

fOLIA
THEOLOGICA
ET CANONICA

2018

■ VII (29/21)

FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

MODERATOR:

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

EDITORIAL BOARD OF THE THEOLOGICAL SECTION:

György FODOR (Budapest)
Mihály KRÁNITZ (Budapest)
Huba RÓZSA (Budapest)
✠ Gerhard Ludwig Card. MÜLLER (Città del Vaticano)
Helmuth PREE (München)
Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Wien)

ADVISORY BOARD OF THE THEOLOGICAL SECTION:

András FEJÉRDY
László GÁJER
Imre KOCSIS
Géza KUMINETZ
Mihály LAURINYEZ
László PERENDY
Attila PUSKÁS
Krisztián VINCZE

EDITORIAL BOARD OF THE CANON LAW SECTION:

✠ Antonio María Card. ROUCO VARELA (Madrid)
✠ Péter Card. ERDŐ (Esztergom-Budapest)
✠ Zenon Card. GROCHOLEWSKI (Città del Vaticano)
✠ Juan Ignacio ARRIETA (Roma)
Winfried AYMANS (München)
Bruno ESPOSITO (Roma)
Giorgio FELICIANI (Milano)
Peter LANDAU (München)
Adolfo LONGHITANO (Catania)
Kenneth PENNINGTON (Washington, D.C.)
Helmuth PREE (München)
Peter SZABÓ (Budapest)
Spyridon TROIANOS (Athens)

ADVISORY BOARD OF THE CANON LAW SECTION:

Orazio CONDORELLI (Catania)
Pablo GEFAELL (Roma)
Elmar GÜTHOFF (München)
Katalin HÁRSFAI (Budapest)
Astrid KAPTIJN (Paris)
Géza KUMINETZ (Budapest)
Natale LODA (Roma)
Lorenzo LORUSSO (Bari)
✠ Cyril VASIL' (Roma)
Jose Miguel VIEJO-XIMÉNEZ (Las Palmas)

FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

2018

■ VII (29/21)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Publishing House, Budapest

TABLE OF CONTENTS

LECTIO MAGISTRALIS

S.E.R. FRANS DANEELS, O.Praem., <i>Several competences, but one sole dicastery: the supreme tribunal of the Apostolic Signatura</i>	9
---	---

SACRA THEOLOGIA

ANDRÉ-MARIE JERUMANIS, <i>Il cristiano nel tempo. L'Essere-cristiano come missione nel mondo</i>	23
ZOLTÁN KOVÁCS, <i>Le caratteristiche dell'Espiazione nella vita di fede in Ungheria</i>	37
MIHÁLY KRÁNITZ, <i>Der Gottesglaube verbindet einander. Die Entwicklung des Christlich-Muslimischen Dialogs (Der historische besuch von Papst Franziskus in Abu Dabi)</i>	51
GÉZA KUMINETZ, <i>Der Priester in der Anziehung von Christus</i>	59
ATTILA PUSKÁS, <i>Der Dialog von Philosophie und Theologie in Hans Urs von Balthasars Denken</i>	81
HERMANN STINGLHAMMER, <i>Dialogische Freiheit als weg zum verstehen der Theo-Dramatik</i>	101
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Note sulle decisioni dei Concili di Toledo dei secoli VI–VIII nella disciplina ecclesiastica della «Hispania»</i>	113
IZSÁK TÖRÖK, <i>Come aiutare nella confessione con l'empowerment e con l'intelligenza emozionale</i>	123

IUS CANONICUM

PÉTER ERDŐ, <i>La perdita dello stato clericale secondo la disciplina ecclesiastica fino al V secolo</i>	149
BRUNO ESPOSITO, O.P., <i>La nuova costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche e le annesse norme applicative</i>	161
MICHAEL NOBEL, <i>Canon Law – History and notion – and the concept of synodality (I)</i>	211
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>The “Edict of Milan” – it’s composition and original meaning</i>	235

TWENTIETH INTERNATIONAL CANON LAW CONFERENCE

«Idoneità al sacerdozio ed abilità agli uffici ecclesiastici

– sulla base di prospettiva storica»

12th February 2018

ANTONIO VIANA, <i>Significato dell'ideoneità per l'Ufficio Ecclesiastico secondo il Diritto Canonico</i>	249
NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, <i>L'ideoneità per ricevere l'ordinazione sacerdotale alla veglia del concilio Vaticano II</i>	273
JOAQUÍN SEDANO, <i>L'ideoneità al presbiterato nel Decreto di Graziano</i>	289
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Idoneity for priesthood in the early canonical discipline (an overview based on the first centuries)</i>	301

RECENSIONS

ERRÁZURIZ M., C. J., <i>Corso fondamentale sur Diritto canonico nella Chiesa</i>	317
ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – BRUGNOTTO, G. – PAOLINI, S. (a cura di), <i>Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina</i>	329
DE PRADA GARCÍA, L., <i>La caridad conyugal, una amistad que construye una vida</i>	331
ERDŐ, P., <i>Az ókori egyházfegyelem emlékei, I–IV. század</i>	334

NOTITIAE	337
--------------------	-----

SERIES ET PERIODICA

CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA COMMUTATA	339
--	-----

IN MEMORIAM
S.EM.A R.MA CARD. VELASIO DE PAOLIS
(September 9th 2017)

LECTIO MAGISTRALIS

S.E.R. Frans DANEELS, O.Praem.

**SEVERAL COMPETENCES, BUT ONE SOLE DICASTERY:
THE SUPREME TRIBUNAL OF THE APOSTOLIC SIGNATURA***

INTRODUCTION; I. THREE FIELDS OF COMPETENCE, A DUAL TASK, ONE DICASTERY, 1. *A brief historical overview*, 2. *A dual task and three fields of competence*, 3. *The organization of the Apostolic Signatura as one body*; II. THE SINGLE COMPETENCES ACCORDING TO THE *LEX PROPRIA*, 1. *Judicial causes (art. 33 LP)*, 2. *Contentious-administrative causes (art. 34 LP)*, a. Introduction, b. The subject-matter of the recourse, c. Violation of the law, d. One last remark on contentious-administrative litigation, 3. *The administrative function*, a. Introduction, b. Vigilance in strict sense, c. Other administrative competences, d. Declaration of nullity of marriage, e. One last remark about the administrative function; CONCLUSION

INTRODUCTION

It has been said that the Apostolic Signatura combines, to put things very simply, the functions which in civil law systems belong to three different bodies, namely, the Court of Cassation, the Council of State and the Ministry or Department of Justice. Hence the question: is it not an anomaly that so diverse competences are given in the Church to only one body, one Dicastery, the Apostolic Signatura?

To answer this question, I shall explain first in a general and simplified manner the threefold competence of the Apostolic Signatura, its dual task and its organization as one body. Next, I will present, taking into account artt. 33-35 of the *Lex propria* (LP) of the Apostolic Signatura¹, its single competences. Finally, I will present briefly my conclusion.

* This presentation was given as “Lectio Magistralis” by Archbishop Frans Daneels, O.Praem., Secretary Emeritus and Judge of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura on the solemn academic occasion, when he has been decorated with the *Doctor honoris causa* title in the name of the Pázmány Péter Catholic University (Budapest, October 16th 2017).

