare alcuna distinzione tra di esse, ad eccezione della confessione extragiudiziale dei coniugi contro la validità del vincolo. A fortiori, le dichiarazioni extragiudiziali non godevano di un'autonoma disciplina, pertanto il loro valore probatorio, a norma del can. 1753 CIC 1917 e dell'art. 116 dell'Istruzione *Provvida Mater*, era tipicamente indiziario.

Ad oggi, sulla base delle acquisizioni dottrinali e giurisprudenziali che hanno apportato nuovi principi sul riconoscimento della superiorità morale delle dichiarazioni delle parti come strumento di indagine, la

giurisprudenza rotale ha affermato il concetto di dichiarazione, ne ha suddiviso la disciplina ed i vari istituti, nonché la valutazione da parte del giudice, anche secondo il suo libero apprezzamento; il tutto teso al raggiungimento della certezza morale.

L'enunciazione dei principi diretti a ribadire l'indiscussa rilevanza in merito alla ricostruzione dei fatti ha fornito anche direttive per colmare l'insufficienza probativa delle stesse. A riguardo, l'applicazione dei criteri offerti dal canone 1572 permette di conseguire, in gradi diversificati, la prova piena sui singoli fatti storici. In relazione al *thema probandum* i fatti storici costituiscono dati secondari rispetto ai quali possono trarsi inferenze circa il fondamento giuridico principale, quindi essi devono essere considerati quali prove indirette od indizi certi, che adeguatamente connessi al fatto giuridico, possono permettere di raggiungere la certezza morale sullo stesso.

In definitiva, la dottrina recentissima ritiene che una ricostruzione ragionevole ed oggettiva degli indizi, mediante il ricorso agli *alia elementa* (in caso di insufficienza probatoria piena delle dichiarazioni delle parti), possa produrre piena forza probatoria sul fatto principale oggetto di accertamento, pur quando quest'ultimo sia stato riferito prevalentemente da una sola delle parti in giudizio. La necessità di superare l'atteggiamento di sfiducia nutrito nei confronti delle dichiarazioni a sé sfavorevoli ha costituito, da ultimo, l'esigenza cogente per la scoperta della verità.

Dunque, è il giudice che deve valutare le dichiarazioni delle parti per determinare se hanno forza di prova e quale peso; se non c'è altra fonte egli può utilizzare l'argomento morale per arrivare ad una giusta certezza. Nel fare questa valutazione, il giudice deve porre attenzione al rispetto per la verità della parte dichiarante, ed alla possibilità di una dichiarazione fatta per errore o storta per forza o grande timore, in specie nelle cause matrimoniali.

Importante è interpretare giustamente il senso delle parole delle parti che usano il proprio modo di parlare, e non il linguaggio del

Le dichiarazioni delle parti nel processo canonico (II)

diritto canonico. In questo, per concludere, la valutazione delle dichiarazioni delle parti riflette un complesso di norme rivolte non al soggetto bensì alla *persona* ossia la fedele, secondo la definizione data dal can. 204. Una nozione che coinvolge il *christifidelis* in ogni aspetto, sia esso il sostantivo o il penale o il processuale, che a lui attengono.

La normativa processuale non può essere distaccata dal Corpo della legislazione canonica complessiva, né per quanto concerne la finalità, né per quanto riguarda lo spirito propulsore, né infine per lo stesso contenuto intrinseco. Già il Pontefice Pio XII in una sua allocuzione al tribunale della Rota nel 1941 ricordò che: “l’amministrazione della giustizia della Chiesa è una funzione della cura delle anime, un’emanazione di quella potestà e sollecitudine pastorale, la cui pienezza e universalità sta radicata e inclusa nella consegna delle chiavi al primo Pietro”.

L’esame delle dichiarazioni delle parti deve essere imperniato sulla salvezza delle anime, poiché il *christifidelis* (membro del Popolo di Dio), che con il battesimo è incorporato nella Chiesa di Cristo e costituito come persona con diritti e doveri propri della sua condizione, non solo ha degli obblighi, ma anche dei diritti comuni per manifestare la sua necessità, e specie quella spirituale tra le quali emerge: quello di difendere i propri diritti dinanzi ai tribunali ecclesiastici.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'*amor coniugalis*

Federica VIOLA *

Abstract

The core topic of this work is “married love”, the origins of which are divine because it is God Himself who drives people to meet in a couple, and this Will was emphasised in former times in the Holy Scripture. The historical genesis of the legal concept of “married love” will be treated starting with the analysis of the Old and New Testament and considering the Jewish, Greek tradition and the Roman Law.

Keywords: Human couple, Bible, woman, St. Pauls, marriage, *affectio maritalis*.

SOMMARIO: 1.0. Premessa; 1.1 L'Antico Testamento; 1.2 Il Nuovo Testamento; 1.3 La tradizione ebraica; 1.4 La tradizione greca; 1.5 L'*affectio maritalis* e l'eredità romano-cristiana

1.0 Premessa

L'unione tra l'uomo e la donna ha origine divina, e fu voluta e benedetta da Dio per la conservazione e diffusione del genere umano e per il reciproco completamento e perfezionamento dell'uomo e della donna¹. Di qui, la coppia umana e l'amore che spinge gli individui a

* Federica VIOLA, dottoressa in Giurisprudenza, Università degli studi di Cassino, Italia.

¹ A proposito della concezione biblica e divina del matrimonio cfr. L. CHIAPPETTA, *Dizionario del nuovo codice di diritto canonico: prontuario teorico pratico*, Napoli, 1986, 23; A. TESSAROLO, *Saggio teologico su l'amore coniugale*, Roma, 1967, 43-50, 114-122; F. MENILLO, *Rilevanza giuridica dell'amore coniugale nel matrimonio canonico*, [Collana Seconda Università di Napoli - Facoltà di Studi Politici e per l'Alta formazione europea e mediterranea Jean Monnet], 2006, 11-12; Z. GROCHOLEWSKI, *Fondamenti teologici del matrimonio nel Diritto Canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, XLVI, 1990, 321; F.

legarsi, rivestono un ruolo fondamentale nella Bibbia ed è proprio attraverso la narrazione della Genesi che viene descritto quell'amore che nasce dalla magia divina dell'incontro. Ogni amore umano, in particolar modo quello coniugale, è partecipazione dell'amore di Dio, sia perché porta due esseri a divenire una cosa sola, sia perché è un amore fecondo: "virilità e femminilità, nella loro forma concreta e personale di uomo e di donna, sono chiamate a fondersi nell'unità del focolare, che diventa così come il sacrario delle ricchezze umane più originali e profonde, dilatate poi a dimensioni insospettate e sublimi dalla presenza operante e misteriosa dell'amore di Dio, per il sacramento del matrimonio"².

1.1 L'Antico Testamento

La diversità dell'essere umano, la sua dualità, sono aspetti che emergono sin dai primi racconti della Genesi che si concentrano sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio e sulla sua nascita come individuo aperto al dialogo³, non solitario. In un primo passo (*Gn* 1, 26-27.) Dio, infatti, dice:

FESTORAZZI, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, in AA.VV., *Matrimonio e verginità*, Venegano Inferiore, 1963, 51-158; G. VOLLEBREG, *The Bible on Marriage*, London, 1965; G. B. FERRATA, *Brevi note sull'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio dai testi biblici al Codex Iuris Canonici*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, 232-235; W. KORNFIELD, s. v., *Mariage, les coutumes matrimoniales dans l'Ancien Testament*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. V, Paris, 1957, col. 913-926; H. CAZELLES, s. v., *Mariage: dans le nouveau Testament*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. V, Paris, 1957, col. 926-935; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges, 1959; W. COLE, *Sex and Love in the Bible*, London, 1960; P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1961; M. DUBARLE, *Amore e fecondità nella Bibbia*, Bari, 1969.

² Cfr. A. TESSAROLO, *Saggio teologico su l'amore coniugale*, Roma, 1967, 101.

³ Il Bonnet sottolinea come Dio ha voluto che gli uomini "vivessero il proprio essere attraverso un dialogo reciproco che impegnasse l'uno e l'altro sesso. Dio stesso ha partecipato questo dono all'uomo, conducendo Eva ad Adamo, unica tra tutte le creature, pur nella diversità funzionale, a lui del tutto eguale, capace di

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.

Nella Bibbia la figura dell'uomo è quella di uno sposo⁴ al quale Dio affianca la donna, creatura simile a lui avente pari dignità, creata per colmare la solitudine in cui egli vive e per completarlo e perfezionarlo giorno dopo giorno. Recita la *Genesi* 2, 18-21:

Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile. Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'uomo non trovò un aiuto che gli fosse simile. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto.

Si descrive lo stupore dell'uomo alla vista della donna che Dio, dopo aver plasmato da una sua costola, gli conduce davanti (*Gn* 2, 22-23); donna che è tratta dal suo stesso corpo è "ossa delle sue ossa e carne della sua carne". Si tratta di una figura meravigliosa che costituisce la risposta che Dio ha trovato per l'uomo e nella quale egli si riconosce. La donna è poi davvero la consorte dell'uomo; ed è perciò che nella Scrittura troviamo affermato come essa, nei confronti dell'uomo "adiutorium secundum illum est, et columna ut requies"⁵.

intrecciare con lui un dialogo davvero personale", in *L'essenza del matrimonio canonico: Contributo allo studio dell'amore coniugale*, Padova, 1976, 110.

⁴ La Bibbia sin dalle prime pagine sottolinea oltre alla qualificazione sponsale dell'animo maschile anche la figura del *Vir pater* e del *Vir caput*. Si cfr. in proposito A. TESSAROLO, *Saggio teologico su l'amore coniugale, op. cit.*, 64-70.

⁵ *Eccl.* 36, 26, cfr. anche *Eccl.* 26, 1-4.

Questi racconti sulla creazione mettono in luce i vari aspetti della coppia perfetta delle origini e, oltre a sottolineare che l'uomo e la donna sono simili tra loro ma nel contempo diversi, affermano il carattere monogamico del matrimonio⁶, caratteristica questa, che sorprende vista l'epoca in cui dominava la poligamia. La diversità della coppia umana è quindi voluta da Dio per stimolare la formazione dell'identità di ciascun individuo e assicurare una "germinazione dell'uomo sempre nuova ed originale, non intristita da una meccanica ripetitività"⁷.

Tra gli aspetti che contraddistinguono la coppia umana si pone particolarmente l'accento sulla sessualità: l'uomo non è stato solo creato ad immagine di Dio ma è stato creato anche sessuato (*Gn* 1, 27); dunque la differenziazione strutturale dei sessi, poiché voluta dal Creatore, appare iscritta nella natura stessa del singolo individuo⁸.

Altro aspetto della coppia è la fecondità, presentata come un dono che Dio fa ad entrambi, come il fine stesso per cui sono stati creati: "crescete e moltiplicatevi"⁹, esortazione questa che esprime al meglio il progetto divino sulla natura dell'unione coniugale, un'unione d'amore ordinata alla moltiplicazione della specie e al perfezionamento vicendevole.

La forza del legame tra i due individui e la loro unità profonda emergono nel passo in cui Dio, rivolgendosi all'uomo, lo spinge a lasciare la propria famiglia e ad unirsi alla donna per dar vita ad un'unica carne (*Gn* 2, 24): "per questo l'uomo abbandonerà suo padre e

⁶ Sul carattere monogamico del matrimonio, si cfr. L. LORENZETTI, *Concilio e Humanae Vitae*, Bologna, 1969, 20-22.

⁷ S. BERLINGÒ, *Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: coniugalità*, in AA.VV., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Città del Vaticano, 2005, 120.

⁸ Sul tema della sessualità sono stati fatti diversi approfondimenti: H. DOMS, *Sessualità e matrimonio*, in *Mysterium Salutis*, IV, Brescia, 1970, 409, 464; A. VALSECCHI, *Riflessioni sul significato della sessualità umana*, in *Rivista di Teologia Morale*, n. 4, 47-59; A. AUER, *Sessualità*, in *Dizionario Teologico*, III, Brescia, 1968, 345-355.

⁹ *Gn* 1, 25-31.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne. Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie ma non ne provavano vergogna”.

L'amore è rappresentato non solo nei suoi risvolti positivi ma anche drammatici quando è raccontato l'episodio del peccato originale di Adamo ed Eva, la condanna che venne inflitta alla donna per aver mangiato dall'albero e la sua sottoposizione come punizione all'uomo: “Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà” (*Gn* 3, 16).

Ad emergere sono i rischi a cui va incontro la coppia umana quando non sia fedele alla legge dell'amore e non si fa altro che sottolineare come un amore, creato sano da Dio e ferito dal peccato, abbia bisogno di Redenzione¹⁰.

Diversi sono nell'Antico Testamento gli accenni all'amore coniugale¹¹ e alla figura della donna¹² che, oltre ad essere vista come

¹⁰ Scrive a tal proposito il Tassarolo: “la coppia umana non solo può sperare nella salvezza, ma ne diventa addirittura un'anticipazione profetica e una figurazione ideale. Si parte dalla descrizione dei rapporti interpersonali tra sposo e sposa per descrivere il mistero dei rapporti che l'Alleanza del Sinai aveva stabilito tra Dio e il suo popolo”, in *Saggio Teologico su l'amore coniugale*, *op. cit.*, 119-120.

¹¹ *Gn*. 11, 29; 24, 63; 25, 6; 24, 67; 29, 30; Si cfr anche V. WARNACH, s. v *Amore*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di J. Bauer, Torino, 1965, 44-91; R. KOCH, *La condition de l'homme d'après l'Ancien Testament*, in *Studia Moralia*, IV, Roma, 1966, 115-139.

¹² Sulla natura della donna e sul ruolo che essa occupa nella storia della salvezza e in seno alla comunità ecclesiale si cfr. A. D. SERTILLANGES, *Féminisme et Christianisme*, Parigi, 1921; E. HUGUENIN, *La femme à la recherche de son âme*, Parigi, 1940; *La femme et sa mission*, serie “Présences”, Parigi, 1940; S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, 2 vol., Parigi, 1942; *Conscience de la féminité*, Parigi, 1954; F. J. J BUYTENDIJK, *la femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Parigi, 1954; F. X. ARNOLD, *La femme dans l'Eglise*, 1956; *D'Eve à Marie*, numero spec. de *L'anneau d'Or* (1956); A. SCHERER, *La donna*, Milano, 1957; H. RONDET, *Eléments pour une théologie de la femme*, in *N.R. Th.* 1957, 915-940; E. STEIN, *Formazione e vocazione della donna*, Milano, 1957 (ediz. ted. 1953); P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Tournai, 1958; G. VON LE

completamento dell'uomo, appare nel suo triplice ruolo di *vergine, madre e sposa*. Il tema è ripreso con straordinaria abilità e varietà di toni anche dai Profeti e soprattutto dal Cantico dei Cantici, inno per eccellenza all'amore coniugale, che attraverso l'allegoria dell'amore umano, celebra l'unione amorosa di Dio con il suo popolo e dell'anima con Dio.