¹ The *Lex propria* was promulgated by Benedict XVI with the motu proprio *Antiqua ordinatione* (21 iun. 2008): AAS 100 (2008) 514–538. An English translation, prepared by Prof. William L. Daniel, is published in *The Jurist* 75 (2015) 623–657.

I. THREE FIELDS OF COMPETENCE, A DUAL TASK, ONE DICASTERY

1. *A brief historical overview*

The name of *Signatura* probably stems from the fact that in the fifteenth century Pope Eugene IV could not sign everything and asked his referendaries to do it themselves on his behalf for his answer to certain petitions, regarding precisely the administration of justice, that some grace be granted or that some (procedural) right be respected. Soon there were two *Signaturae*: the *Signatura Gratiae* and the *Signatura Iustitiae*. First the *Signatura Gratiae* and in 1870 also the *Signatura Iustitiae* ceased to operate. But in 1908, Pope Pius X reconstituted a single Apostolic *Signatura* as a Supreme Tribunal, by the Apostolic Constitution *Sapienti consilio* and the *Lex propria Sacrae Romanae Rotae and Signaturae Apostolicae*². Although some minor competences were afterwards added, until 1967 the work of the *Signatura* concerned almost exclusively the judges of the Roman Rota and their decisions. However, soon after the Second Vatican Council, new and important competences were given to the Apostolic *Signatura*. Indeed, on August 15, 1967, Paul VI promulgated the Apostolic Constitution *Regimini Ecclesiae universae*³, which, while confirming the usual role of the *Signatura*, extended in a significant way its competences. On the one hand, it entrusted the *Signatura* with vigilance over the administration of justice in the tribunals of the whole Catholic Church, and this also for the causes of nullity of marriage (for which the competence had belonged previously to the Congregation competent for the discipline of the Sacraments). On the other hand, it created a *sectio altera* at the *Signatura* for resolving conflicts between private persons and the organs of the ecclesiastical administration. Thus, not only was vigilance over the correct administration of justice in the Church given to the *Signatura*, but it became also an administrative tribunal. For the first time, such a tribunal was established in the Church, guaranteeing the fundamental rights of the faithful before the exercise of the administrative power of the Church. These new competences given to the Apostolic *Signatura* by Pope Paul VI, were confirmed by Pope John Paul II, first by can. 1445 of the Code of Canon Law of 1983 and then artt. 121–125 of the Apostolic Constitution *Pastor bonus*⁴ of 28 June 1988, both making a clear distinction between the three main fields of competence of the Apostolic *Signatura*. But *Pastor bonus* added, in relation to contentious-administrative cases, the possibility of claiming compensation for the damage occasioned by the illegitimate act. Finally, on 21 June 2008, Pope Benedict XVI replaced the obsolete provisional *Normae*

² AAS 1 (1909) 15 and 29–35.

³ AAS 59 (1967) 885–928.

⁴ AAS 80 (1988) 841–934.

*Speciales*⁵ by the *Lex propria* [LP] of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura.

2. A dual task and three fields of competence

Article 32 LP states: “In addition to the function of Supreme Tribunal, which it exercises, the Dicastery sees that justice is properly administered in the Church”. Already, art. 121 of *Pastor bonus* had stated that the Apostolic Signatura acts as the Supreme Tribunal and, in addition, sees to the proper administration of justice in the Church, that is, in its tribunals. According to *Pastor bonus* and also according to the *Lex propria*, it exercises thus a double task: one of a purely judicial nature and another of an administrative nature. The Apostolic Signatura is a real tribunal, whose decisions are judicial decisions, for both the judicial and the contentious-administrative causes. For its administrative function, the Apostolic Signatura sticks to the tasks assigned to it by the law. It therefore has three fields of competence, two judicial and one administrative, suggesting that it is a body which is somewhat analogous, in the civil order, to a Court of Cassation, a Council of State and a Ministry of Justice.

3. The organization of the Apostolic Signatura as one body

The Apostolic Signatura is first of all a college of judges, that is to say, a group of Cardinals and Bishops, appointed by the Sovereign Pontiff, although to the college there could be added – so far in theory – non-bishop clerics, provided that they are competent. In general, this college judges by panels of five judges. It is, however, also the responsibility of said Fathers of the Apostolic Signatura “together with the Secretary to examine and approve the text of a general executive decree or an instruction prepared in the Congresso, and also to treat general questions pertaining to the correct administration of justice” (art. 112 LP).

Central and necessary in the functioning of the Apostolic Signatura is the *Congresso*, which is a sort of advisory body for the Cardinal Prefect. Indeed, after hearing all the major officials present, the Cardinal Prefect alone decides in the *Congresso*. All the major questions of whatsoever kind that reach the Apostolic Signatura pass in one or another way through the *Congresso*. As to the functions in particular, it is clear that the Prefect, the Secretary and the Promoter of Justice form the linchpin of the Tribunal. The latter official is assisted by two substitutes, while the Defender of the Bond often acts as deputed Promoter of Justice, in cases in which he has not to defend the bond. By the way,

⁵ Given on 23 March 1968 *ad experimentum* for three years, but afterwards several times extended.

I note the Secretary's right, as judge of instruction, to reject a recourse *in limine* for lack of presuppositions, including the need for some *fumus boni iuris*, but in this case the right to trial remains, since the recurrent party may make recourse to the Prefect, and then the judicial process begins. There are also a very small number of other well-prepared internal collaborators, with whom the Signatura tries to cover the main languages.

II. THE SINGLE COMPETENCES ACCORDING TO THE *LEX PROPRIA*

1. *Judicial causes (art. 33 LP)*

These judicial causes concern complaints of nullity against definitive decisions of the Roman Rota, requests for total reinstatement against decisions of the Roman Rota, recourses against the refusal of a new examination of a cause by the Roman Rota in cases concerning the status of persons, exceptions of suspicion against the judges of the Roman Rota, causes against these judges for acts performed in the exercise of their function, conflicts of competence either between the Roman Rota and another tribunal or between local tribunals which are not subject to the same local appeal tribunal in the Latin Church. The Apostolic Signatura, with the exception of a possible conflict of competence between local tribunals, therefore acts in these cases as supreme tribunal only in regard to the Roman Rota. It must be emphasized that, with the exception of the causes against the judges of the Roman Rota, the possible new judgment on the merits of the case remains with that tribunal, and not with the Apostolic Signatura. Regarding the conflicts of competence, likewise, the Signatura determines which of the conflicting tribunals is competent to judge on the merits of the case. Causes against judges of the Roman Rota are heard by the Signatura itself in order to guarantee the legitimacy of its proceedings. Almost every year there are some judicial causes, but exceptions of suspicion or causes against the judges of the Roman Rota as well as conflicts of competence between tribunals are extremely rare. It remains to be said that judicial cases before the Apostolic Signatura, although rather few, require a high degree of specialization in canonical procedural law. I note, finally, in parentheses that the Tribunal of the Congregation for the Doctrine of the Faith is a special tribunal and that the Apostolic Signatura is incompetent with regard to it.

2. Contentious-administrative causes (art. 34 LP)

a. Introduction

The Apostolic Signatura, which is in practice the sole administrative tribunal of the Catholic Church⁶, examines first of all contentious-administrative recourses, together with, in some cases, claims for compensation for damages caused by the illegitimate act. It could also adjudicate other administrative controversies which may be deferred to it by the Roman Pontiff or by Dicasteries of the Roman Curia, as well as conflicts of competence between Dicasteries. In the almost thirty years of my daily work in the Apostolic Signatura, there was, as far as I remember, not even one such administrative controversy deferred by the Roman Pontiff or a Dicastery to the Signatura for adjudication. In conflicts of competence between Dicasteries, the judgement concerns only the question which Dicastery is competent to handle the matter under conflict.

Hence, I will only talk about contentious-administrative recourses. The *Lex propria* (art. 34, § 1) establishes in this respect that the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura shall examine recourses lodged within the peremptory period of sixty useful days against singular administrative acts issued by the Dicasteries of the Roman Curia or approved by them, whenever it is contended that the challenged act violated some law whatsoever with regard to the substance of the decision (*in decernendo*) or in the procedure used (*in procedendo*). The LP also stipulates that in these cases, in addition to the judgment of illegitimacy, the Apostolic Signatura may also make a judgment about the reparation of damages occasioned by the unlawful act, if the recurrent requests it. Such a question would therefore be subordinate to the principal one.

b. The subject-matter of the recourse

Recourse must be made against one or more singular administrative acts, that is, acts arising from the exercise of administrative or executive power in the Church (for example, by a diocesan bishop). Thus, it can not concern an act of judicial power (such as a tribunal decision) or an act of legislative power (such as a diocesan law) nor a general administrative act (such as a general decree of a diocesan bishop on the preparation of marriage). Singular administrative acts must also have been issued or at least have been approved by a Dicastery (Congregation or other body) of the Roman Curia. Obviously, recourse to the Apostolic Signatura cannot be made against a decision of the Sovereign Pontiff (can 1404) or against an act which he has approved *in forma specifica* (can. 1405, § 2). It should also be noted that, by the will of the Sovereign Pontiff, recourse to the Apostolic Signatura is absolutely impossible against the adminis-

⁶ There are in Germany administrative tribunals, however with a restricted competence only for some specific labor questions.

trative decisions of the Congregation for the Doctrine of the Faith in relation to the *delicta graviora*⁷.

So recourse to the Apostolic Signatura cannot be made directly, for example, against an administrative act of a diocesan Bishop. Recourse must first be made to the competent Dicastery of the Roman Curia (competence being determined by the matter of the decision). If the Dicastery confirms the decision of the Bishop, then recourse may be lodged against the approved act before the Apostolic Signatura. If the Dicastery takes another decision, the recourse can only be presented to the Apostolic Signatura against this decision by any party who feels aggrieved by the new decision (such as by the Diocesan Bishop whose decision was modified, or by the original recurrent who is not satisfied with the decision). In particular, if the Dicastery decides to reject the recourse because it has been presented after the legal deadline, or because the person who presented it had no legal standing, the recourse to the Apostolic Signatura can concern only this decision and not the original decision.

c. Violation of the law

The recourse must also concern a violation of the law. This element is sufficiently clear as regards the alleged violations of the procedural law (*in procedendo*): either the lower authority or the Dicastery followed the canonical rules of procedure, or this was not the case. However, if the Apostolic Signatura decides that there is proof that there has been a violation of the law in this sense, it is possible that the lower authority or the Dicastery can renew its decision, this time respecting correctly the procedure. For this reason, those who file a contentious-administrative recourse must know that, if their complaint concerns only an alleged violation of the law *in procedendo*, the end result could be that nothing would change except that it would have taken more time to reach the same conclusion.

The question of an alleged violation of the law with respect to the substance of a decision (*in decernendo*) is more difficult. It is not enough for a person to disagree with the decision in question, even for reasons that seem reasonable. While a Dicastery can give judgment according to the opportunity, wisdom, prudence, etc., of the administrative act in question, and has the power not only to confirm it or to declare it void, but also to amend it (can. 1739), the Apostolic Signatura is competent only to decide whether or not the law has been violated. Thus, for many administrative decisions, canon law has no particular requirements as to the reasons for making these decisions. For these, a just reason suf-

⁷ C. PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus delictis*: AAS 102 (2010) 419–434, art. 27. Already in the *Agendi ratio in doctrinarum examine* of the same Dicastery of 29 June 1997, according to its final provision, recourse to the Apostolic Signatura against the penal sanctions, of which in artt. 28–29, was excluded by Pope John Paul II (AAS 89 [1997] 830–835).

fices. In the absence of particular requirements, the discretionary power of ecclesiastical authority is very broad. It will therefore be extremely difficult to demonstrate that, in this sense, it has violated the law. This would be the case, for example, with decisions on substantial changes to a parish (regrouping, division, suppression, modification of territory, etc.). If canon law requires specific reasons for a particular type of decision (for example, cann. 1740-1741, concerning the dismissal of a parish priest), and it can be proved that these requirements have not been observed, a violation of the law *in decernendo* could be alleged.

d. One last remark on contentious-administrative litigation

Almost all contentious-administrative proceedings refer to singular administrative acts which were issued by lower authorities and were confirmed by a Dicastery of the Roman Curia. Some examples would be the dismissal or excommunication of members of institutes of consecrated life, the removal or transfer of a parish priest and in many cases the suppression of a parish and the reduction of a church to profane use. From the examination of the causes, it can be concluded that the Dicasteries of the Roman Curia try to examine very seriously the hierarchical recourses in order to prevent a contentious-administrative recourse from being made before the Apostolic Signatura. Its existence as an administrative tribunal is therefore a guarantee for the protection of the rights of the faithful. Indeed, one cannot speak of the Church as a community of love, if one does not observe the minimal requirements of love, that is, justice.

3. The administrative function

a. Introduction

The competence to provide for proper administration of justice in the tribunals of the Church belongs to the Apostolic Signatura, according to *Pastor bonus* (art. 121) and the *Lex propria* (artt. 32 and 35). Indeed, the activity of the Signatura in this field is not only to guard against possible abuses, but to promote the good administration of justice. Therefore, vigilance also has a positive sense of promotion. The Apostolic Signatura, however, must respect the role proper to the tribunals of the Church; it must act as an administrative body and cannot act in their place. In any case, the Apostolic Signatura does not fulfil this duty with the intention of centralizing the work but rather proposing fraternal help to the tribunals so that they can offer a service to the salvation of souls through an appropriate administration of justice.⁸

⁸ SUPREME TRIBUNAL OF THE APOSTOLIC SIGNATURA, Circular Letter on the State and Activity of Tribunals *Inter munera* (30 iul. 2016): AAS 108 (2016) 948–953, esp. n. I. 948–949.

A non-exhaustive list of the several competences which belong to this third main field of competences is given in art. 35 LP, but Title V of the *Lex propria* (artt. 106–121)⁹, on the administrative procedure, restates in a slightly different way the points listed in art. 35: vigilance over the proper administration of justice, disciplinary sanctions, hierarchical recourses, commissions and other re-scripts, declaration of nullity of marriage, and decrees required by some concordats in order to obtain civil effects for the decisions of ecclesiastical tribunals.

b. Vigilance in strict sense

Vigilance in the strict sense is exercised chiefly by the examination of the annual reports and the examination of denunciations and complaints.