Dalla lettura delle Sacre Scritture emerge come il vincolo coniugale, l'eterosessualità e la fecondità siano opera di Dio, per questo i coniugi non sono obbligati solo l'uno davanti all'altro ma anche entrambi davanti a Dio. E' da notare, infine, come nell'Antico Testamento l'amore coniugale è scelto da Dio anche per significare il suo amore per il popolo eletto e per la sua Chiesa. Spesso Dio si presenta come lo sposo del suo popolo e anche nel Vangelo viene chiamato lo Sposo che ama la sua Chiesa e per essa si è immolato per purificarla nel proprio sangue e renderla splendente di gloria (*Ef.* 5, 25-27).

1.2 Il Nuovo Testamento

Sono gli Apostoli a fornirci insegnamenti ben precisi a riguardo e a richiamare alcuni principi già affermati nella Genesi. Gli incisi di Matteo e Marco¹³ non fanno altro che confermare le parole che Dio dice ad Abramo e San Paolo, nella Prima lettera ai Corinti¹⁴ e nella

FORT, *La donna eterna*, Milano, 1962 (I ed. ted. 1934); M. PERETTI, *La personalità della donna e il problema della sua educazione*, Brescia, 1960; A. ZARRI, *Impazienza di Adamo*, Torino, 1964; F. M. BRAUN, *Eve et Marie dans les deux Testaments*, in *La Nouvelle Eve* (Bollettino della Soc. Franc. di studi Mariani), 1954, 9- 34; A. TESSAROLO, *Saggio Teologico sull'amore coniugale*, Roma, 1967, 81-91.

¹³ *Mt*, capitolo 19: "non legistis quia qui fecit hominem ab initio masculum et feminam fecit eos, et dixit: propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una?"; *Mc*, cap 10.

¹⁴ "[...] propter fornicationem autem, unusquisque suam uxorem habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

lettera agli Efesini, invece, propone l'amore di Cristo per la sua Chiesa come modello della vita coniugale. Nella Prima lettera ai Corinti l'Apostolo, ha evidenziato quella reciproca integrazione dell'uomo e della donna affermando: "e infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo" (*ICor* 11, 8-9)

Lo stesso concetto è ribadito da San Paolo anche nella Prima lettera a Timoteo, dove si sottolinea che prima è stato creato Adamo e poi Eva¹⁵. Subito dopo però, l'attenzione si focalizza sulla dipendenza dell'uomo dalla donna, ponendo così l'accento sul mutuo completamento necessario per quella sublimazione dell'amore, che è la procreazione: "Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio" (*ICor* 11, 11-12).

Nella lettera agli Efesini si sottolinea, invece, l'uguaglianza, già affermata nella Sacre Scritture, tra l'uomo e la donna e ci si concentra sulla loro unione definendola il simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa. C'è stata l'aggiunta sull'amore coniugale che ha costituito una sintesi di tutte quelle affermazioni disperse nell'Antico Testamento. La donna si assoggetta all'uomo, come la Chiesa a Cristo e l'uomo invece ama la donna e si dona a lei nutrendola e proteggendola come Cristo fa con la sua Chiesa:

Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito, infatti, è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il

non habet, sed mulier.". (*ICor* 7, 1-3); "[...] iis autem qui matrimonio iuncti sunt, praecipio, non ego sed Dominus, uxorem a viro suo reconciliari: et vir uxorem non dimittat. Nam ceteri si ego dico, non Dominus: si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum; sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem" (*ibidem*, 10-14).

¹⁵ *ITim* 2, 13.

Federica VIOLA

salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

E voi mariti amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama, se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito (*Ef* 5, 22-33).

Cristo dona se stesso alla sua Chiesa e questa, si abbandona fiduciosamente e completamente nelle sue mani. La Chiesa ama Cristo donandosi a Lui. Cristo ama la Chiesa donandosi a lei. I versetti in esame non fanno altro che indicare

come la relazione tra Cristo e la Chiesa trovi il suo fondamento nella reciproca donazione che l'uno e l'altra compiono nella totalità del loro essere in quanto investito di quella funzione salvifica, che è loro connaturale, poiché causa della missione del Verbo e della continuazione della sua opera, nello Spirito, per mezzo della Chiesa. La relazione tra marito e moglie si costituisce sull'analoga mutua donazione che vicendevolmente l'uomo e la donna si fanno nella integralità del loro essere in quanto investito di una specifica funzione maschile e femminile naturalmente radicata in loro, poiché furono destinati fin dal loro apparire ad incarnare la funzione di Cristo e della Chiesa. Vi è un'analogia di relazioni che trova il proprio fondamento in un analogo rapporto reciproco di donazione¹⁶.

¹⁶ Cfr. P.A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico: Contributo allo studio dell'amore coniugale*, Padova, 1976, 120-121.

Genesis storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

Il matrimonio, inteso come riproduzione dell'unità misteriosa di Cristo e della Chiesa, viene definito da San Paolo come un "grande mistero poiché in esso si adombra il fatto centrale della storia della salvezza: l'unione sponsale di Cristo con la Chiesa"¹⁷.

L'insegnamento apostolico riguardante l'amore coniugale rispecchia molto quello biblico: si esalta l'unione dei coniugi e non c'è invece una menzione espressa della *procreatio prolis*.

Importante è infine il richiamo alla Prima lettera di San Pietro che non fa altro che ribadire il legame esistente tra marito e moglie, dove la sottomissione della donna al suo uomo equivale alla sottomissione della stessa a Dio e l'uomo viene esortato ad onorare la propria compagna e proteggerla¹⁸.

1.3 La tradizione ebraica

Il mondo ebraico non aveva una visione semplice della realtà coniugale, il vincolo matrimoniale si concludeva attraverso atti

¹⁷ *Ef.* 5, 32. Si possono ricordare a tal proposito le parole di Tassarolo: "uomo e donna si sono dati l'uno all'altro come Cristo si è dato alla Chiesa. Essi devono vivere l'uno per l'altro per formare un'unità d'amore e di grazia che sia una non indegna imitazione dell'unione di Cristo e della Chiesa. Solo un vincolo indissolubile può essere simbolo vero dell'unità indissolubile di Cristo e della Chiesa. Per questo l'amore dei coniugi deve essere, come quello di Cristo, esclusivo, definitivo e senza pentimento [...] Il matrimonio santifica la comunità coniugale": in *Saggio teologico su l'amore coniugale*, Roma, 1967, 126. Cf. anche P.A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico*, Padova, 1979, 113-127; G.B. FERRATA, *Brevi note sull'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio dai testi biblici al Codex Iuris Canonici*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, 236; L. LORENZETTI, *Concilio e Humanae vitae*, Bologna, 1969, 24-25.

¹⁸ *I Pt* 3: "similiter et mulieres subditae sint viris suis, ut, et si qui non credunt verbo, per mulierem conversationem sine verbo lucrifiant. Viri similiter cohabitantes secundum scientiam quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honores, tamquam et cohaeredibus gratiae vitae, ut non impediatur orationes vestrae".

successivi e si distinguevano tre momenti di impegno matrimoniale¹⁹: il primo consisteva nello stabilire il *Mohàr*²⁰, cioè il trasferimento della dote da parte dello sposo alla famiglia della sposa; seguiva poi il *Biàh* che consisteva nella consumazione e nella coabitazione; il terzo momento era dato da una convenzione scritta avente valore di contratto (*shetàr*)²¹.

La figura della donna nella storia dell'istituto giuridico ebraico è quella di una sposa assoggettata, sia giuridicamente che socialmente, al suo sposo, questo perché nella cultura semitica il capo indiscusso della casa era il marito²².

Il matrimonio veniva contratto attraverso tre distinti atti: quello di fidanzamento (*Shidduchin*), dove gli accordi stipulati durante lo stesso, di solito, venivano fatti con un documento scritto oppure anche oralmente; gli sponsali (*Erusin* o *Kiddushin*), dai quali derivava un legame giuridico che poteva venir meno solo con la morte o con il divorzio e gli sposi, in seguito a questi, potevano rimanere nella loro famiglia ancora per un certo tempo²³. Questa fase consisteva in una promessa di matrimonio e prevedeva un formale atto d'acquisto della donna con una scrittura economica (*ketubbà*).

Importante era l'incontro della volontà reciproca al matrimonio e il libero consenso della sposa, che poteva esprimersi anche con una semplice accettazione dei regali. Il padre aveva diritto di dare in sposa la figlia, ma questa poteva anche rifiutarsi.

I soggetti dell'accordo matrimoniale si distinguevano secondo il ruolo e l'identità; secondo il ruolo le parti erano due: la richiedente e la

¹⁹ U. NAVARRETE, *De vinculo matrimonii in theologia et iure canonico*, in *Vinculum matrimoniale*, Roma, 1973, 101.

²⁰ A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma, 1982, 95-99.

²¹ Cfr. A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma, 2003, 11-13.

²² Cfr. I. ZOLLER, *Matrimonio* [Matrimonio Ebraico], in *E.I.*, XXII, 1934, rist. 1951, 577 [576-578]; E. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a. Chr. -135 d. Chr.), trad. it., Brescia, 1987 e ss.

²³ G.H. JOYCE, *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale*, Alba, 1955, 60.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

richiesta, secondo l'identità invece potevano essere molteplici a seconda che gli sposi erano *sui iuris* o *alieni iuris*²⁴. Infine, vi era la celebrazione delle nozze (*Nissuin*) trascorso il tempo stabilito. Quest'ultimo atto si realizzava attraverso l'uscita della donna dalla sua casa d'origine, accompagnata dalla benedizione del padre e dal suo ingresso in quella dello sposo dove il matrimonio giungeva alla sua conclusione giuridica finale.

Quando gli sposi si ritiravano da soli nella camera nuziale, con l'intenzione di contrarre matrimonio, anche se l'atto sessuale tra i due non aveva luogo, il matrimonio poteva, solo allora, dirsi compiuto. Il Navarrete afferma però:

Secondo l'opinione più accettata, il matrimonio viene costituito nel momento in cui gli sposi si ritirano da soli e vi rimangono per un tempo sufficiente a compiere un atto sessuale. Anche se la copula non è avvenuta, il matrimonio si considera compiuto. Ma c'è un dato molto significativo: se la donna aveva le mestruazioni, durante le quali il rapporto sessuale era vietato secondo le leggi di Mosè (*Lev 18,19*) il matrimonio non era considerato ancora compiuto. Il che stava a dimostrare che non era proprio il fatto di rimanere soli, ma l'atto sessuale quello che era preso in considerazione quale elemento essenziale per la costituzione del matrimonio²⁵.

1.4 La tradizione greca

In Grecia il matrimonio rappresentava un dovere religioso e giuridico²⁶. La donna greca era giuridicamente incapace e incontrava una serie di limitazioni sia sul piano processuale che nell'esercizio

²⁴ Su tale fase del matrimonio ebraico si cfr. G. MANTUANO, *Consensus matrimoniale e consortium totius vitae*, Macerata, 2006, 243-246.

²⁵ U. NAVARRETE, *Il matrimonio nel diritto canonico*, in AA.VV., *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, Roma, 1980, 134.

²⁶ K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, 2d ed, Munster, 1981, 14-18.

dei diritti privati²⁷. Questa aveva essenzialmente la funzione di procreare e le nozze erano combinate tra i padri e avevano luogo di solito fra uno sposo adulto e una donna giovanissima. Importante era l'aspetto rituale del matrimonio che si realizzava attraverso due distinti atti: l'impegno sponsale e la festa nuziale. Il primo momento solitamente si svolgeva in casa, il secondo invece in un luogo pubblico, spesso presso un pozzo o una fonte sacra, da cui si attingeva l'acqua per il bagno nuziale²⁸.

Il fondamento giuridico del matrimonio era dato dalla solenne promessa (*eggyesis*), sotto forma di un accordo o contratto, che il tutore della donna faceva con lo sposo, promessa che consisteva nella consegna (*èkdosis*) della donna al proprio marito e dunque costituiva l'inizio del matrimonio²⁹. Per il permanere dello stesso erano, invece, necessarie la convivenza e la coabitazione³⁰.

Il contratto matrimoniale, di regola, si stipulava per iscritto e non richiedeva, da parte degli sposi, la manifestazione esplicita del loro consenso: questo rimaneva tacito e si presupponeva. Il Dacquino affermava che:

nell'ambiente greco antico non si dava importanza alla formulazione esplicita del consenso, che restava per lo più tacito, e manifestato da tutto l'atteggiamento degli sposi. Solo più tardi, nel I secolo dopo Cristo, sotto

²⁷ Cfr. A. BUCCI, *Ordine morale oggettivo e paternità responsabile nella dottrina giuridica della Chiesa*, in *Humanae vitae: tra attualità e provocazione*, Bucarest, 2008, 402; U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, 37-38; F. BOZZA, *Il matrimonio nel diritto attico*, in *Annali del Seminario giuridico di Catania*, 1934, I, fasc. 2.

²⁸ Secondo una parte della dottrina, ad Atene i momenti essenziali non erano due ma tre: prima vi era il sacrificio agli dei protettori del matrimonio, poi il bagno in una fonte sacra e infine il rito del banchetto nel giorno delle nozze. Cfr. U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, [36-42] 38.

²⁹ P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino, 1984, 72-75.

³⁰ Cfr. A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma, 2003, 13-15.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

l'influsso romano, il consenso dei due sposi acquisterà maggior importanza³¹.

Nella tradizione greca, si sottolinea l'importanza dei riti nuziali esteriori e il ruolo, nel contrarre il matrimonio, delle famiglie d'origine dei nubendi. Per i Greci il matrimonio era un negozio giuridico che si perfezionava con la conclusione degli accordi sponsali, ed il successivo atto della consegna era una conseguenza del primo momento. L'inizio della coabitazione segnava il passaggio della donna dalla potestà del padre all'autorità effettiva del marito. Non c'è nessun richiamo all'amore fra i coniugi, il matrimonio era sentito solo come un dovere di perpetuare i *sacra* e i beni e addirittura, a Sparta, questo dovere era sancito dalla legge.

1.5 L' affectio maritalis e l' eredità romano - cristiana

Quando parliamo dell'amore coniugale non si può procedere ad analizzare il suo significato attuale senza prima partire dal diritto romano. Nei quattro diversi periodi in cui è ripartita la storia giuridica romana³² si assiste a profondi e significativi mutamenti dell'istituto del *matrimonium*. Nei primi secoli del periodo arcaico (sec VIII-IV a. Chr.) questo fu estraneo allo *Ius Quiritium*. Dal punto di vista sociale e religioso, poteva aver luogo tra persone aventi la reciproca capacità del *connubium*, la celebrazione avveniva in modi solenni e tradizionali (principalmente con la cerimonia religiosa della *confarreatio*) e persisteva per tutto il tempo in cui la moglie abitasse nella stessa casa del marito e i due coniugi si comportassero come tali. Affinché i figli della donna convivente potessero essere assoggettati giuridicamente a *potestas* nella famiglia dell'uomo, occorreva che la donna fosse sottoposta alla *manus* del marito o del suo *paterfamilias* diventando così *filiae* (o *nepotis*) *loco*.