1. Annual reports: The newly revised annual reports (art. 110, § 1 LP), to be sent every year in January, are submitted, sometimes after a reminder, by more than one thousand operational tribunals. They specifically include information on the composition of the tribunals and their activities in relation to matrimonial causes. Sometimes it is enough to simply thank the interested tribunals for the report received, but often timely advice or observations are presented. Reports are usually sent by Judicial Vicars, but the answers are addressed directly to the Bishop Moderator, who has the primary responsibility of overseeing his own tribunal.

2. Review of denunciations: Denunciations and complaints are addressed to the Apostolic Signatura by parties complaining about the manner in which a tribunal proceeds, because, for example, the right of defence or several procedural standards have been violated. In such cases, information is requested first from the tribunal. If a complaint of a party is founded, he or she will be informed of the possibility of vindicating his or her right to obtain a just decision using the remedies provided by procedural law. However, there may sometimes be a stronger response. In practice, these are mainly precepts given to the tribunals to observe in the future the correct jurisprudence, the transfer of a case to another tribunal, the suspension of the execution of a judicial decision. The necessary presupposition is that serious irregularities have been discovered. On the other hand, where there is no complaint from a party to the dispute, the constant concern of the Apostolic Signatura with regard to abuses against the proper administration of justice is not to disturb the good faith of the parties but to provide the Bishop Moderator of the Tribunal with timely observations and directions, so that the tribunal in question may in the future judge its causes properly. In effect, if something is not working in a tribunal, the Signatura will make every

⁹ See DANEELS, F., *La vigilanza sui Tribunali: introduzione al titolo V della Lex propria*, in *La Lex propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Città del Vaticano 2010. 199–212. DANEELS, F., *La prassi della vigilanza sui Tribunali in senso stretto*, in *La Lex propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, 239–250.

effort to inform the respective Bishop Moderator. The effectiveness of its interventions, however, depends to a large extent on the active collaboration of the Bishop Moderators of the tribunals and, in the interdiocesan tribunals, of all the Bishops concerned, as well as the true ecclesial spirit of their staff, their *sentire cum Ecclesia*.

c. Other administrative competences

Disciplinary sanctions and hierarchical recourses concerning the administration of justice (for example, against the revocation of the approval of a lawyer) are rare and have to do with the protection of the correct administration of justice. It pertains also to the Apostolic Signatura to grant competence for a proportionate reason by assigning a case to a tribunal that would otherwise be absolutely incompetent and to extend the competence of a relatively incompetent tribunal, so that they may hear the case or cases in question. The rescripts of the Signatura can also regard dispensation from the required degree in canon law for judges, promoters of justice or defenders of the bond. Dispensation from this requirement, sadly, has several times to be given, as the work of some tribunals would otherwise simply come to an end or be greatly delayed. Decrees required in order to obtain civil effects for the decisions of ecclesiastical tribunals (*decreta exsecutivitatis*) concern in practice only Italy, Portugal and Brazil, by virtue of the respective concordats. They have the nature of a certificate that the essential rules of the canonical trial have been observed and do not enter into the merits of the individual marriage cases.

The Apostolic Signatura, finally, receives questions concerning the correct administration of justice. It is for the Apostolic Signatura, because of its constitutional nature, to answer questions regarding the *application* of procedural law, if they are worthwhile. When it is a less important matter, the Apostolic Signatura usually sends a simple opinion prepared by one of its collaborators. On the contrary, if the question concerns an important matter, for example, widespread abuses in the administration of justice, it responds by a general decree, an instruction or a declaration, often published, for example, in canonical journals. It does not answer, however, when the request regards a concrete case not yet completed, because it is up to the legitimate judge to do so. Similarly, it is not in the habit of answering specific questions of private persons or lawyers concerning the application of the procedural law. Finally, it does not answer when there is a legal doubt: it is for the Pontifical Council for Legislative Texts to give authentic interpretations, which have the force of law.

d. Declaration of nullity of marriage

Art. 118 LP mentions among the administrative matters handled by the Apostolic Signatura the declaration of nullity of marriage when the appropriate trial is impossible and (or) obviously superfluous. Such cases were until now very ex-

ceptional and, after the introduction of the so called *processus brevior*, most probably will become extremely exceptional, if not purely hypothetical. It would seem that this kind of declaration of nullity of marriage was considered as an administrative matter because the normal rules of the judicial trial were not observed, without prejudice to the requirement of moral certainty. Perhaps the question of the nature of such declaration of nullity has to be reconsidered after said introduction of the judicial *processus brevior*.

e. One last remark about the administrative function

This function requires immense work. The constant concern of the Apostolic Signatura in this field is that the faithful everywhere have the real possibility of obtaining justice without delay and without exaggerated costs, and the poor without cost. But there are still several regions in which all this has not yet been achieved. The recent reform of the process of matrimonial nullity, introduced by the Sovereign Pontiff Francis by the *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*¹⁰ and the *motu proprio Mitis et misericors Iesus*¹¹, constitutes a real challenge for all the Bishops concerned to organize the pastoral care prescribed by artt. 1-5 of the *Ratio procedendi*, and to offer the faithful an accessible, prompt and correct administration of justice. All this obviously presupposes that the tribunals have the necessary resources and well-prepared ministers.

CONCLUSION

It must be concluded that the Supreme Court of the Apostolic Signatura is placed at the highest level of the administration of justice by reason of both its judicial and its administrative competences. It finds its unity in the fact that it is concerned for the observance of the law in judicial proceedings, in administrative-contentious causes and in its administrative function concerning ecclesiastical tribunals. The fact that it is concerned for the law, that is, for legitimacy, does not mean at all that it defends the law for the sake of the law itself, but that it defends the law in order to protect justice. That it finds its unity in spite of its various competences, without confusing them, is explained by the fact that this unity is limited by the care for the law, by the defence of legitimacy.

¹⁰ AAS 107 (2015) 958–970.

¹¹ AAS 107 (2015) 946–957.

Moreover, it is appropriate that its various competences should be exercised by a single Dicastery¹², since the same staff can thus intervene in its various fields of competence without fragmenting them, thereby acquiring vast experience on the actual administration of justice in the Church. This vast experience helps the Apostolic Signatura as Supreme Tribunal to fulfil better its delicate task, while on the other hand its nature as a Supreme Tribunal strengthens its administrative interventions in so far as they originate from a highly qualified tribunal.

¹² In the event of an administrative-contentious recourse against an administrative decision of the Apostolic Signatura, the examination of this recourse is also its responsibility, which could give rise to a suspicion of partiality. In these very rare cases, the Apostolic Signatura appoints a referendary, that is to say an external collaborator, as promoter of justice, and also judges who have not yet intervened in the case. Separating the administrative function from the judicial function by entrusting them to two separate bodies would require a greater number of staff. The best is often the enemy of the good.

SACRA THEOLOGIA

André-Marie JERUMANIS

**IL CRISTIANO NEL TEMPO.
L'ESSERE-CRISTIANO COME MISSIONE NEL MONDO**

INTRODUZIONE ; I. VIVERE NELL'IMPEGNO DI DIO; II. VIVERE NEL TEMPO SECONDO GEORGES BERNANOS; III. RIPRESA SISTEMATICA: PER UN ATTEGGIAMENTO KENOTICO NEL MONDO ALLA LUCE DELLA CROCE GLORIOSA; CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Nel 1987 Balthasar riceve il premio Mozart da parte della Fondazione Goethe e in quell'occasione rivela come, durante i suoi studi teologici in Francia, è nato il desiderio di rispondere alla rottura moderna tra cristianesimo e cultura: «Da una parte bisognava abbattere gli antichi bastioni della città santa, la Gerusalemme terrena (poiché troppe cose si erano ammassate nel frattempo a di fuori delle mura) e dall'altra trascinare la preziosa sostanza dell'antica città nei nuovi accampamenti (...)»¹. Balthasar esprime esattamente questa sua preoccupazione nel *Schleifung der Bastionen* (1952), in cui rivolge un forte invito ad uscire dall'attitudine difensiva del cristianesimo di fronte al mondo moderno per un'altra pedagogia, quella del metodo d'integrazione di ciò che si trova all'esterno del mondo della Chiesa e che, in realtà, corrisponde ad una verità interna del cristianesimo.

Ricordiamo che la problematica del rapporto tra Chiesa e mondo sarà uno dei temi principali trattati nel concilio Vaticano II, in modo particolare con la *Gaudium et Spes*, proponendo l'immagine di una Chiesa non accanto al mondo, o contro il mondo, ma dentro il mondo in relazione dialogale. Basta rileggere il titolo per rendersene conto. Riportiamo l'ottima analisi che K. Wojtyła fece al suo ritorno dal concilio Vaticano II. Egli sottolinea come «La Costituzione pastorale non ci insegna solo, in un modo nuovo, la verità sulla Redenzione del mondo e dell'uomo nel mondo (...), ma ci permette di considerare questa verità nel contesto della contemporaneità. In un certo senso 'attualizza' la verità della

¹ *Discorso d'Innsbruck* (22 maggio 1987), in GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991. 355.

Redenzione, e la rende più vicina all'uomo d'oggi»². Wojtyła si riferisce a GS 4.9.10.12.21 per mostrare che la Redenzione è una realtà costantemente centrata sull'uomo nel mondo, ma costantemente presente nella Chiesa (cfr. *LG*). È originale quando sottolinea come il Concilio Vaticano II sviluppa quattro atteggiamenti fondamentali: di partecipazione, di identità umana e di responsabilità cristiana, ecumenico, apostolico. E' precisamente nella *Gaudium et spes* che trova la maggiore parte degli elementi che caratterizzano l'identità umana o personale. Si tratta dell'atteggiamento di identificazione con l'uomo, in vista di formare la dignità dell'uomo e della comunità umana. Wojtyła vede proprio lì il fondamento dei principi etici dell'insegnamento conciliare e mette in rilievo come i principi di identità e di solidarietà debbano animare il cristiano (cfr. GS 11.12). Ne deriva una descrizione dei principali ambiti d'esercizio della responsabilità cristiana, in ciascuno dei quali troviamo «il postulato fondamentale di responsabilità per l'uomo, per tutto l'uomo»³. Il primo grande ambito di responsabilità è quello del matrimonio e della famiglia, seguito da quello della cultura, della vita economica-sociale, della salvaguardia della pace e della costruzione della comunità delle nazioni.

Von Balthasar prima del Concilio aveva precisamente tracciato le grandi linee del giusto rapporto della Chiesa e dei cristiani con il mondo. Non un'attitudine di dominio, ma di servizio. Per ogni singolo membro della Chiesa propose innanzitutto un'attitudine di prudenza e di semplicità, ed anche di giusta tolleranza e di pazienza⁴. J. Ratzinger nel 1975, in un commento alla *Gaudium et spes*, sottolineava l'importanza di non ritornare all'attitudine difensiva del *Syllabus*, ma neanche promuovere una simbiosi con il mondo o ancora un ghetto ecclesiale. Il programma di *Schleifung der Bastionen* rimaneva per Ratzinger un programma sempre attuale, sottolineando, però, che ciò non voleva dire che il cristiano non avesse niente da difendere o avesse da vivere in modo da distanziarsi dalla vita in opposizione alla sorgente della vita⁵. Balthasar, prima del Concilio, scriveva che «l'avvenire della Chiesa – che ha oggi le più grandi possibilità – dipende dal presupposto che si trovino laici animati dalla volontà di vivere dell'intatta forza del Vangelo e di plasmare il mondo. Che clero e ordini religiosi non possano più riuscirvi lo vede chiunque non sia cieco. Non è colpa loro, ma effetto del processo di maturità che il mondo compie irresistibilmente dal Medioevo a questa parte, in una sempre più chiara distinzione tra *Civitas*

² WOJTYŁA, K., *Aux sources du renouveau. Etude sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*, Paris 1981. 33 (or. pol. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Krakow 1972).

³ Cfr. *Ibid.*, 240.

⁴ BALTHASAR, H. U. v., *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino–Leumann 1966. 101.

⁵ Cfr. RATZINGER, J., *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, in *IKZ* 5 (1975) 439–454.

terrena e Civitas Dei, quale si trova pressappoco sanzionata nelle definizioni del Vaticano I»⁶.

Per entrare nel pensiero di von Balthasar e capirne l'importanza per il nostro tempo procederemo in tre tappe. Nella prima parte della nostra relazione riprenderemo il classico libro di von Balthasar, sempre attuale, *L'impegno del cristiano nel mondo* (1971), per concretizzare, in un secondo momento, il suo pensiero alla luce dell'analisi che egli fa della figura del laico Bernanos in *Geliebte Kirche. Bernanos* (1988), e concludere in un terzo momento con l'analisi della speranza che anima la figura kenotica del cristiano nel tempo illuminato dalla risurrezione di Cristo.

I. VIVERE NELL'IMPEGNO DI DIO

Im Gottes Einsatz leben (1971) è da intendere come puntualizzazioni sull'interpretazione della teologia del Concilio, espressa in *Gaudium et Spes*, a partire dalla corretta interpretazione della Chiesa di *Lumen gentium*. Riprendiamo alcuni spunti della nostra conferenza tenuta a Lugano nel 2017 in occasione del simposio su L. Giussani⁷. Balthasar riassume la posizione del Concilio affermando che quest'ultimo «sottolineò ed esplicitò le linee programmatiche dell'intimo legame della Chiesa con il mondo e il suo impegno totale per esso»⁸. Precisa, giustamente, che il problema consiste nell'evitare il dualismo Chiesa-mondo: «Si cerca il modo per superare il dualismo tra Chiesa e mondo, ed esso non viene superato spiegandone l'inesistenza. Piuttosto se ne deve determinare la distinzione così che l'unione possa realizzarsi in modo veramente corretto»⁹. Propone quindi una soluzione evangelica: «Il lievito deve essere messo nella pasta, deve andarvi dentro e scomparirvi, per manifestare la sua forza e trasformare la pasta in pane. In se stesso non è nulla, nell'altro è tutto. Ma all'inizio dell'unità che si vuole ottenere, e che sarà l'unica fruibile, sta la distinzione rigorosa»¹⁰. È importante ricordare che nel 1952 Balthasar con *Abbatere i bastioni* invitava la Chiesa ad uscire da se stessa, dal ghetto dove lei stessa si era messa contro la modernità, ed insisteva che il sale è *per la terra* e non per se stesso¹¹. Ma è lo stesso Balthasar che a partire dal 1965 insiste sul fatto che

⁶ BALTHASAR, H. U. v., *Abbatere i bastioni*, 53–54.