³¹ P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano...*, op. cit., 77.

³² A. GUARINO, *Ragguaglio di diritto privato romano*, Napoli, 2002, 21, e 152-154.

Solo dopo il *matrimonium* e la *manus* si fusero dando vita all'istituto della *manus maritalis*³³, il cui presupposto essenziale era il *connubium* e gli atti costitutivi la *confarreatio*, la *coemptio* e l'*usus maritalis*³⁴.

Oltre però al *matrimonium cum manu* rimase aperta la possibilità di una *manus sine matrimonium*.

Nel periodo preclassico (IV-I a. Chr.) si pose, nel sistema dello *Ius vetus*, il problema di far del matrimonio un istituto sempre in grado di produrre *potestas* sui figli ma non anche di *manus* sulla moglie, questo per evitare che la donna perdesse i suoi legami con la famiglia d'origine e se, *sui iuris*, potesse essere privata del suo patrimonio. La realizzazione della *manus* veniva impedita ricorrendo annualmente all'istituto del *trinoctii usurpatio* o *trinoctium*, cioè la donna doveva allontanarsi dalla casa dove viveva con il marito per tre notti consecutive ma i figli, che nascevano da tale unione, sarebbero comunque spettati allo stesso. E' così che iniziò ad affermarsi l'idea del matrimonio svincolato dall'acquisto della *manus* sulla moglie, dove la donna convivendo con il marito ne accettava la disciplina domestica, metteva al mondo i figli che

³³ La *manus* era l'autorità che il marito acquistava sulla moglie al momento del matrimonio. La donna in questo modo perdeva ogni legame giuridico con la famiglia d'origine.

³⁴ La *confarreatio* era la forma più antica riservata alle classi sociali più elevate e richiedeva la presenza del *Flamen Dialis* e del *Pontifex Maximus*. La *coemptio* era un adattamento della *mancipatio*, accessibile anche ai plebei, che si realizzava nella *mancipatio* della donna al marito (o al *paterfamilias* di lui) da parte del *paterfamilias* di lei. L'*usus maritalis* invece si basava su un versetto delle XII tavole che stabiliva che le cose mobili potessero essere usucapite dopo un anno, così dopo un anno di convivenza il marito usucapiva la *manus* sulla moglie. Sul punto cf. E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *E.d.D.*, vol. XXV, Milano, 1975, 755-768; A. GUARINO, *Ragguaglio di diritto privato romano*, Napoli, 2002, 145-146; E. VOLTERRA, *Nuove ricerche sulla "conventio in manum"*, in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe scienze morali, 1966, XII, 4, 251-355; P. D'AQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino, 1984, 79-83.

Genesis storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

portavano il nome dell'uomo ed erano sottoposti alla sua *potestas* (matrimonio *sine manu*).

Nei tempi più recenti, una parte della dottrina ha contestato l'esistenza di una distinzione tra queste due forme di matrimonio³⁵; c'è chi, infatti, ha ritenuto di non poter confondere questi due istituti fra loro molto diversi: il matrimonio e la *conventio in manum*. Il primo poneva la donna nella condizione di *uxor*, la *conventio in manum* le faceva acquisire la condizione di *filiastamiliaris* del marito, operandone il passaggio nella famiglia maritale. Dunque, la *confarreatio*, la *coemptio* e l'*usus* non sarebbero state delle forme di matrimonio, ma di *conventio in manus*³⁶. Una tale confusione era dovuta al fatto che, secondo la dottrina, la donna, nei riguardi della quale il cittadino romano aveva il *connubium*, compiva la *conventio in manu* verso il marito (se era *pater familias*) o verso il *pater*

³⁵ La tesi che faceva propria tale distinzione si basava su due presupposti: il primo era il valore assoluto e universale anche sul piano storico della nozione giuridica del matrimonio moderno, presupposto che induceva a ritenere che anche l'antico matrimonio romano si costituisse attraverso una manifestazione iniziale di volontà manifestata attraverso forme determinate e quindi si identificavano le tre forme di *conventio in manum* come forme costitutive del matrimonio. Il secondo fattore è stata la concessione dell'esistenza di due distinti organismi familiari.

³⁶ Il VOLTERRA annota come la distinzione fra i due istituti si ritrova nelle fonti giuridiche. Gaio nelle sue Istituzioni, non accenna mai all'esistenza di un matrimonio *cum manu* e di matrimonio *sine manu*, a lui sconosciuta, ma considera istituti del tutto diversi, il matrimonio e la *conventio in manum*. Del matrimonio tratta nei §§ 55-59 del primo libro, senza alludere mai alla *confarreatio*, la *coemptio* e all'*usus*. Di queste tre forme parla nei successivi §§ 108-123, parlando *de his personis quae in manu nostra sunt* e le considera quali forme di acquisizione della *manus* sulla donna, quindi forme attraverso cui un tempo si compiva la *conventio in manus*. E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *E.d.D.*, XXV, Milano, 1975, 762; E. VOLTERRA, *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Padova, 1940, cit., 12; E. VOLTERRA, *Lezioni di diritto romano. Il matrimonio romano. Anno accademico 1960-1961*, Roma, 1961, 88; *Ist. di. Gaio*, I, 108; E. VOLTERRA, *Nuove ricerche sulla "conventio in manum"* in *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, classe scienze morali, 1966, XII, 4, 251-355.

familias del marito se quest'ultima era del primo *filius familiaris*. In realtà, c'è da dire, che la contemporaneità dei due atti (*deductio in domum mariti* e *conventio in manum*) non toglie nulla alla loro individualità³⁷.

Nel periodo classico (I-III d. Chr.) la *manus maritalis* iniziò ad avere scarse applicazioni e il *matrimonium sine manu* prese il suo posto.

La concezione romana del matrimonio, secondo la comune opinione dottrinarica, è di tipo consensuale. I vari autori, però, non sono stati dello stesso parere su come, nei vari periodi, si dovesse intendere la natura del consenso espresso dalle parti. La corrente facente capo al Volterra ha sostenuto che la concezione romana del matrimonio, nel periodo classico era molto differente dagli ordinamenti vigenti “ove il matrimonio e le conseguenze legali ad esso connesse sorgono con il compimento di atti tassativamente determinati, talora consistenti in precise formalità, attraverso le quali coloro a cui la legge attribuisce il potere di creare il vincolo coniugale produttivo di effetti giuridici esprimono la loro volontà di costituire il matrimonio”³⁸.

Il Volterra, nel parlare della concezione giuridica dell'istituto, afferma che:

Secondo i giuristi classici il matrimonio con le conseguenze giuridiche ad esso collegate (e che esse designavano con i termini *iustae* o *legitimae nuptiae* e di *iustum* o *legitimum matrimonium*) si aveva quando un uomo

³⁷ Cfr. E. VOLTERRA, s.v. *Manus*, in *Nov. Dig. It.*, X, 1964, rist. 1982, 198, che fa il punto della situazione dei suoi studi fino a quel momento: *La concezione del matrimonio secondo i giuristi romani*, Roma, 1939; *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Padova, 1940; *Ancora sulla manus e sul matrimonio*, in *Studi Solazzi*, 1948, 675-688; *Nuove osservazioni sulla conventio in manum*, in *Atti del Convegno Internazionale di Diritto Romani*, III, Verona, 1948, 29-45. Cfr. inoltre O. ROBLEDA, *El matrimonio en Derecho Romano*, Roma, 1970.

³⁸ E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *E.d.D.*, XXV, Milano, 1975, 732.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

o una donna puberi, muniti nei loro reciproci confronti del *connubium* (il che comportava necessariamente la loro condizione di persone libere) stabilivano tra loro un rapporto coniugale con la reciproca volontà, effettiva, continua di essere uniti durevolmente in matrimonio. Per essi il matrimonio era una situazione di fatto, avente ove e finché sussistessero determinati elementi, dati effetti giuridici³⁹.

L'attenzione è rivolta alla “reciproca, effettiva e continua volontà dei coniugi”, requisito positivo indispensabile per l'esistenza giuridica del matrimonio. Quando la volontà viene meno, anche per decisione unilaterale di uno dei coniugi, il matrimonio cessa di esistere giuridicamente e il vincolo che ne deriva si scioglie automaticamente. L'autore richiama la definizione di Ulpiano⁴⁰:

iustum matrimonium est, si inter eos qui nuptias contrahunt connubium sit et tam masculus pubes quam femina potens sit, et utrique consentiant si sui iuris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt.

In tale visione il matrimonio è, come ribadito dal Volterra, una situazione di fatto avente, ove e finché sussistevano determinati elementi, dati effetti giuridici. I presupposti per aversi *iustae nuptiae* o *legitimum matrimonium* erano tre: il *connubium* tra le parti, la *capacità naturale dei coniugi* e il *consenso*⁴¹.

Il *connubium* tra le parti (capacità a contrarre matrimonio a patto che fossero persone libere), in altre parole, era l'istituto proprio del mondo antico dove il diritto di contrarre matrimonio spettava solo se, fra l'uomo e la donna, esisteva nei loro reciproci confronti la capacità, dipendente dal loro stato giuridico, a formare fra loro un rapporto coniugale a cui l'ordinamento ricollegava particolari effetti. Si trattava di un requisito positivo indispensabile per aversi un

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Tituli ex corpore Ulpiani*, 5, 2.

⁴¹ E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *E.d.D.*, XXV, Milano, 1975, 733 ss; G. MANTUANO, *Consensus matrimoniale e consortium totius vitae*, Macerata, 2006, 21.

matrimonium iustum e nasceva dall'esigenza che i matrimoni dovevano aver luogo tra appartenenti allo stesso ordine sociale e soprattutto tra individui liberi non schiavi. Inizialmente il *connubium* era molto limitato, poi nel 445 a. Chr., la *Lex Canuleia* consentì le nozze tra patrizi e plebei; successivamente, il *connubium* fu concesso prima tra *cives* Romani e Latini e poi, ma solo in determinate situazioni, tra *cives* e *peregrini*⁴². Con la Costituzione Antoniniana del 212 d. Chr. si giunse alla soluzione del problema, riconoscendo la cittadinanza a tutti gli abitanti dell'Impero⁴³.

Sulla *capacità naturale* dei coniugi: era l'ulteriore requisito positivo che presupponeva il raggiungimento, da parte di entrambi i coniugi, dell'età pubere (per le donne si aveva a 12 anni e per gli uomini a 14), l'eterosessualità e la loro concreta attitudine al congiungimento sessuale.

Da ultimo il consenso: non era solo quello dei coniugi ma, nel caso in cui uno di essi fosse *alieni iuris*, si richiedeva anche l'*auctoritas* del titolare della *patria potestas*. Si parlava di "reciproca volontà di entrambi i coniugi" che, nel tempo, è stata definita utilizzando termini diversi; accordo (*consensus*)⁴⁴, volontà dei coniugi (*mens coeuntium*) ma soprattutto, visto la tradizionale impostazione dell'istituto che vedeva il marito in una posizione di supremazia, *affectio maritalis*.

Nell'*affectio maritalis* la volontà è considerata da una sola delle parti: la costituzione del rapporto risulta da una scelta del marito. Si tratta di un termine impegnativo, che evoca l'esperienza dei sentimenti e delle

⁴² Sull'argomento cfr. E. VOLTERRA, *Un'osservazione in tema di tollere liberos*, in *Festschrift Schulz*, Weimar, 1951, 388-398; ID., *Ancora in tema di tollere liberos*, in *Iura*, 1952, III, 216 e ss.; ID., *L'acquisto della cittadinanza romana e il matrimonio del peregrino*, in *Studi in onore di E. Redenti*, II, Milano, 1951, 403-422; ID., *Sulla condizione dei figli dei peregrini cui veniva concessa la cittadinanza romana*, in *Studi in onore di A. Cicu*, Milano, 1951, 643-672.

⁴³ A. GUARINO, *Ragguaglio di diritto privato romano*, Napoli, 2002, 155.

⁴⁴ A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli, 2011, 569; C. LONGO, *Corso di diritto romano. Diritto di famiglia*, Milano, 1946, 143.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

passioni, ma individua anche il volere. Il suo impiego svela una visione del rapporto uomo-donna lontana dalle costrizioni rituali e fondata sui sentimenti individuali. Essa emerge nel rapporto nuziale e a maggior ragione nelle unioni di fatto. La dimensione affettiva e consensuale del matrimonio, ove la libertà della donna e la sua scelta hanno certamente un ruolo spiccato e incisivo viene comunque spesso rappresentata, nel pensiero giuridico e riflessa nel linguaggio, privilegiando, i sentimenti e la volontà del maschio⁴⁵.

Questo però “non poteva mai significare un'esclusione della donna dal comune decidere, ma anzi, più volte si richiama la necessità di una simultanea convergenza”⁴⁶. Tale volontà doveva esistere e perdurare e

essere diretta alla costituzione di un'unione monogamica per tutta la vita, avente lo scopo di far sorgere una società domestica fondata sulla comunanza di vita dell'uomo e della donna (*consuetudo vitae* secondo Ulpiano⁴⁷ mentre secondo Modestino⁴⁸ *consortium omnium vitae*), con la partecipazione di questa al rango sociale del marito sui rapporti reciproci di protezione e assistenza e diretta alla procreazione e all'educazione dei figli⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. M. BRUTTI, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino, 2011, 217. Soprattutto Ulpiano sottolinea l'importanza della volontà maschile e il suo ruolo nella definizione del rapporto. A lui si deve il testo più significativo sull' *affectio maritalis*: “se una donna e suo marito abbiano per lungo tempo abitato separatamente, eppure hanno continuato entrambi a tributare onore al proprio matrimonio (*sed honorem invicem matrimonii habebant*), io credo che le donazioni non valgano (*puto donationes non valere*), intendo che le nozze si sono protratte per tutto il tempo: non è infatti la congiunzione tra uomo e donna, ma è l' *affectio maritalis* a costituire il matrimonio” (D, 24, 1, 32, 13 (*Ulpianus libro trigesimo tertio ad Sabinum*)).

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ “Nuptiae autem, sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens” (*Inst.* 1, 9, 1).

⁴⁸ “Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communication” (D. 23, 2, 1).

⁴⁹ E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *EdD*, XXV, Milano, 1975, 738.

Ad emergere era il carattere monogamico del matrimonio e quando si parlava di tutta la vita, in realtà, non si indicava che tale unione doveva essere perpetua e indissolubile, ne si escludeva il divorzio, si voleva solo mettere in evidenza che, finché tale volontà esisteva, non doveva essere diretta a costituire un rapporto temporaneo ma un rapporto duraturo ed effettivo⁵⁰. Non era richiesta alcuna formalità e alcun atto per la costituzione del matrimonio. La volontà poteva scaturire da diversi comportamenti ma ci doveva essere l'intenzione dei coniugi a costituire una comunanza di vita⁵¹ diretta a far sorgere una

⁵⁰ Altrimenti si parlava di *adulterium* (se l'uomo e la donna sono ancora uniti in matrimonio con una terza persona) o di uno *stuprum* (cioè un'unione temporanea tra persone non unite in matrimonio con altri). Sull'argomento E. VOLTERRA, *Per la storia del reato di bigamia in diritto romano*, in *Studi in onore di U. Ratti*, Milano, 1934, 387-447; ID, *Lezioni. Il matrimonio romano. Anno accademico 1960-1961*, Roma, 1961, cit., 153-155.

⁵¹ A tale comunanza di vita dedicò particolare attenzione il MANENTI. Egli mise in luce un aspetto dell'unione coniugale affermando che, questa sorgeva e si manteneva in vita non per un accordo iniziale, istantaneo di volontà, ma per una volontà continuativa che la poneva in essere e la faceva durare: "a costituire il matrimonio era essenzialmente necessaria *la individua vitae consuetudo, il consortium omnis vitae*, ossia lo stabilimento di fatto della comunanza di vita, il quale si compiva d'ordinario con la introduzione della sposa, come moglie nella casa dello sposo, e conseguentemente con la libera volontà di entrambe le parti di entrare nello stato matrimoniale [...] lo entrare degli sposi nella effettiva comunanza della vita faceva sorgere il rapporto giuridico del matrimonio senza che vi fosse bisogno della dichiarazione espressa del consenso [...] questo *consensus*, che *facit nuptias*, non è da considerarsi nel senso ordinario della parola di consenso, accordo momentaneo di due volontà producente un vincolo obbligatorio perenne, che si conserva tale anche se quelle volontà divengono poi discordi, come nei contratti in generale, i quali hanno appunto per precipuo scopo quello di assicurare lo scambio dei servizi umani contro la mutabilità dell'umano volere. Infatti, quello richiesto per le *nuptiae* è un consenso consistente in un accordo di volontà non istantaneo ma continuato, con effetto limitato nel tempo alla sua stessa durata. È senza dubbio per questa sua continuità principalmente, che esso in concreto assume natura e nome di *affectus, affectio (maritalis, uxoris)*", in *Della inopponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed in ispecie delle condizioni apposte al matrimonio*, Siena, 1889, 40 ss.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

comunità domestica⁵². Dunque, in età classica la forma del matrimonio era libera, non erano richiesti né determinati atti né particolari formalità per manifestare il sentimento matrimoniale (*affectio maritalis*) anche se però, vi erano comportamenti che facevano presumere l'esistenza di un vero matrimonio. Prove dell'esistenza dell'*affectio maritalis* erano considerate principalmente: la *deductio uxoris in domum mariti* che era l'iniziale deduzione della moglie nella casa del marito; la successiva convivenza dei due nella stessa casa e, quel complesso di manifestazioni e riguardi di intimità che prendeva il nome di rispetto coniugale (*honor matrimonii*)⁵³.

Nonostante il Volterra considerasse il matrimonio come una situazione di fatto, ritenendo importante anche la convivenza, quest'ultima però non poteva essere considerata un elemento costitutivo, ma dimostrativo della presenza del consenso stesso.

Un'altra definizione dell'istituto matrimoniale, che pone l'accento sul ruolo della convivenza nella costituzione del matrimonio in età classica, ci viene data da Scialoja e da Bonfante:

il matrimonio romano è la convivenza dell'uomo e della donna con l'intenzione di essere marito e moglie, cioè di procreare e di allevare figliuoli e di costituire altresì tra i coniugi una società perpetua ed intima sotto tutti i rapporti. Tale intenzione è detta dai Romani *affectio maritalis*⁵⁴.

⁵² Sull'idea di un matrimonio fondato sulla volontà dei contraenti si cfr. Quintiliano, *Inst.*, 5, II, 32; Quintiliano, *Decl.* 12, 22; Diocleziano, C. 5, 4, 13; Diocleziano, C. 5, 4, 9.

⁵³ L'Orestano afferma: "il matrimonio esiste se vi è un *affectio maritalis* apprezzabile attraverso l'*honor matrimonii*; non sorge o cessa di esistere, fra l'altro, se l'*honor* manca. Il carattere squisitamente sociale dell'*honor matrimonii* fa sì che le circostanze dalle quali si può desumere la sua esistenza possano essere le più varie, tutte ugualmente efficienti, purchè socialmente giudicate rilevanti" in, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, I Milano, 1951, 159).

⁵⁴ V. SCIALOJA, *Corso di Istituzioni di diritto romano* (Corso universitario 1911-

In base a tale descrizione si attribuisce particolare rilievo anche alla convivenza⁵⁵ che ha ora valore di requisito essenziale per la costituzione e il mantenimento dell'unione coniugale ed è considerata come quell'elemento d'ordine materiale, accanto a un altro elemento di ordine spirituale, individuato nell'*affectio maritalis*. Importanti sono dunque questi due elementi, convivenza e intenzione, per dar vita al matrimonio e farlo perdurare⁵⁶.

I sostenitori dell'importanza dell'elemento della convivenza per l'esistenza del matrimonio ne affermano l'essenzialità anche per

1912), rist. Roma 1934, 227; P. BONFANTE, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1946, rist. 1987, 149.

⁵⁵ ULPIANO invece parla della non essenzialità della convivenza per l'esistenza del matrimonio in un suo famoso testo D. 24, 1, 32, 13: "Si mulier et maritus diu seorsum quidem habitaverint, sed honorem invicem matrimonii habebant (quod scimus interdum et inter consulares personas subsecutum), puto donationes non valere, quasi duraverint nuptiae: non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio". Si è dell'idea che se i coniugi, pur non vivendo insieme, conservano l'*honor matrimonii*, il loro matrimonio deve essere considerato esistente e giuridicamente valido e dal momento che le donazioni tra coniugi in età classica erano proibite in costanza di matrimonio, le donazioni che i due coniugi si erano fatte dovevano essere considerate nulle, quasi *duraverint nuptiae*. L'*honor matrimonii* indicava la presenza e la continuità dell'*affectio maritalis* e Ulpiano lo invoca per giustificare la sua decisione circa la non validità delle donazioni effettuate fra un uomo e una donna che da lungo tempo non convivevano più insieme, ma che, conservando reciprocamente l'*honor matrimonii*, esprimevano in maniera manifesta ed inequivocabile la loro intenzione di essere marito e moglie.

⁵⁶ La teoria che il matrimonio si fondava su due elementi, uno di ordine spirituale e l'altro di ordine materiale, è stata condivisa da diversi autori. Si cfr. ad esempio C. FADDA, *Diritto delle persone e della famiglia*, Napoli, 1910, 266; C. FERRINI, *Manuale di Pandette*, Milano, 1908, 869 e ss.; G. PACCHIONI, *Corso di diritto romano*, 2 Torino, 1910, 680; B. BRUGI, *Istituzioni di diritto romano*, Torino, 1926, 457; E. BETTI, *Diritto romano*, 1 Padova, 1935, 231; G. D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, in *SDHI*, 5 (1939), 34; C. GIOFFREDI, *Per la storia del matrimonio romano*, in *Nuovi studi di diritto greco e romano*, Roma, 1980, 137; E. CANTARELLA, *La vita delle donne*, in *Storia di Roma*, 4, *Caratteri e morfologie*, Torino, 1989, 566.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

l'epoca postclassica, per cui la concezione classica dello stesso non avrebbe subito, in via generale, alcun tipo di cambiamento. Invece, chi trascura l'elemento materiale, soffermandosi in particolar modo su quello spirituale, cioè l' *affectio maritalis*, ipotizza una sostanziale diversità di regime fra matrimonio classico e quello postclassico⁵⁷.

Tra coloro che sostengono che il matrimonio romano si fondava sul consenso o *affectio maritalis*, ritenuto o l'unico elemento costitutivo dell'unione coniugale o elemento costitutivo insieme alla convivenza, la maggior parte è dell'idea che tale *consensus*, almeno in età classica era continuativo, cioè, creava il matrimonio in ogni momento della sua esistenza. Il *consensus*, dunque, non era legato a una manifestazione iniziale che vincolava per la durata del matrimonio. I Giuristi classici, in linea generale, consideravano il matrimonio come una situazione di fatto, un rapporto di *facto*⁵⁸, una *res facti*⁵⁹ non legato a forme giuridiche, ma solo al *consensus continuus*, alla *voluntas perseverans* dell'uomo e della donna di essere marito e moglie, rapporto che veniva meno con il venir meno di questa volontà, che lo realizzava in ogni momento della sua durata⁶⁰. Non si

⁵⁷ E. COSTA, *Storia del diritto romano privato dalle origini alle compilazioni giustinianee*, Torino, 1925, 31 ss.; E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *EdD*, XXV, Milano, 1975, 729 e ss.; R. ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, 1 Milano, 1951, 187 ss.; E. VOLTERRA, *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Padova, 1940, 39 e ss. (*Scritti* 2, 61 e ss).

⁵⁸ B. BIONDI, *Corso di Istituzioni di diritto romano*, 3 Milano, 1936, 25.

⁵⁹ C. FERRINI, *Manuale di Pandette*, Milano, 1908, 869; C. FADDA, *Diritto delle persone e della famiglia*, Napoli, 1910, 268.

⁶⁰ Il BONFANTE scriveva: "esso [matrimonio] non è, come il nostro, un rapporto stabilito dal consenso iniziale, al quale consenso si può ben dare il nome di contratto, secondo il significato odierno della parola. Esso è, come l'abbiamo definito, il vivere insieme con intenzione maritale, e quando questi due momenti concorrono entrambi, il matrimonio esiste, quando no, il matrimonio manca. Il consenso non è quindi solo iniziale, ma deve essere duraturo, continuo; onde i Romani più che *consensus*, lo chiamano *affectio*, né il matrimonio romano si può dire assolutamente costituito da contratto", in *Istituzioni di diritto romano*,

conosceva la distinzione, nota nel diritto canonico, tra il matrimonio *in fieri* e quello *in facto esse*, questo perché il matrimonio non si contraeva in un solo primo momento, ma di volta in volta si continuava a fare (si conviveva): *in facto esse* e il *fieri* erano inseparabili⁶¹. In tale visione l'indissolubilità era impensabile perché non si poteva impedire che un fatto non avvenisse. Le *nuptiae* duravano mentre durava l' *affectio* e cessavano di esistere se questa cessava. C'era forte legame tra il matrimonio e tale volontà che ne condizionava l'esistenza giuridica.

Come Volterra⁶², anche Cantarella⁶³ parla della concezione dominante in età classica e pone la sua attenzione sull' *affectio maritalis* definendola "la linfa vitale del matrimonio che doveva sempre alimentare l'unione tra i due coniugi". Altra dottrina⁶⁴ è dell'idea invece, che il matrimonio classico si basava sempre sul consenso continuato, ma la continuità si riferiva al fatto che il consenso, dato inizialmente al matrimonio, non era ancora stato revocato, cioè non

Milano, 1946, 150. Cfr. anche E. VOLTERRA, voce *Matrimonio (diritto romano)*, in *EdD*, XXV, Milano, 1975, 732; C. LONGO, *Corso di diritto romano. Diritto di famiglia*, Milano, 1946, 14, 143; R. ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, I Milano, 1951, 188 ss.; E. CANTARELLA, *Sui rapporti fra matrimonio e conventio in manum*, in *RISG*, 93, 3 s. 10 (1959 - 1962), 182.

⁶¹ O. ROBLEDA, *Amore coniugale e atto giuridico*, in AA.VV., *L'Amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, 215-216.

⁶² Il VOLTERRA sostiene in diversi articoli la sua tesi del consenso continuativo in età classica: *Precisazioni in tema di matrimonio classico*, in *BIDR*, 78 (1975), 245 ss.; *Consensus facit nuptias*, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio. Atti del colloquio romanistico-canonistico* (13-16 marzo 1979), Roma, 1980, 44 e ss.

⁶³ E. CANTARELLA, *Sui rapporti fra matrimonio e conventio in manum*, *Riv. Ital. per le scienze giur.*, 10 (1962), 192.

⁶⁴ P. RASI, *Consensus facit nuptias*, Milano, 1946, 39; J. HUBER, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, Roma, 1977, 34 e ss.; J. HUBER, *Accezione dell'omnis vita nella definizione di Modestino in rapporto alla durata del matrimonio*, in AA.VV., *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, 77 e ss.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

c'era stato un atto di volontà contrario che revocava il consenso inizialmente prodotto. Si sosteneva dunque che, anche nel diritto classico, il matrimonio era basato sul consenso iniziale. Il Robleda considera causa efficiente del matrimonio *il consenso dei coniugi*, inteso come atto iniziale dal quale si originava un mutuo obbligo avente ad oggetto il *consortium omnis vitae*⁶⁵. In tale visione il matrimonio è configurato, sotto l'aspetto di quello che, secondo la dottrina moderna, viene chiamato negozio giuridico: manifestazione iniziale di volontà creativa di un vincolo, quello coniugale.

Nel periodo postclassico (sec. IV-VI d. Chr.), soprattutto grazie all'influsso del Cristianesimo nell'Impero, tutti gli studiosi sono stati comunque concordi nel considerare il consenso di tipo pattizio, contrattualistico, come si può desumere dalle Costituzioni imperiali conservate nei Codici Teodosiano, Giustiniano e nelle Novelle.

Autori come il Volterra e l'Orestano⁶⁶ hanno parlato dell'affermarsi di una nuova concezione del consenso, dovuta all'influsso della Chiesa sugli imperatori a partire dal IV secolo: da un consenso di tipo continuativo in età classica si è passati, in età postclassica, a uno di tipo iniziale-contrattuale⁶⁷. Nel periodo

⁶⁵ O. ROBLEDA, *La definizione del matrimonio nel diritto romano*, in *Atti del colloquio romanistica-canonistico 1978*, Roma, 1979, 30 e ss.

⁶⁶ R. ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, in *BIDR*, 1940, 154-402.