⁷ Cfr. JERUMANIS, A.-M., *L'impegno del cristiano nel mondo secondo Luigi Giussani e Hans Urs von Balthasar*, in PAXIMADI, G. – PRATO, G. – ROUX, R. – TOMBOLINI, A. (a cura di), *Luigi Giussani. I percorsi teologico e l'apertura ecumenica*, Lugano–Siena 2018. 219–242.

⁸ BALTHASAR, H. U. v. – GIUSSANI, L., *L'impegno del cristiano nel mondo*, (prefazione di Julian Carron), Milano 2017.³ 21.

⁹ *Ibid.*, 29.

¹⁰ *Ibid.*, 29.

¹¹ Cfr. BALTHASAR, H. U. v., *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952.

l'apertura dialogale sul mondo è stata compresa in modo sbagliato e a proposito dell'identità della Chiesa ribadisce che il sale non deve perdere il suo *gusto*¹².

Per Balthasar la Chiesa è seconda, per quanto riguarda il mistero di Dio, al suo impegno nel mondo, ma non secondaria o estrinseca al mistero. Balthasar ricorderà sempre alla Chiesa il necessario decentramento (*Entfaltung*) – «Dio non ha voluto salvare solo la Chiesa ma il mondo»¹³ –, ma senza dimenticare di parlare di *Einfaltung* per la Chiesa, cioè di un ricentramento su Cristo e sul mistero trinitario. Balthasar non nega per la Chiesa il bisogno di decentramento radicale nella solidarietà con il mondo, ma la Chiesa non è una pura apertura, possiede un'interiorità propria. Tutto proviene dall'Amore trinitario, ma si compie nella storia attraverso singole persone e comunità ecclesiali particolari. Esiste una figura della Chiesa che giustifica la sua missione. Balthasar si distacca da una ecclesiologia "ecclesiocentrica", ma non la rende superflua. Il decentramento, giustamente, permette a Balthasar di optare per una Chiesa povera e serva che non ha paura del mondo, che vive nel mondo, proprio perché ricentratata su Cristo, sulla sua povertà, sul suo essere-per, sul suo *pro nobis*. È proprio in nome di questa visione ecclesiale che Balthasar durante la sua vita si è opposto sia all'integralismo tradizionalista che al progressismo liberale, due tendenze che derivano da una concezione sbagliata del vivere l'unità Chiesa-mondo, conseguendo da una ecclesiologia incompleta.

Il criterio del decentramento-ricentramento permette a Balthasar di rifiutare, non solo il trionfalismo gerarchico, ma anche un altro trionfalismo, più sottile e intellettuale, «quello dell'ideologia di comunità o di gruppo» insieme al rischio di formare una «Chiesa pura». Balthasar, che ha sempre difeso l'importanza delle comunità come segno dei tempi per la Chiesa, richiama l'assoluta necessità dell'umiltà, al fine di evitare le tentazioni della mondanità e di un'autonomia chiusa. L'unica soluzione, secondo Balthasar, «può essere l'apertura alla integrale cattolicità della rivelazione divina, all'onnipotente impegno di Dio per il mondo in Gesù Cristo, che non tollera nella vita cristiana alcuna spiegazione precipitosa e definitiva, alcuna presunzione, alcuna imitazione definitiva e interpretazione nei programmi e negli impegni, ma che ci sovrasta come "sempre-più-grande"»¹⁴, che in definitiva rimane aperta alla guida dello Spirito Santo che governa la Tradizione in modo dinamico.

La posizione di Balthasar cerca di superare la concezione del «cristiano anonimo» che, se da una parte è lodevole in quanto vede l'azione della grazia fuori dalla Chiesa ed esprime l'apertura della Chiesa nei confronti del mondo, tuttavia «suscita anche l'impressione in quelli che stanno al di fuori che la Chiesa

¹² Cfr. BALTHASAR, H. U. v., *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966. BALTHASAR, H. U. v., *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965.

¹³ Cfr. BALTHASAR, H. U. v. – GIUSSANI, L., *L'impegno del cristiano nel mondo*, 21.

¹⁴ *Ibid.*, 88–89.

come tale non sia nient'altro che una istituzione visibile con una quantità di regole, leggi e comandamenti (...), mentre la sostanza vitale di questa istituzione può essere altrettanto trovata, dispersa nel mondo, al di fuori di essa»¹⁵. Non possiamo dunque dimenticare leggendo Balthasar e il suo invito ad abbattere i bastioni che esiste una specificità cristiana e l'ha espressa in *Cordula* come il criterio della testimonianza cristiana aperta al dono totale della propria vita nel martirio. Anche in questo libro evidenzia come la testimonianza della libertà si apra a Dio: «dal vero cristiano s'irradia una libertà che è ricercata dai non cristiani secondo modalità sempre rinnovate»¹⁶. Così, secondo Balthasar, «Di fronte alla libertà che cerca e cozza di continuo solo nel vuoto, il cristiano proporrà l'annuncio di una libertà perfetta che completa tutti noi».¹⁷

Nella seconda parte del suo libro Balthasar parla dell'impegno dell'uomo, ricordando i presupposti di tale impegno, chiamato ad inserirsi nell'impegno di Dio in Gesù Cristo. Affronta la questione della possibilità dell'inserimento dell'uomo nell'impegno di Cristo: *l'uomo è verso Dio, è relativo a Dio*. Balthasar si riferisce alla teologia di Henri de Lubac, il quale ha sottolineato la difficoltà a mantenere l'idea che l'uomo abbia potuto essere creato da Dio anche allo stato di "natura pura", in cui avrebbe potuto raggiungere il fine ultimo soddisfacente e naturale, e solo in un secondo tempo nell'ordine della redenzione avrebbe poi ricevuto una determinazione soprannaturale. In questo modo, seguendo de Lubac, Balthasar mostra che «l'uomo è abbassato a "essere naturale" puramente terreno: si spiega la sua trascendenza in direzione della libertà e dell'amore di Dio come un epifenomeno complementare. Si giunge praticamente a ridurre tutto l'impegno di Dio per il mondo con l'incarnazione, croce e risurrezione di Cristo – in cui si svela, secondo Ef 1,3–10, l'intenzione originaria della creazione del mondo – come qualcosa di aggiuntivo e in fondo non necessario. Si giunge infine a porre l'attenzione dell'uomo sui suoi fini e soddisfacenti naturali e intramondani»¹⁸. Per Balthasar la concezione di de Lubac, che segue in questo tanti altri pensatori cristiani, è gravida di conseguenze per la concezione dell'inserimento del cristiano nel mondo. Esiste una pienezza di Cristo che il cristiano non può ignorare, accontentandosi di un'umanizzazione del mondo puramente naturale, come meta ultima e beatificante per l'uomo, preso in senso individuale e sociale. Per Balthasar, «dato che per natura l'uomo è avviato ad assoggettarsi il mondo e a umanizzarlo, e al tempo stesso a oltrepassare tutto ciò che è naturale rispetto a una meta irraggiungibile con le proprie forze, il cristiano, ed egli solo, è colui che riconoscendo l'impegno di Dio per il mondo in Cristo può guidare nella direzione giusta sia il mondo sia lo

¹⁵ *Ibid.*, 22.