⁶⁷ Il Volterra nota che "in diritto postclassico la volontà dei contraenti, una volta inizialmente manifestata, fa sorgere il matrimonio che continua ad esistere come rapporto giuridico con gli effetti ad esso collegati, indipendentemente dalla persistenza di questa reciproca volontà. Sinteticamente la differenza fra il matrimonio classico e quello postclassico può esprimersi, affermando che il primo è basato sulla volontà continua dei coniugi e sulla persistenza del *connubium*; il secondo sulla volontà iniziale reciproca dell'uomo e della donna. I medesimi termini, *affectio maritalis*, *consensus*, ecc. usati dai giuristi e dagli imperatori classici con il significato di consenso continuato, acquistano negli stessi testi accolti nella compilazione giustiniana e riportati all'epoca di questa, un significato ben differente in quanto indicano esclusivamente la volontà reciproca iniziale dei coniugi. È solo, quindi, in apparenza che Giustiniano ha conservato il principio classico *consensus facit nuptias*,

postclassico, la volontà iniziale faceva sorgere il matrimonio, indipendentemente dalla perseveranza della stessa. Altri, non condividendo tale tesi, hanno sostenuto che:

il consenso matrimoniale fu inteso dai Romani, come pattizio, contrattuale, iniziale, nel tempo post-classico; e non convincono le ragioni in favore di un senso diverso, desunto dagli stessi testi, per il tempo precedente, sia classico che preclassico.

Robleda ritiene che non risulta provato che, nelle fonti romane, si possono rilevare due concezioni diverse:

nella concezione classica (del resto, si ripete, fondamentale rispettata anche nell'età successiva), il matrimonio era un negozio che determinava anzitutto, come suo effetto proprio e immediato, un mutuo impegno dei coniugi a vivere insieme, sinché non intervenisse una ragione di scioglimento del vincolo, nei modi usualmente caratteristici dell'*honor matrimonii*⁶⁸.

dato che le medesime parole esprimono nel VI secolo un principio giuridico diverso. L'istituto del matrimonio, come anche altri istituti familiari, è profondamente trasformato. Il concetto giuridico è distinto da quello classico e comincia a delinearsi la nozione del matrimonio quale negozio giuridico bilaterale, che sorge in base ad un rapporto convenzionale fra l'uomo e la donna. La cessazione della volontà reciproca di entrambi o anche di uno solo dei coniugi non scioglie più automaticamente il vincolo giuridico coniugale: occorre che questo sia fatto cessare attraverso la manifestazione di una volontà avente come oggetto lo scioglimento", in voce *Matrimonio (diritto romano)*, in *EdD*, XXV, Milano, 1975, 785; Anche secondo il Navarrete quando si parla del consenso "bisogna riconoscere onestamente che le fonti romane sono suscettibili di entrambe le interpretazioni, quella, cioè del consenso continuo e quella del consenso di indole pattizia" in, *Il matrimonio nel diritto canonico*, in AA.VV., *La definizione essenziale giuridica del matrimonio*, Roma, 1980, 130).

⁶⁸ O. ROBLED A, *El matrimonio en derecho romano, esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad*, in *SDHI*, 1970, 22; si cfr. anche A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli, 1966, 545; J. HUBER, *Der Ehekonsens im römischen Recht*, Roma, 1977, 34 e ss; J. HUBER, *Accezione dell'omnis vita nella definizione di Modestino in rapporto alla durata del matrimonio*, in AA.VV., *La definizione essenziale giuridica*

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

Ne consegue che il divorzio, secondo l'Autore, in ogni periodo, consisteva in un atto di volontà contraria positiva, libera ed esplicita rispetto al consenso iniziale. In senso contrario, invece, il Volterra afferma che nel periodo classico non si può parlare di divorzio, come atto di volontà contraria a quella iniziale, poiché in tale periodo il consenso si esprimeva in una volontà effettiva e continuata dell'unione: venuta meno questa volontà, il matrimonio si scioglieva automaticamente. Si afferma che era dottrina comune fino al secolo XIX, che per i Romani il matrimonio venisse all'esistenza in virtù del consenso delle parti: consenso considerato come atto iniziale, pattizio dal quale derivava anche un obbligo di *consortium omnis vitae*. La differenza tra i due periodi potrebbe essersi creata a causa delle diverse definizioni del matrimonio date nelle differenti epoche. Nel periodo classico, il matrimonio era considerato un mero fatto, la convivenza poteva essere un segno che il vincolo aveva preso vita e non c'era alcun accenno al consenso⁶⁹. Invece, nel periodo giustiniano, si iniziò a dare importanza alla volontà per costituire il vincolo matrimoniale, dando al consenso la funzione di causa originante⁷⁰.

Il matrimonio finì per essere concepito come un rapporto giuridico o meglio un insieme di rapporti giuridici che scaturivano dall'iniziale incontro di due volontà: *dall'iniziale consenso, e solo da quello, si originava ed acquisiva legittimità il matrimonio*.

La nuova concezione, fu condivisa da tutti a partire da Costantino fino a perfezionarsi completamente con Giustiniano. L'avversione al *divortium*⁷¹ indusse a conferire un valore determi-

del matrimonio, Roma, 1980, 77 ss.

⁶⁹ È nota la definizione di Modestino: "nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio" (D. 23, 2, 1).

⁷⁰ Si affermarono altre definizioni come quella di "contractum matrimonium, quod consensus intelligitur" (D. 66, 24, 1).

⁷¹ Del divorzio, quale causa di scioglimento del matrimonio, parla il Guarino: "nella concezione classica, il divorzio era il fatto giuridico della cessazione, in uno o in ambedue i coniugi, della volontà di vivere matrimonialmente. Non era

nante al solo momento iniziale del consenso dei coniugi ed a ritenere che il matrimonio dovesse continuare necessariamente a sussistere sin quando non intervenisse a estinguerlo la morte o una nuova e specifica manifesta volontà contraria alla sua esistenza. Cominciò ad emergere quella distinzione, prima di allora da molti negata, tra il *fieri*, ossia l'atto iniziale consensuale e l'*in facto esse* del matrimonio cioè quel vincolo-obbligo che ne scaturiva. Il vincolo, una volta così formato, era indissolubile e restava anche se cessava la volontà reciproca degli sposi, se entrambi o uno solo esprimevano la volontà di sciogliere il matrimonio e anche se veniva meno il *connubium*. Si iniziò a sentire l'esigenza di manifestare questo con-

necessario cioè che vi fosse una volontà specifica di divorziare, purché esistesse e forse certo il dato di fatto della cessazione della volontà matrimoniale [...] Il divorzio pertanto si desumeva: o da comportamenti incompatibili con la volontà coniugale (es.: la separazione di letto e di mensa, la sottrazione furtiva di cose del marito da parte della moglie); oppure da una dichiarazione unilaterale recettizia (generalmente trasmessa da un portavoce o con una lettera: *per nuntium* o *per litteras*) di ripudio (*repudium*) [...] Nella concezione postclassica, conforme alla tendenza di ravvisare nel matrimonio un effetto giuridico del consenso iniziale, il divorzio fu progressivamente identificato con il ripudio esplicito, e il negozio giuridico relativo non fu più ritenuto un negozio espressivo dell'avvenuta cessazione del matrimonio, ma fu considerato un negozio costitutivo di quell'effetto. Inoltre, per l'influsso delle idee cristiane, il divorzio, senza essere addirittura vietato, fu fortemente ostacolato dalla legislazione imperiale. I predecessori di Giustiniano ammisero la piena libertà del divorzio solo quando si trattasse di divorzio consensuale (*divortium communi consensu*) mentre limitarono il *divortium* unilaterale ai soli casi in cui esso fosse richiesto dal coniuge in base ad una giusta causa (*iusta causa*), cioè a titolo di reazione ad una colpa commessa dall'altro coniuge. Più rigoroso fu Giustiniano il quale: a) riconobbe libertà di divorzio solo in alcune ipotesi eccezionali di divorzio per fondati motivi (*divortium bona gratia*: obiettivamente giustificato da un voto di castità, dalla prigionia di guerra dell'altro coniuge, dalla sopravvenuta impotenza di lui); b) limitò il divorzio per colpa (*ex iusta causa*) a pochissimi casi di colpa coniugale; c) penalizzò con la perdita dei diritti sulla dote (o sulla *donatio propter nuptias*) la richiesta di divorzio immotivato (*divortium sine causa*)". A. GUARINO, *Ragguaglio di diritto romano privato*, Napoli, 2002, 158-159.

Genesi storica dell'istituto giuridico dell'amor coniugalis

senso secondo determinate formalità e attribuire carattere sacramentale al vincolo⁷².

L'Albertario ha ravvisato il discrimine tra la concezione del matrimonio di epoca classica e il matrimonio di epoca postclassica nell'*honor matrimonii* e nell'*affectio maritalis*. L'*honor matrimonii* nel periodo classico distingueva il matrimonio dal concubinato e si identificava nell'intenzione, manifestata esteriormente, di essere marito e moglie; l'*affectio maritalis*, invece, nel diritto giustiniano, divenne il cardine del matrimonio e quest'ultimo, in tale fase storica, si differenziava dal concubinato avendo "riguardo non alla volontà concretantesi in un comportamento oggettivo, quale era l'*honor matrimonii*, ma alla volontà per se stessa, indipendentemente da questo oggettivo comportamento"⁷³. C'è chi, invece, ha sottolineato come l'*honor* e l'*affectio* sono in realtà due concetti posti l'uno in funzione dell'altra: c'è *honor* e quindi c'è l'*affectio*, senza di questa l'*honor* mancherebbe.⁷⁴

⁷² Sulla concezione del matrimonio in età postclassica si cfr. E. VOLTERRA, voce *Matrimonio* (diritto romano), in *Enciclopedia del diritto*, XXV, Milano, 1975, 785 e ss.; O. ROBLEDA, *Amore coniugale e atto giuridico*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971, 216; G. MANTUANO, *Consensus matrimoniale e consortium totius vitae*, Macerata, 2006, 23.

⁷³ E. ALBERTARIO, *Honor matrimonii e affectio maritalis*, in *Studi di diritto romano*, I, 195 e ss., Milano 1933, 203.

⁷⁴ G. LONGO, *Diritto di famiglia*, in *Diritto Romano*, vol. III, Roma, 1940, 98.

Recenzii

Biblia, trad. Alois Bulai, Eduard Patrașcu, Ed. Sapientia, Iași 2013, ISBN: 978-606-578-099-6, format: 17 x 24 cm, 3118 p.

În ziua de 28 iunie 2013, în *aula magna* a Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași, a fost lansată prima traducere integrală a *Bibliei* din limba ebraică (și respectiv din limba greacă pentru textele *Noului Testament*) în limba română. Întrucât traducerea a fost făcută în cadrul Bisericii Catolice, traducătorii – Pr. Alois Bulai și Pr. Eduard Patrașcu – au numit-o, în varianta on-line, *Biblia Catholică* (bibliacatolica.ro) sau *Biblia Romano-Catolică* (pagina on-line).

Proiectul traducerii *Bibliei* în cadrul Bisericii Catolice s-a născut în urmă cu mai bine de 30 de ani în urmă. O astfel de traducere se impunea dat fiind că diferitele *Biblii* folosite în acea perioadă (*Biblia Sfântului Sinod* a Bisericii Ortodoxe Române, *Biblia* în traducerea lui Dumitru Cornilescu sau *Biblia* în traducerea lui Gala Galaction) fie nu erau ușor accesibile, fie nu conveneau din cauza limbajului tot mai arhaic. În plus, noii specialiști în *Sfânta Scriptură* din Biserica Catholică dar și din alte Biserici din România, au semnalat nenumărate probleme ale traducerilor acestor *Biblii* cum ar fi, de exemplu, recurgerea la variantele grecești ori latinești pentru elucidarea sensului în textele neclare ale variantei ebraice (lucru ce nu se mai admite în prezent) sau numeroasele traduceri parafrazate ori aproximative.

În ediția finală *Biblia* de la Iași, apărută la editura *Sapientia*, se prezintă sub forma unui codex destul de voluminos (cu peste 3100 de pagini și cântărind mai bine de 3 kg) care cuprinde între copertile sale, pe lângă textul propriu zis al *Sfintei Scripturi*, un număr important de instrumente, deosebit de utile pentru înțelegerea Cuvântului

Recenzii

lui Dumnezeu. Între aceste instrumente merită să fie evidențiate, *Introducerea generală în Biblie*, Introducerile la *Vechiul Testament* și la *Noul Testament*, precum și scurtele *Introduceri* la fiecare carte biblică. Un alt instrument deosebit de util este cel al notelor de subsol. Ele sunt în număr de aproximativ 14.000 și oferă explicații de natură filologică, istorică, socio-culturală, religioasă. În plus, multe din aceste note de subsol, împreună cu referințele de pe marginile textului biblic, oferă indicații ale locurilor în care se regăsesc temele prezente în versetele adnotate sau ale felului cum apar aceste versete în alte variante textuale: *LXX*, *Vulgata*, etc. Nu în ultimul rând trebuie evidențiate instrumentele oferite la sfârșitul volumului, în cadrul *Glosarului și Anexelor* sau în cel al *Hărților și Imaginilor*. Astfel, alături de un *Glosar* cu termenii tehnici cei mai frecvenți, în această secțiune ne este oferită în mod explicativ valoarea diferitelor *Unități de măsură* din perioada biblică, o prezentare și o explicare a *Calendarului în Vechiul Testament*, o generoasă *Cronologie* care încearcă să acopere evenimentele menționate în *Sfânta Scriptură*, având ca puncte de referință principalele etape stabilite de istorici (de la *epoca pietrei*, ~ 2.000.000 a. Chr., trecând prin epoca bronzului și mențiunea succesivă a principalelor evenimente petrecute în diferitele imperii din regiunea Orientului Mijlociu, până la momentul *Isus Cristos* și, în cele din urmă, la momentul cuceririi definitive a Palestinei de către romani, ~ 135 d.Chr.), un *Tabel sinoptic al Evangheliilor* și un *Indice Liturgic al Lecturilor* ce se citesc în cadrul Liturghiilor în Ritul Roman. Chiar la sfârșit sunt oferite mai multe *Hărți* ale regiunii în care se desfășoară evenimentele menționate în *Sfânta Scriptură* și mai multe *Imagini* provenind, îndeobște, din sfera cultului iudaic.

În privința calității traducerii, cei mai mulți specialiști care s-au aplecat asupra ei, au apreciat numărul mare de probleme textuale rezolvate de către traducători. Această rezolvare venea atât din buna cunoaștere de către traducători a limbilor biblice cât și din accesul la

Recenzii

cele mai bune dicționare, concordanțe, studii, comentarii biblice cu care echipa s-a dotat.

O problemă pe care această traducere o ridică este cea limbajului adoptat. În fapt, unul din criteriile pe care traducătorii și l-au impus a fost acela de a realiza o traducere cât mai fidelă cu putință și într-un limbaj cât mai apropiat de cel vorbit în mod curent. Evident că, pe tot parcursul realizării traducerii, s-a testat de mai multe ori și pe diferite categorii de persoane limbajul ce urma să fie adoptat. În stadiul final se poate nota în exprimările traducătorilor o oarecare tendință neologizantă în care predomină conceptul. Or, o astfel de tendință face ca, pe de-o parte, să se estompeze „izul” acela arhaic care dă o anumită „savoare” textelor biblice, mai ales celor narative ori poetice, iar, pe de altă parte, multe expresii cu care suntem familiarizați să „sune” oarecum abstract.

Sigur că e nevoie de timp pentru a asimila o astfel de traducere. Cred, însă, că, pe baza sugestiilor venite de la cititori, ar fi binevenită o revizuire generală a întregii traduceri în așa fel încât să fie atenuate asperitățile limbajului. În plus, în dimensiunile sale actuale, *Biblia* de la Iași este foarte greu de utilizat – de citit, de transportat, etc. S-ar impune, așadar, ca o a doua ediție să apară în condiții ce ar face-o mai maniabilă, renunțând, poate, la o parte din note sau la unele din instrumentele, altminteri foarte utile, din *Anexe*. În sfârșit, ar merita de regândit, cred, și calificativul ei de *Biblie Catolică*. O astfel de „confesionalizare” a *Bibliei* crează riscul, în rândul necatolicilor, ca ea să fie percepută ca diferită de *Bibliile* lor. Or, o astfel de percepție nu ar face decât să o conducă spre o marginalizare nedorită.

Lect. dr. pr. Tarciziu-Hristofor ȘERBAN

Gordon T. Smith, *Cinci concepții despre Cina Domnului*, Editura Casa Cărții, Oradea 2013, 179 p.

Cartea *Cinci concepții despre Cina Domnului*, apărută la Editura Cartea Creștină, Oradea, în 2013, este rezultatul unui proiect de cercetare academică despre practicarea și înțelegerea Cinei Domnului, inițiat Dr. Gordon T. Smith, președinte și profesor de Teologie la Ambrose College University și profesor asociat la Regent College din Vancouver unde, ani de zile a predat cursul *Semnificația sacramentelor*.

Scopul proiectului, finalizat în 2008 și publicat inițial la InterVarsity Press sub titlul *The Lords Supper: Five Views*, a fost acela de a pune la dispoziția studenților și a cititorului în general un material de valoare academică, cu privire la Cina Domnului, *eveniment central al vieții Bisericii* (cf. p. 7).

Din punct de vedere metodologic, după mulți ani de cercetare și încercare de sistematizare a diferențelor de doctrină referitoare la Cina Domnului regăsite în cadrul creștinismului, profesorul Smith, ajunge la concluzia că cea mai bună cale de înțelegere a unei doctrine este s-o înveți direct de la un susținător al ei, iar cea mai bună cale de a preda subiectul Cinei Domnului este compararea diferitelor puncte de vedere ale unor practicanți. Un al doilea factor important în inițializarea proiectului a fost documentul BEM (“Baptism, Eucharist and Ministry”), *Botez, euharistie și ministeriu*, publicat în 1982 de Consiliul Mondial al Bisericilor, pe care autorul îl consideră cea mai importantă lucrare despre Cina Domnului din ultimul secol (p. 12).

Originalitatea lucrării, constă în modul de prezentare a materialului, prin alegerea a cinci reprezentanți de seamă ai lumii academice creștine, care să prezinte sub formă de eseu concepțiile confesiunilor cărora le aparțin, urmate de evaluarea celorlalți. Acești reprezentanți sunt: Jefferey Gros, F.S.C, profesor de Istoria Bisericii la Memphis Theological Seminary, reprezentând concepția romano-

Recenzii

catolică; John R. Stephenson, profesor de Teologie Istorică la Concordia Lutheran Theological Seminary, reprezentând concepția luterană; Leanne Van Dyk, decan și profesor de Teologie Sistematică la Western Theological Seminary, reprezentând concepția reformată; Roger E. Olson, profesor de Teologie la George W. Truett Theological Seminary, reprezentând concepția baptistă și Veli-Matti Kärkkäinen, profesor de Teologie Sistematică la Fuller Theological Seminary.

Din punct de vedere practic, autorul, descrie această colecție de cinci esuri, *ca exercițiu practic de ecumenism*, făcut cu scopul de al cunoaște și înțelege mai bine pe celălalt, în ciuda diferențelor. Autorul oferă chiar și un ghid de înțelegere, îndemnând cititorul să urmărească trei teme principale în timpul lecturii: Persoana și lucrarea lui Cristos, Natura și misiunea Bisericii și Natura vieții creștine și a lucrării Duhului Sfânt (p. 10-11).

Actualitatea lucrării este exemplificată chiar prin alegerea inspirată a celor cinci concepții relevante pentru spațiul creștin american unde principalele confesiuni creștine sunt reprezentate prin Biserica Romano-Catolică și Biserica Baptistă. Concepția Reformată și cea Luterană nu puteau să lipsească datorită schimbărilor radicale pe care le-au adus în practicarea credinței creștine de-a lungul istoriei Bisericii, iar concepția penticostală a fost inclusă ca *recunoaștere a creșterii explozive a mișcării penticostale din ultimul secol* (p. 9).

Relevanța lucrării pentru spațiul creștin românesc este de asemenea confirmată, toate aceste Biserici regăsindu-se în țara noastră în proporții destul de semnificative. Unul din minusurile acestei cărți, pentru creștinii din România, este lipsa concepției Bisericii Ortodoxe Răsăritene. Totuși, cartea este un instrument binevenit pentru orice cititor care dorește sincer să aprofundeze înțelegerea Cinei Domnului și, de ce nu, să învețe mai mult să aprecieze ceea ce cred alții. Prin prisma acestei omisiuni, cartea devine un exemplu și o provocare pentru autorii români de a conti-

Recenzii

nua acest mod de abordare a diferitelor concepții și practici din cadrul cultelor creștine existente în România.

Pe lângă originalitatea ideii de conținut și de structură a cărții, contribuția directă a editorului se găsește în cele aproximativ 7 pagini de introducere și 6 pagini de concluzii. În restul lucrării sunt incluse cele cinci eseuri și cele douăzeci de răspunsuri.

Din punct de vedere structural, cartea conține cinci capitole, potrivit celor cinci concepții descrise mai sus. Fiecare eseu se întinde pe aproximativ 18-22 pagini, urmat de patru răspunsuri de aproximativ 2 pagini fiecare.

Primul capitol este dedicat Concepției Romano-Catolice, potrivit căreia *celebrarea Cuvântului și a sacramentului este izvorul și culmea vieții creștine* (36). Există trei convingeri de bază aparținând tradiției catolice: „(1) adevărata și unica Biserică subzistă în Biserica Catolică, deși nu este limitată la aceasta, (2) Cristos este sacramentul primordial, al cărui mediator principal este Biserica prin cuvânt și sacrament, (3) Catolicismul recunoaște adevărata comuniune, chiar și imperfectă, cu alte Biserici creștine și, astfel, este într-un pelerinaj împreună cu ele înspre unitatea pentru care S-a rugat Cristos (*In 17,21*)” (p. 15). Catolicii susțin doctrina *transubstanțierii* potrivit căreia Cristos este „prezent în mod fizic sub chipul pâinii și al vinului, chiar dacă în exterior își păstrează aparența și după consacrare” (p. 20).

Ca răspuns la eseu, luteranul Stephenson, menționează că „transubstanțiere” este un termen ce provine din metafizică și acest lucru îngreunează înțelegerea din partea creștinilor. Van Dyke, atrage atenția că jertfa de pe Calvar a fost irepetabilă și nu se poate perpetua sub nicio formă. Olson atenționează asupra lipsei menționării importanței credinței în sacrament. Kärkkäinen, menționează lipsa discuției despre relația euharistie-ecleziologie în cadrul sacramentului: Biserica există acolo unde se celebrează euharistia sub autoritatea unui episcop (p. 46).

Recenzii

Capitolul al doilea prezintă Concepția Luterană, potrivit căreia la Cina Domnului beneficiem de prezența reală a lui Cristos care face „ca pâinea să fie trupul Său jertfit și vinul, sângele Său jertfit [...] dând aceste lucruri sfinte să fie mâncate și băute în folosul persoanelor credincioase care se căiesc, dar și în scopul pedepsirii acelu necredincios care nu se căiește” (p. 52). Pentru a putea participa la împărtășanie o persoană trebuie să fie (1) botezată, (2) să cunoască doctrina creștină, (3) să se cerceteze înainte de a participa.

Ca răspuns la eseu, Gros apreciază accentuarea caracterului cristologic al credinței euharistice, dimensiunea eclesiologică a participării euharistice, dar atrage atenția că BEM nu pretinde să rezolve diviziunile euharistice, ci doar să contribuie cu un anumit nivel de convergență (p. 69). Van Dyk accentuează faptul că tradiția reformată formează oameni cucernici convinși că Cina Domnului este o „revărsare a cerului pe pământ”, iar cu privire la dialogul ecumenic se îndoiește că poate duce comunitatea creștină cu un pas înainte spre unitate (p. 71). Olson atrage atenția asupra limbajului lipsit de nuanțe al lui Stephenson și asupra hermeneuticii mult prea literare, care poate fi sursa unor dificultăți de înțelegere (p. 74). Kärkkäinen, atrage atenția autorului, asupra diferenței dintre convingerile lui Luther și credința luterană de astăzi care nu face decât să ridice „un zid de despărțire de netrecut între luteranismul ortodox și lumea largă a protestantismului” (p. 76).

Capitolul al treilea prezintă Concepția Reformată potrivit căreia prezența lui Cristos în elementele Cinei ar trebui considerată în mod simbolic. Dacă înlocuim „este” cu „semnifică”, atunci obținem „Luați, mâncați; acesta semnifică trupul Meu care se frânge pentru voi” (p. 80). Totuși, nu este vorba doar de un simplu symbolism, ci de un memorial prin care comunitatea aduce mulțumiri pentru moartea mântuitoare a lui Cristos, mărturisește credința în Cristos și promite supunere și slujire față de Cristos (p. 81). Din această interpretare au rezultat trei nuanțe diferite în care Duhul Sfânt este agentul ce face legătura între Cristos cel real și credincios:

Recenzii

memorialismul lui Zwingli, paralelismul lui Bulinger și instrumentalismul lui Calvin.

Ca răspuns la eseu, catolicul Gros accentuează importanța continuării studiului problemei semnului și a semnificatului (p. 95) și importanța rolului Duhului Sfânt. Stephenson atrage atenția că Van Dyke prezintă în mod greșit Roma ca susținând prezența „locală” a Domnului în sacrament și când îl încondeiază pe Luther și luteranismul cu pensula „ubicuității” (p. 97). Olson apreciază felul în care este abordat subiectul, dar rămâne sceptic la încercarea lui Calvin de a nega ubicuitatea trupului lui Cristos în timp ce dorește să îl descrie pe Cristos ca fiind localizat în cer (p. 100). Kärkkäinen atrage atenția că se vorbește prea puțin despre rolul Duhului Sfânt la Cina Domnului (p. 102).

Capitolul al patrulea prezintă Concepția Baptistă, potrivit căreia Cina Domnului, asemenea botezului, este simbolul unei stări de har anterioare (p. 116). Bapțiștii consideră Cina Domnului ca memorial, dar „nu au negat niciodată prezența reală a lui Cristos” în contextul mesei memoriale; „ceea ce au negat a fost prezența trupească a lui Cristos” (p. 121). Cât privește prezența Sa fizică, Cristos este în cer. Cât privește prezența Sa spirituală, El este pe pământ cu comunitatea (p. 122).

Ca răspuns la eseu, Gros apreciază sublinierea importanței convertirii, a credinței personale și a comunității reunite, lucruri pe care bapțiștii le susțin cu tărie, dar care îi provoacă în același timp să învețe și din alte tradiții. Stephenson este sceptic cu privire la faptul că Olson prezintă unii bapțiști care ar vrea să se apropie de Calvin și să se depărteze de Zwingli. Van Dyk apreciază tendința comemorativă prezentată de Olson și îndeamnă în același timp ca cititorul să se gândească mai mult la legătura dintre har și elementele sacramentale care este bazată pe promisiune (p. 128). Kärkkäinen atrage atenția asupra posibilei diferențe de opinie între laici și cei cu pregătire academică și își exprimă regretul că autorul nu a scris mai

Recenzii

mult despre „ramificațiile cristologice și ecleziologice” (p. 131) în interpretarea Cinei Domnului.

Ultimul capitol prezintă Concepția Penticostală, potrivit căreia Cina Domnului este o comemorare, iar Cristos nu poate fi primit la cină, ci prin credință, când cineva îl acceptă ca Mântuitor atotsuficient (p. 141). Cina Domnului este văzută ca un „eveniment al vindecării” (p. 145). Cu privire la „deosebirea trupului” (*ICor* 11,29), penticostalii susțin că ceea ce avea Pavel în minte a fost unitatea în diversitate a Trupului lui Cristos, care înseamnă Biserica (cf. p. 154).

Ca răspuns la eseu, Gros atenționează că „nu este suficient să citim lucrările academice penticostale [...] e esențial [...] să stăm de vorbă cu credincioșii simpli despre experiențele lor pozitive cu Cristos la Cină” (p. 156). Stephenson apreciază ideea că există vindecare la masă, dar întreabă sceptic „cum vor aștepta creștinii vindecare la o masă goală?” (p. 157). El crede că „până nu cădem toți de acord asupra felului de cină instituit de El totuși, aici jos, nu putem să ne împărtășim din aceeași pâine și din același vin”. (p. 158). Van Dyk apreciază abordarea penticostală tradițională și o vede ca pe un potențial real pentru dialogul ecumenic cât și „o încurajare de a trăi într-o deplinătate consecințelor faptului că Duhul Sfânt aduce prezența plină de har a lui Dumnezeu în pâine și în vin” (p.160). Olson crede că penticostalii merg cu un pas mai departe decât interpretarea zwingliană trecând spre sacramentalism, iar cu privire la vindecare „Cina Domnului nu este cu nimic mai eficace pentru vindecare decât rugăciunea [...] nu [se] spune nicăieri că vindecarea fizică ar rezulta din Cina Domnului” (p. 162).

Lucrarea lui Gordon Smith are meritul de a prezenta diferențele dintre principalele confesiuni creștine cu privire la Cina Domnului și, nu în ultimul rând, de a contribui, prin punerea lor în contact, la o mai corectă înțelegere a acestor diferențe și la o mai bună cunoaștere reciprocă.