¹⁶ *Ibid.*, 24.

¹⁷ *Ibid.*, 24.

¹⁸ BALTHASAR, H. U. v. – GIUSSANI, L., *L'impegno del cristiano nel mondo*, 70.

sforzo umano che si dispiega al di dentro di esso, ma sempre ad esso trascendente»¹⁹. Il cristiano sa di dover rimanere umile, perché la sintesi perfetta è escatologica. Cristo risorto è il solo « punto terminale della nostra speranza cristiana e umana che ravviva il nostro sforzo proprio nella “inutilità” orientandolo verso una meta precisa»²⁰.

II. VIVERE NEL TEMPO SECONDO GEORGES BERNANOS

Certamente non è usuale descrivere l'universo del cristiano, l'universo della fede impegnata nel tempo, partendo da un scritto di Balthasar su Bernanos, ma riteniamo che l'analisi di questo libro consenta uno sguardo concreto sulla sua teologia dell'impegno, secondo il metodo proprio di von Balthasar, che per manifestare la verità presenta figure esemplari di persone, come in *Gloria*, con *Stili laicali*. Ci riferiamo all'analisi che Balthasar offre del cristiano Bernanos per capire, partendo da questo esempio, come l'azione cristiana nel mondo non separi la contemplazione dall'azione, ma è contemplazione in azione. Non si tratta di una mistica separata dal mondo, che esce dal mondo per un oracolo, ma «presso di lui la profondità e la superficie sono del tutto unite, ed egli non oppone né la vita di Dio e la vita quotidiana, né la risposta che diamo per l'eternità e le risposte alle sollecitazioni quotidiane. In questo senso, Bernanos è il tipo del laico cristiano che compie la sua azione con il sentimento della piena responsabilità»²¹.

L'azione di Bernanos è esemplare e paradigmatica per l'uomo contemporaneo. Balthasar in una frase lapidaria all'inizio del suo libro afferma che Bernanos ha lottato in favore dell'uomo sia nel mondo che nella Chiesa. E' l'uomo, in realtà, la misura del tempo in cui viviamo, misura che Bernanos traspone nella Chiesa fatta spirito e nel mondo fatto materia. Ricordando la centralità di questa misura che vuole rinsaldare la frattura tra le due realtà²². Un'intuizione questa che risuona nella prima enciclica di San Giovanni Paolo II, *Redemptoris Homini* (1979), quando afferma solennemente che l'uomo è la prima e fondamentale via della Chiesa (cfr. *RH* 14). E' proprio così, secondo von Balthasar, che Bernanos può affidare al laico isolato in un mondo scristianizzato la responsabilità del mondo, per manifestare il discernimento degli spiriti, mantenendo sempre il suo legame con la Chiesa. Per Bernanos, per compiere la sua missione di cristiano nel mondo, è necessario guardare al mistero del sopranna-

¹⁹ *Ibid.*, 70.

²⁰ *Ibid.*, 70-71.

²¹ BALTHASAR, H. U. v., *Le chrétien Bernanos* (traduit par Maurice de Gandillac; Paroles et silence), Paris 2004. 434.

²² *Ibid.*, 14.

turale di Cristo, è in Lui che egli trova il suo punto d'appoggio e non in un appoggio di carattere naturale²³.

Bernanos con la sua angoscia per "la misura dell'uomo" offre una chiave per analizzare l'epoca in cui viviamo. Egli è più preoccupato per l'impovertimento dell'uomo contemporaneo e meno delle ideologie del suo tempo, considerando che l'uomo del 1939 è meno forte, a livello umano, dell'uomo del 1914 o del 1789 e, dunque, meno capace di adattarsi alle sfide del suo tempo, in modo particolare alla civiltà delle macchine. Bernanos ci insegna che la tragedia della Nuova Europa – lo affermava più di ottant'anni fa – : «è precisamente l'inadeguatezza dell'uomo e del ritmo della vita, che non si misura più secondo i battiti del cuore, ma secondo la rotazione vertiginosa delle turbine»²⁴. Ciò che Bernanos denuncia in modo profetico «è che assistiamo non alla fine naturale di una grande civiltà umana, ma alla nascita di una civiltà inumana che può solo emergere grazie ad una immensa e universale sterilizzazione degli alti valori della vita»²⁵. Assistiamo alla sostituzione di questi valori dall'ordine quantitativo, dai soldi e dai numeri, dallo psicologismo che tecnicizza lo spirito umano, che distrugge la capacità di giudizio e la coscienza dell'uomo libero, annullando ciò che costituisce la superiorità dell'uomo sull'animale, cioè la sua libera responsabilità. Di fronte a questa deriva, Bernanos mette in evidenza il ruolo del contemplativo, il solo capace di porre freno alla follia di tale deriva. Il cristiano ha una missione, specifica secondo Bernanos : «in questo secolo che ha perso la misura dell'uomo, che la perde ogni giorno sempre di più, il cristiano deve essere il custode della libertà spirituale, della libera responsabilità, della libera decisione!»²⁶. Per Bernanos la chiave della misura umana si trova nell'imitazione di Cristo, imitazione che appartiene al regno della grazia e che eleva la natura e la spinge a superarsi, come sottolinea von Balthasar. E' la norma della grazia a determinare la misura dell'uomo per Bernanos. A Balthasar che si domanda dove trovare una ricetta per l'azione nel mondo, Bernanos propone il modello dei santi, che non offrono ricette bene fatte ma orientamenti²⁷.

L'esempio di Bernanos, che Balthasar analizza, offre una chiave di lettura per affrontare anche la situazione contemporanea. Bernanos è il paradigma dell'uomo cristiano nel mondo, chiamato ad essere profeta anche nella situazione di disumanizzazione in cui viviamo. Bernanos è convinto che solo una persona libera sia capace di riequilibrare il mondo in cui viviamo, che è schiacciato da una contro-civiltà. Bernanos fa una diagnosi senza sfumature della malattia del nostro tempo. L'uomo massificato, gregarizzato è schiavo della po-

²³ *Ibid.*, 15.

²⁴ *Ibid.*, 17.

²⁵ *Ibid.*, 18.

²⁶ *Ibid.*, 19.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, 19.

tenza meccanica che gli fa quasi dimenticare il senso della libertà, al punto da rischiare di non desiderare più la libertà persa. L'uomo rischia di diventare sempre più animale addomesticato²⁸. Bernanos denuncia il totalitarismo che invade l'uomo intero nella sua interiorità, desiderando uno stato totalitario. I dittatori non sono tanto la causa del totalitarismo, quanto, piuttosto, il sintomo di una cultura dove l'uomo, perdendo la sua libertà, perde anche la sua ragione, perde anche il suo carattere sacro. Per Bernanos la situazione patologica è così grave che l'uomo ha perso la speranza di guarire, cioè di ritrovare la sua libertà spirituale. In realtà, la spersonalizzazione dell'uomo, che deriva dalla dittatura della macchina, conduce al terrore poliziotto, la dimissione della libertà ad un ipertrofia dello stato, la perdita del senso della verità e l'indifferenza di fronte alla verità conduce alla propaganda. Questo stato diventa il nemico dell'uomo libero, del santo, dell'eroe²⁹. Ciò che Bernanos denuncia non è la potenza della meccanica, ma la sovversione dell'ideale umano, la distruzione della libertà³⁰ e tuttavia ricorda che nessun processo è fatale. Balthasar rileva l'analisi della disperazione del mondo moderno secondo Bernanos e denuncia la barbarie dell'uomo capace di distruggerete stesso. In realtà Bernanos denuncia la volontà di distruggere l'uomo cristiano, di rendere il mondo inabitabile per l'uomo cristiano³¹. Questa contro-civiltà porta il segno dell'Anticristo. Esiste un'inversione demoniaca del mistero dell'Incarnazione. «L'uomo ha fatto la macchina e la macchina si è fatta uomo»³². Il mondo sta per partorire un deserto spirituale, un tempo senza cuore³³. Ricordiamo che è precisamente il processo di desertificazione spirituale del mondo che papa Francesco denuncia nella *Evangelii Gaudium* (cfr. EG 86).