Leonte Luca SAMUEL
asis. univ. drd. Institutul Teologic Timotheus, București

Recenzii

Francisca Băltăceanu, Andrei Brezianu, Monica Broșteanu, Emanuel Cosmovici, Luc Verly, *Vladimir Ghika, profesor de speranță*, Editura ARCB, București 2013, 458 p. și 64 p. ilustrații, format 17 x 24 cm, ISBN 978-973-1891-80-4

Cu ocazia beatificării Monseniorului Ghika, eveniment care a avut loc la 31 august 2013, apărea în același timp în Franța și în România, această biografie documentată despre noul fericit, în limba română și în limba franceză. Cartea este rodul muncii mai multor cercetători care de câțiva ani se ocupă cu studierea arhivelor ce conțin documente referitoare la viața și opera lui Vladimir Ghika. De fapt, cartea a pornit de la dosarul cauzei de beatificare (*Positio super martyrio*) la care cei 5 autori au lucrat împreună. Titlul acestei biografii preia cuvintele Monseniorului Ghika dintr-o scrisoare adresată fratelui lui, Dimitrie, iar citatul care le conține este așezat drept moto la începutul cărții: „Sunt, din plin, profesor de speranță, în ciuda a toate...” (p. 11). Scrisoarea este datată martie 1952, chiar în anul în care Vladimir Ghika avea să fie arestat, și este penultima scrisoare pe care o adresează fratelui său, aflat în exil în Elveția, iar cuvintele citate, „profesor de speranță” și „în ciuda a toate”, sintetizează misiunea pe care Monseniorul o îndeplinea cu fidelitate față de cei care recurgeau la el, aducându-le încurajare, precum și situația tot mai apăsătoare în care trăia din cauza prigoanei comuniste.

Cartea este o prezentare complexă, susținută de numeroase citate și documente, a vieții și activității Monseniorului Ghika. În partea introductivă sunt oferite date importante despre istoria familiei Ghika, istorie care începe la anul 1598 când se naște Gheorghe Ghika, „conform documentelor, cel dintâi cap al acestei stirpe” (p. 21). Așa cum se sintetizează în introducere, viața lui Vladimir Ghika s-a desfășurat sub pontificatul a cinci papi, într-o Biserică a cărei existență a fost marcată de cele două Războaie Mondiale; în România, a cunoscut domnia a patru regi, și succesiunea a trei regimuri politice; a fost contemporan cu cinci războaie. Dar cel mai mult a avut de

Recenzii

suferit din cauza sistemului comunist ateu, „a cărui prigoană a îndurat-o din plin” (p. 35). Tot în introducere este plasată și o prezentare exhaustivă a documentației care există despre Monseniorul Ghika, atât în limba franceză (scrierile au început să apară încă din 1954, anul morții lui Vladimir Ghika) cât și în limba română (după 1989). De asemenea, sunt menționate și principalele arhive în care s-au făcut cercetări de-a lungul timpului, unde s-au găsit documente referitoare la Monseniorul Ghika. Acestea li s-au adăugat și literatura istorică și cea memorialistică importantă în înțelegerea contextului în care a trăit Vladimir Ghika. Este dată și o listă a scrierilor lui Vladimir Ghika, care cuprinde articole pe teme teologice, dar și istorice, cărți de spiritualitate, un album cu gravuri (Vladimir Ghika era un foarte talentat desenator). Manuscrisele și scrisorile reprezintă alte două surse și toate acestea oferă „o mai bună înțelegere a ceea ce a reprezentat Mons. Ghika, nu numai în timpul apostolatului său în Occident, ci și pentru Biserica catolică din România” (p. 52). Această carte, așa cum se precizează în introducere, își propune „să detalieze [...] faptele din ultima perioadă a vieții, eroismul în fața prigoanei, iubirea manifestată în toate împrejurările, inclusiv în închisoare, moartea de martir pentru credință și pentru Biserică” (p. 53).

Cartea este structurată în cinci părți. În prima parte este descrisă copilăria și tinerețea, de la nașterea la Constantinopol, cu o insistență asupra condițiilor istorice ale vremii, până la perioada în care s-a stabilit la Roma pentru o primă ședere. În următoarea parte este analizată activitatea de laic a lui Vladimir Ghika de la convertirea sa în 1902 și până în anul 1923, înainte de hirotonire. Mai departe, accentul este pus pe activitatea ca preot desfășurată în Franța (la Paris, Auberive și Villejuif), până în anul 1939 când se întoarce definitiv în România. În continuare, este alocat un spațiu amplu prigoanei comuniste îndreptate împotriva Bisericii catolice, și felului în care Monseniorul Ghika și-a îndeplinit cu fidelitate activitatea pastorală și caritativă. Ultima parte tratează pe larg despre ultima

Recenzii

etapă a vieții Monseniorului Ghika, desfășurată de la arestare, la 18 noiembrie 1952, și până la moartea ca martir în închisoarea de la Jilava, la 16 mai 1954. Cartea conține la sfârșit un indice de nume, precum și mai multe ilustrații care oferă un important suport imagistic pentru viața bogată a lui Vladimir Ghika.

Volumul *Profesor de speranță* are meritul de a oferi o biografie cuprinzătoare a Monseniorului, înfățișând în ansamblu un portret complet al său, fiind oferite detalii importante despre viața sa, cu un accent deosebit pe ultima parte a vieții, cea petrecută în România, care a culminat cu martiriul din fidelitate față de Biserică și față de Suveranul Pontif, fidelitate arătată prin acțiunile întreprinse în favoarea păstrării comuniunii cu Sfântul Scaun (p. 452). Partea dedicată prigoanei comuniste și arestării, detenției și morții lui Vladimir Ghika a mai fost prezentată într-o formă restrânsă și diferită în volumul Horia Cosmovici, *Monseniorul. Amintiri și documente din viața Monseniorului Ghika în România*. În acest volum, prima parte reprezintă ediția a doua a cărții *Monseniorul* de Horia Cosmovici, iar partea doua este concentrată exclusiv pe ultimii ani din viața Monseniorului Ghika și poartă titlul *Anii de rezistență și închisoarea, 1948-1954* și este semnată de Emanuel Cosmovici. Sunt prezentate informații inedite și clarificatoare despre prigoana comunistă, despre încercarea de anihilare a ierarhiei catolice, despre motivele arestării Monseniorului Ghika, despre așa-zisul proces, despre condamnare, despre perioada din închisoare și despre moartea în faimă de sfințenie a lui Vladimir Ghika. Toate acestea sunt susținute de numeroase citate din diversele mărturii ale celor care l-au cunoscut pe Monseniorul Ghika (multe aparținând unor persoane care l-au întâlnit la proces sau în închisoare, printre care Marcel Petrișor, Florea Costache, Aurel Mitroi, Lucia Florei, Elisabeta Postolache-Kastel), precum și din documentația care a putut fi consultată în arhivele care au devenit accesibile nu cu foarte mult timp în urmă.

După anul 1989, au început să apară și în limba română cărți despre figura lui Vladimir Ghika, cum ar fi cartea părintelui Horia

Recenzii

Cosmovici, *Monseniorul: amintiri din viața lui Vladimir Ghika (perioada 1939-1954)*, cartea lui Ștefan Nicolae, *Monseniorul Ghika. Apostol și martir*, cartea Miei Frollo, *Însemnări despre Monseniorul Vladimir Ghika* și cartea lui Ștefan J. Fay, *Monseniorul Vladimir Ghika. Schiță de portret european*. S-au tradus între timp în limba română și cele mai importante biografii scrise în limba franceză (E. de Miribel, *O lumină în întuneric*; Y. Estienne, *O flacără în vitraliu*). Dar toți acești autori s-au folosit de sursele care puteau fi consultate la vremea respectivă, iar unii dintre ei, care chiar l-au cunoscut în mod direct, s-au limitat strict la amintirile personale legate de Monseniorul Ghika. Volumul *Profesor de speranță*, prin faptul că tratează în mod complex viața lui Vladimir Ghika, oferind un portret al său ca laic consacrat (în prima parte a tinereții) și ca preot în slujba intelectualilor, artiștilor, dar mai ales a celor săraci și bolnavi, reprezintă o scriere de referință și o importantă sursă pentru cunoașterea parcursului activității bogate desfășurate în principal în Franța și România – dar nu numai, pentru că Vladimir Ghika a călătorit mult – dar și pentru înțelegerea prigoanei comuniste îndreptate împotriva Bisericii Catolice așa cum s-a desfășurat ea la noi în țară, prigoană care a vizat reprezentanții ei, episcopi, preoți, persoane consacrate și laici. Informațiile despre ultima perioadă din viața Monseniorului, care include prigoana comunistă, arestarea, ancheta, detenția și moartea în închisoare, precum și cele despre suferința Bisericii în timpul comunismului au putut fi adunate relativ recent, după descoperirea arhivelor, când s-a permis accesul la o serie de documente noi, inedite, necunoscute. Vladimir Ghika a murit ca mărturisitor al credinței sale în Cristos și în Biserică și este un model de slujire cu fidelitate în vremuri de prigoană și este meritul acestei cărți de a-l înfățișa ca martir pentru Cristos și pentru Biserica Catolică din România.

Drd. Iulia COJOCARIU
Facultatea De Teologie Romano-Catolică

Noutăți editoriale

Am primit la redacție următoarele cărți:

1. Anca Mărtinaș, *Il principe mendicante per amore di Cristo*, Editura ARCB, București 2013, 48 p.

Această lucrare dedicată Monseniorului Vladimir Ghika a apărut în anul beatificării acestuia în limba italiană și în traducere în limbile română, franceză, engleză, germană, maghiară. Cartea prezintă o biografie succintă a lui Vladimir Ghika însoțită de numeroase fotografii care îi ilustrează viața.

2. Michele Zanzucchi, *Eu am totul. Cei 18 ani ai Chiarei Luce*, Editura ARCB, București 2013, 96 p.

Volumul prezintă biografia tinerei Chiara Badano din Mișcarea Focolarelor, declarată fericită la 25 septembrie 2010. Aceasta a știut să-i ofere lui Dumnezeu propria suferință din toată inima și cu zâmbetul pe buze.

3. *Biblia*, trad. Alois Bulai, Eduard Pătrașcu, Ed. Sapiientia, Iași 2013, 3118 p.

Volumul reprezintă prima traducere integrală în limba română a Bibliei realizată în cadrul Bisericii romano-catolice din România. Pe lângă textul sacru, mai cuprinde introduceri la fiecare carte în parte, note ample, referințe biblice, glosar, anexe.

Noutăți editoriale

4. Francisca Băltăceanu, Andrei Brezianu, Monica Broșteanu, Emanuel Cosmovici, Luc Verly, *Profesor de speranță*, Ed. ARCB, București 2013, 524 p. cu ilustrații.

Acest volum este o cuprinzătoare biografie a Monseniorului Vladimir Ghika care tratează în detaliu etapele vieții sale, cu un accent deosebit pe perioada din România (1939-1954), încheiată cu moartea de martir. Cartea are la bază numeroase documente și are la sfârșit un indice de nume și ilustrații care evidențiază diverse momente din viața sa.

5. Yvonne Estienne, *O flacără în vitraliu. Amintiri despre Monseniorul Ghika*, trad. Mihaela Voicu, note de Luc Verly și Emanuel Cosmovici, Ed. ARCB, București 2013, 320 p.

În această carte Yvonne Estienne oferă o mărturie despre Monseniorul Vladimir Ghika cu care a colaborat în perioada 1925-1939, conturând portretul celui care i-a fost îndrumător spiritual prin punctarea câtorva etape importante din viața acestuia din Franța (Auberive, Villejuif, Paris), și oferind detalii și despre corespondența personală cu Vladimir Ghika (destul de bogată), precum și o prezentare a scrierilor publicate.

6. Reinhard Marx, *Capitalul*, trad. Silvia Toma, Editura ARCB, București 2013, 351 p.

Autorul oferă o privire asupra relației dintre Biserică și economie, dintre Biserică și politică, asupra situației economice mondiale, accentuând provocările politice și sociale din vremea noastră, și insistând asupra doctrinei sociale a Bisericii în contextul politicii actuale.

Noutăți editoriale

7. Jason și Crystalina Evert, *Cum să-ți găsești sufletul pereche fără să-ți pierzi sufletul*, trad. Daniela Chiriță, Adela Porumbel, Editura ARCB, București 2013, 336 p.

Jason și Crystalina Evert oferă în această carte un ghid structurat sub forma a 21 de sfaturi adresate adolescentelor și femeilor mature celibatate care sunt în căutarea iubirii, îndemnându-le să nu se mulțumească cu puțin și să aibă curajul să țină la standardele lor morale.

8. Brett A. Brannen, *Spre mântuirea a mii de suflete*, trad. Liana Gehl, Editura ARCB, București 2013, 443 p.

O carte despre discernerea vocației la preoția diecezană, în care autorul pune accentul pe ceea ce presupune aceasta, și abordează inclusiv temerile, nedumeririle și speranțele pe care le poate provoca. Deși se adresează celor care își caută vocația, poate fi folositoare și celor care sunt responsabili cu promovarea vocațiilor, precum și directorilor spirituali.

9. Papa Francisc, *Corupție și păcat*, trad. Liana Gehl, Editura ARCB, București 2013, 48 p.

În această scriere papa Francisc face câteva reflecții pe tema corupției, operând o distincție între corupție și păcat și evidențiind faptul că pentru păcat există iertare, în schimb pentru corupție nu există iertare, dar aceasta trebuie vindecată.

Noutăți editoriale

10. Ioan Paul al II-lea, *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu. Răscumpărarea trupului și sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele din zilele de miercuri (1979-1984)*, trad. de Felician Tiba, Sapientia, Iași 2013, 622 p.

Acest volum conține 129 de cateheze ținute de Papa Ioan Paul al II-lea în zilele de miercuri între anii 1979-1984 cu privire la tema iubirii umane. Aceste cateheze organizate în tematici precum răscumpărarea inimii, învierea trupului, fecioria creștină, căsătoria creștină, iubire și fecunditate se constituie în reflecții cu privire la teologia trupului.

11. Sfântul Atanasiu de Alexandria, *Scrisorile pascale*, trad. Lucian Dîncă, Sapientia Iași 2013, 334 p.

Traducerea acestor scrisori pascale care acoperă perioada 329-372 este însoțită de un studiu introductiv despre Sărbătoarea pascală de la începuturile creștinismului, despre calculul datei Paștelui, despre semnificația Paștelui în gândirea Sf. Atanasiu, precum și de o anexă cu diverse tabele cronologice.

12. Atanasiu de Alexandria, *Împotriva păgânilor. Despre Întruparea Cuvântului*, trad. Lucian Dîncă, Sapientia, Iași 2013, 192 p.

Cele două tratate ale Sf. Atanasiu de Alexandria formează de fapt un întreg, existând între ele o unitate internă. Scrise probabil în perioada 335-337 sub formă de apologie a creștinismului pentru combaterea păgânismului și a idolatriei, aceste tratate cu conținut teologic și dogmatic au în centru cunoașterea lui Dumnezeu (cel dintâi) și misterul Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu (cel de-al doilea).

Noutăți editoriale

13. Lucian Dîncă, *Despre preoție în scrierile sfinților părinți ai Bisericii: Grigore din Nazianz și Ioan Gură de Aur*, Ed. Sapientia, Iași 2013, 412 p.

Volumul prezintă, după o introducere ce propune câteva linii de forță precum: Preotul în Vechiul Testament, Preotul în Noul Testament, Preoția în scrierile sfinților Grigore de Nazianz și Ioan Gură de Aur, câteva scrieri din operele celor doi Părinți ai Bisericii care fac referire la persoana preotului.

14. Wilhelm Dancă, *Și cred și gândesc. Viitorul unui dialog controversat*, Ed. ARCB, București 2013, 345 p.

Această carte, care are ca punct de sprijin enciclica Papei Ioan Paul al II-lea *Fides et ratio*, cuprinde mai multe eseuri grupate tematic în jurul dialogurilor dintre rațiune și credință, dintre credință și educație, dintre credință și religie.

15. Benedict al XVI-lea, *Nu m-am simțit niciodată singur. Ultimele discursuri ale Papei*, Ed. ARCB, București, Libreria Editrice Vaticana 2013, 77 p.

În acest volum sunt grupate catehezele, meditațiile de la *Angelus*, și discursurile Papei Benedict al XVI-lea pe care acesta le-a rostit în perioada cuprinsă între 11 februarie 2013, când a anunțat că se retrage de la Catedra Sfântului Petru, și până la 28 februarie 2013, când s-a instituit sediul vacant.

Noutăți editoriale

16. Joseph Ratzinger / Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret. Copilăria*, trad. Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Ed. ARCB, București 2013, 172 p.

Acest volum, al treilea apărut în ordine cronologică despre figura și mesajul lui Isus, este de fapt un fel de introducere la celelalte volume. În această carte, Papa Benedict al XVI-lea prezintă copilăria lui Isus așa cum se desprinde din relatările de la începutul evangheliilor după Matei și Luca, și caută un răspuns cu privire la întrebarea despre adevărul celor relatate, precum și la întrebarea despre importanța pe care o au acestea pentru viața fiecăruia.

17. Teofila Macarie, *Știu în cine am crezut*, Ed. ARCB, București 2013, 158 p.

Acesta este un volum de versuri scrise în două etape ale vieții autoarei, care este călugăriță într-o mănăstire de clauzură din Italia: o parte din poezii au fost scrise în perioada 2007-2008, iar cealaltă în anul 2012.

18. Asociația familiilor catolice „Vladimir Ghika”, *12 întrebări pe care trebuie să ni le punem înainte de a-i lăsa pe copii să se uite la televizor*, Ed. ARCB, București 2013, 23 p.

Această broșură din colecția „Problemele familiei” este un mic ghid adresat părinților în încercarea de a-i face să conștientizeze care sunt potențialele pericole ale utilizării televizorului. Structurată sub forma a 12 întrebări la care dă răspuns, cartea este însoțită de ilustrații realizate de mai mulți copii.

Noutăți editoriale

19. Florina-Aida Bătrînu, „Rugați-vă toți pentru mine...”
Monseniorul Vladimir Ghika și martiriul său, Ed. ARCB, București
2013, 351 p.

O carte dedicată descrierii vieții și martiriului lui Vladimir Ghika, organizată în două părți, care are în centrul ei un amplu comentariu al scrisorilor trimise de Monseniorul fratelui său aflat în exil, în perioada 1948-1952.

Cronică

Anul universitar 2012-2013; octombrie-decembrie 2013

În anul universitar 2012-2013 s-a desfășurat seria de conferințe „Rațiunile credinței”. În fiecare lună, din octombrie 2012 până în iunie 2013 tema credinței a fost tratată din diferite perspective de câte doi conferențieri. Programul conferințelor a fost următorul: 25 octombrie 2012, Abordări antropologice (Prof. univ. dr. Daniel Barbu, *Secularizare, separare, subsidiaritate: transformările proiectului european*; Pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă, *Omul european în fața lui Cristos*); 22 noiembrie 2012, Abordări științifice (Prof. univ. dr. Andrei Marga, *Credința și știința: conflict sau complementaritate?*; Dr. Robert Lazus, *Cardinalii și evoluționismul. Știință versus teologie în contextul culturii contemporane*); 13 decembrie 2012, Abordări biblice (Pr. lect. univ. dr. Tarciziu-Hristofor Șerban, *Credința ucenicilor lui Isus*; Prof. dr. Francisca Băltăceanu, *Pe urmele credinței lui Avraam*); 24 ianuarie 2013, Abordări dogmatice (Pr. conf. univ. dr. Liviu Jitianu, *Reducția antropologică: fundătura teologiei?*; Conf. dr. Wilhelm Tauwinkl, *Dogma Bisericii ca izvor al vieții de credință în teologia lui L. Scheffczyk*); 28 februarie 2013, Abordări morale (Î.P.S. Acad. prof. dr. Ioan Robu, *Credința ca izvor de alegeri morale*; Dr. Gabriela Blebea Nicolae, „*Așa îmi spune mie conștiința*“ sau *Despre conștiință ca ghid moral*); 21 martie 2013, Abordări spirituale (C.S.I. dr. Violeta Barbu, *Cred în riscul infinit al lui Dumnezeu. Maurice Zundel și spiritualitatea uimirii*; Pr. Marius Taloș SJ, *Filosofia ca exercițiu spiritual în mistica neoplatonică și, respectiv, patristică: cazul Sfântului Grigore din Nyssa*); 25 aprilie 2013, Martori ai credinței (P.S. Mihai Frățilă, *Martori ai credinței din Biserica Greco-Catolică în România*; Pr. Francisc Ungureanu, *Monseniorul Ghika în drum spre beatificare*); 30 mai 2013, Abordări artistice (Tina Savoy, *Raționalitatea credinței și buna guvernare: Frescele Palatului Primăriei din Siena*; C.P.I. dr. Tereza Sinigalia, *Actul de ctitorire — mărturie de credință. Despre arta*

Cronică

medievală din Moldova); 27 iunie 2013, Abordări literare (Prof. univ. dr. Mihaela Voicu, *Drumul spre credință al unui erou exemplar și limitele lui. Cavalerul Lancelot în „La Queste del Saint Graal“*; Dr. Roxana Sorescu, *Cei chemați și cei în căutare — alături pe aceeași cale. Semnele lor literare*);

Pe 10 decembrie 2012 a avut loc evenimentul *In memoriam Anton Durcovici (1888-1951)*. Acesta a cuprins mai întâi celebrarea unei liturghii în catedrala Sf. Iosif în cadrul căreia a fost evocată personalitatea episcopului Anton Durcovici, urmată apoi de un moment muzical și de retrasarea itinerarului pastoral al episcopului Durcovici în Arhiepiscopia de București prin lectura unor fragmente din declarațiile date în cadrul anchetelor de la Securitate din perioada arestării.

La 7 martie 2013 s-a ținut masa rotundă *Ce fel de Papă pentru ce fel de Biserică. Renunțarea Papei Benedict. Scaun vacant. Conclav. Alegerea Papei*, la care au participat: Prof. univ. dr. Francisca Băltăceanu, Tatiana Niculescu Bran, Pr. dr. Eduard Giurgi, Pr. dr. Michel Kubler.

Pe 10 aprilie 2013 s-a desfășurat sesiunea de comunicări științifice ale studenților care a avut ca temă *Credința în fața indiferenței religioase*.

O altă masă rotundă cu tema *Credința în epoca secularizării* a avut loc pe 28 iunie 2013. Participanți au fost: Prof. univ. dr. Ioan Robu, Acad. Alexandru Surdu, Prof. univ. dr. Daniel Barbu, C.S.I dr. Violeta Barbu, Conf. dr. Wilhelm Tauwinkl, Dr. Gabriela Blebea Nicolae.

În anul universitar 2013-2014 se desfășoară o nouă serie de conferințe care au ca tematică „Rațiunile speranței”. Programul conferințelor în perioada octombrie-decembrie 2013 a fost următorul: 31 octombrie 2013, Micaela Ghițescu, *Ieșirea la liman* și Claudia-Florentina Dobre, *Lumina speranței din bezna comunistă*; 28 noiembrie 2013: Prof. univ. dr. Francisca Băltăceanu, *Fericitul Vladimir Ghika, profesor de speranță* și Emanuel Cosmovici, *Un*

Cronică

martor privilegiat din Jilava: profesorul Florea Costache; 12 decembrie 2013, Prof. dr. Herman Teule, Provocările creștinilor din Orientul Mijlociu. Motive de speranță.

În perioada 22-23 noiembrie 2013 a avut loc conferința internațională *Credința în epoca secularizării*. Sesiunile la care au participat cercetători din țară (București, Iași, Constanța, Cluj-Napoca, Oradea, Timișoara, Bacău, Blaj) și din străinătate (Italia, Spania, Franța, Egipt) au avut următoarele tematici: *Proiectul Taylor / Casanova / McLean – Disjunctions between Church and People; Teologia politică și dialogul dintre Stat și Biserică; Credința și regimurile politice recente; Metafizica și fenomenologia religiilor; Filosofia și istoria religiilor; Teologie fundamentală și teologie antropologică; Filosofia culturii și dialogul intercultural; Teologia politică și dialogul dintre Stat și Biserică; Credința și dialogul intercultural; Credința și regimurile politice recente.*

Chronicle

The academic year 2012-2013; October-December 2013

During the academic year 2012-2013, a series of conferences was held under the title *The Reasons of Faith*. Each month, from October 2012 until June 2013, the theme of faith was debated from various perspectives, each time by two lecturers. The programme of the conferences was the following: October 25th, 2012, Anthropological Approaches (Prof. Daniel Barbu PhD, *Secularisation, Separation, Subsidiarity: The Transformations of the European Project*; Rev. Prof. Wilhelm Dancă PhD, *The European Man in Front of Christ*); November 22nd, 2012, Scientific Approaches (Prof. Andrei Marga PhD, *Faith and Science: Conflict or Complementarity?*; Robert Lazu PhD, *The Cardinals and the Evolutionism. Science versus Theology in the Context of Contemporary Culture*); December 13th, 2012, Biblical Approaches (Rev. Assist. Prof. Tarciziu-Hristofor Șerban PhD, *The Faith of Jesus' Disciples*; Prof. Francisca Băltăceanu PhD, *Following in the Footsteps of Abraham*); January 24th, 2013, Dogmatic Approaches (Rev. Assoc. Prof. Liviu Jitianu PhD, *The Anthropological Reduction: The Deadend of Theology?*; Assoc. Prof. Wilhelm Tauwinkl PhD, *The Church Dogma as the Origin of Faith in L. Scheffczyk's Theology*); February 28th, 2013, Moral Approaches (Most Revd. Acad. Prof. Ioan Robu PhD, *Faith as the Source of Moral Choices*; Gabriela Blebea-Nicolae PhD, *This Is What My Conscience Tells My or On Conscience as a Moral Guide*); March 21st, 2013, Spiritual Approaches (Violeta Barbu PhD, Senior Research Fellow, *I Believe in the Infinite Risk of God. Maurice Zundel and the Spirituality of Astonishment*; Rev. Marius Taloș, SJ, *Philosophy as Spiritual Exercise in the Neo-Platonic and, Respectively, Patristic Mysticism: The Case of St. Gregory of Nyssa*); April 25th, 2013, Witnesses of Faith (Rt Revd Mihai Frățilă, *Witnesses of Faith from the Greek-Catholic Church in Romania*;

Chronicle

Rev. Francisc Ungureanu, *Msgr. Ghika on the Way towards Beatification*); May 30th, 2013, Artistic Approaches (Tina Savoy, *The Rationality of Faith and the Good Governing: The Frescos in the Palace of the City Hall in Sienna*; Tereza Sinigalia PhD, Senior Research Fellow, *The Act of Founding – Witness of Faith. On the Medieval Art in Moldavia*); June 27th, 2013, Literary Approaches (Prof. Mihaela Voicu PhD, *The Road Towards Faith of an Exemplary Hero and His Limitations. Knight Lancelot in La Queste del Saint Graal*; Ph.D. Roxana Sorescu, *The Called and the Seeking – Together on the Same Way. Their Literary Signs*).

On December 10th, 2012, there took place the event *In Memoriam Anton Durcovici (1888-1951)*. It opened with the celebration of the Holy Mass in St. Joseph's Cathedral, during which the personality of Bishop Anton Durcovici was evoked, followed afterwards by a concert and the recollection of the pastoral itinerary of Bishop Durcovici within the Archdiocese of Bucharest through the reading of some excerpts taken from various declarations given on the occasion of the inquiries made by the Security during the period of his arrest.

On March 17th, 2013, a round table was organised under the title *What Kind of Pope for What Kind of Church? The Renunciation of Pope Benedict. Vacant See. Conclave. The Pope's Election*, with the following participants: Prof. Francisca Băltăceanu PhD, Tatiana Niculescu Bran, Rev. Eduard Giurgi PhD, Rev. Michel Kubler PhD.

On April 10th, 2013, there took place the session of the students' scientific papers on the theme *Faith in Front of the Religious Indifference*.

A second round table was organised on June 28th, 2013, having the title *Faith in the Age of Secularisation*. There participated the Most Revd Prof. Acad. Ioan Robu PhD, Acad. Alexandru Surdu, Prof. Daniel Barbu PhD, Violeta Barbu PhD, Senior Research Fellow, Assoc. Prof. Wilhelm Tauwinkl PhD, Gabriela Blebea Nicolae PhD.

Chronicle

A new series of conferences is organised during the academic year 2013-2014 with the title *The Reasons of Hope*. From October to December, the programme of the conferences was the following: October 31st, 2013, Micaela Ghițescu, *Reaching the Shore*, and Claudia-Florentia Dobre, *The Light of Hope in the Darkness of Communism*; November 28th, 2013, Prof. Francisca Băltăceanu PhD, *Blessed Vladimir Ghika, Teacher of Faith*, Emanuel Cosmovici, *A Privileged Witness from Jilava: Professor Florea Costache*, December 12th, 2013, Prof. Herman Teule PhD, *The Challenges of the Christians in the Middle East. Reasons for Hope*.

The international conference *Faith in the Age of Secularisation* took place on November 22nd-23rd, 2013. The sessions, to which researchers from our country (București, Iași, Constanța, Cluj-Napoca, Oradea, Timișoara, Bacău, Blaj) and from abroad (Italy, Spain, France, Egypt) took part, had the following themes: *The Taylor / Casanova / McLean Project – Disjunctions between Church and People*; *Political Theology and the Dialogue between State and Church*; *Faith and Recent Political Regimes*; *Metaphysics and the Phenomenology of Religions*; *The Philosophy and History of Religions*; *Fundamental Theology and Anthropological Theology*; *The Philosophy of Culture and The Inter-cultural Dialogue*; *Faith and the Inter-cultural Dialogue*.