Bernanos, accanto all'analisi diagnostica della civiltà, offre anche una diagnosi della politica. Rifiuta la divisione tra la destra e la sinistra³⁴. Denuncia sia l'ideologia nazista che comunista, senza dimenticare la dittatura economica dei sistemi democratici. Critica il nazionalismo, quale deviazione cristiana della patria diventata idolo³⁵. In realtà, ciò che Bernanos considera importante e che può aiutarci a fare un discernimento nel nostro tempo è la persona umana e la sua integrità³⁶. La questione del sistema politico per Bernanos è secondaria. Il sistema politico è legittimo se garantisce la libertà, come dovere e come vocazione, che si fonda sulla libera responsabilità e non sulla dimissione interiore³⁷.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 437.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 438.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 439.

³¹ Cfr. *Ibid.*, 440.

³² *Ibid.*, 440.

³³ Cfr. *Ibid.*, 441.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 442.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 442-444.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 445.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, 445.

Il cristiano nel tempo è il titolo della nostra conferenza e Bernanos, interpretato da von Balthasar, ci offre la chiave per leggere la missione del laico nel mondo, come colui che si colloca al crocevia dello spirituale e del temporale³⁸. Il sacerdote e il religioso danno priorità allo spirito rischiando di dimenticare il mondo. E' il laico che rappresenta lo spirituale nel mondo. Balthasar mette in evidenza il nucleo della concezione di Bernanos³⁹. Il vero ambito vitale della Chiesa deve permettere al cristiano di vivere nel mondo senza essere del mondo⁴⁰. La Chiesa deve aiutare a diventare santi, formando l'uomo che diventerà santo, un uomo capace di essere plasmato dall'onore, virtù umana fondamentale per Bernanos.⁴¹

La Chiesa deve uscire dal ghetto, perché la perdita di responsabilità diretta da parte sua con le sue istituzioni nel mondo temporale è irreversibile. La Chiesa ha bisogno, secondo Bernanos, di cristiani liberi, pieni di coraggio, pronti ad impegnarsi interamente e a esporsi ai pericoli.⁴² La Chiesa deve affermare lo scandalo in mezzo al mondo, proclamando la sua verità, piena e integra⁴³. Non è il prudente dosaggio del Vangelo e dell'esigenza del tempo che fare progredire il cristianesimo⁴⁴. Il cristiano deve affermare la libertà della persona contro un'idea di progresso che minaccia la persona⁴⁵.

Infine un ultimo contributo di Bernanos riguarda la Chiesa nel tempo che deve seguire san Francesco e lo spirito di povertà, secondo la logica delle beatitudini⁴⁶. Bernanos è convinto che il Povero, che è Cristo, indica la via della povertà in spirito. E' lui il Vero povero, che è la Vera misura dell'uomo. Bernanos non offre soluzioni concrete, Balthasar nemmeno, ma indica la via da seguire per trovare una soluzione nella fede dei bambini e nella pazienza dei poveri. Come afferma Balthasar commentando Bernanos, «Nel mezzo del temporale, i poveri rappresentano l'intemporale: essi dimorano come sale di speranza, di pazienza e d'attesa della vita eterna»⁴⁷. Per Bernanos «l'esistenza dei poveri e dei deboli è il segno efficiente e, di conseguenza, il sacramento della povertà in spirito»⁴⁸.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, 446.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, 446.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 447.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 450.

⁴² Cfr. *Ibid.*, 476.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 476.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 477.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 478.

⁴⁶ Cfr. BALTHASAR, H. U. v., *Heureux les pauvres en esprit*, in BALTHASAR, H. U. v., *Bernanos*, 487-500.

⁴⁷ *Ibid.*, 500.

⁴⁸ *Ibid.*, 493.

III. RIPRESA SISTEMATICA: PER UN ATTEGGIAMENTO KENOTICO NEL MONDO ALLA LUCE DELLA CROCE GLORIOSA

La Chiesa è tutt'altro che un ghetto : è l'idea fondamentale che attraversa tutta la teologia di Balthasar. La Chiesa è chiamata a seguire l'esempio del suo maestro Gesù, che cammina nel mondo davanti alle sue pecore. «Analogamente i discepoli vengono mandati a “tutti i popoli” (Mt 28, 18), “fino ai confini della terra” (At 1, 8). Secondo la sua finalità. Dunque la Chiesa esiste solo dinamicamente, su tutte le strade del mondo: ma questa missione, questo inizio, dal punto di vista teologico, non è in primo luogo un processo intramondano, sociologico, che si può abbracciare con il nostro sguardo (...) ma è un processo eucaristico che è incluso nella legge della vita di Cristo e del suo essere partecipato»⁴⁹. Per Balthasar processo eucaristico significa sposare la figura kenotica di Cristo. Essa sarà preoccupata non dell'affermazione della sua figura, ma della salvezza del mondo e rimetterà allo Spirito Santo la nuova configurazione. La Chiesa dovrà essere primariamente lo strumento della salvezza escatologica apparsa in Cristo. «Compito della Chiesa è di raccogliere in unità il mondo sotto il capo, Cristo, e di offrire in questo modo al mondo quella unità cui esso aspira consapevolmente, sì, ma palesemente senza risultato». Due sono i compiti della Chiesa nel mondo diviso tra due blocchi disuguali. A livello della povertà del mondo deve solidarizzare con i poveri e gli sfruttati, gli abbandonati, i prigionieri, i bambini, i vecchi, gli ammalati e i moribondi, e questo a livello planetario come obiettivo cristiano⁵⁰. Il secondo compito è quello di affrontare la rapida dissoluzione dei valori etici dei popoli caduti nell'accumulo dei beni che genera nausea dell'esistenza. Di fronte a questo *vacuum*, l'umanità non vede più ragioni sufficienti per andare avanti, ma il cristiano può darla la ragione per andare avanti, prima di tutto attraverso l'esempio vissuto e la solidarietà con chi si ribella contro l'*establishment*, mostrando che il cristianesimo è più che una morale, «infatti è un amore spontaneo», è più dell'ordine stabilito, «infatti è amore che ordina dall'interno nella massima libertà»⁵¹. Secondo Balthasar il cristiano deve difendere l'unica salvezza e sforzarsi di renderla credibile. In questo modo di fronte al mondo che passa, e anche la figura della Chiesa passa, la Chiesa deve infondere una speranza infinita a-temporale. Allora quale Chiesa Balthasar propone? A coloro che proclamano una Chiesa di spirituali senza istituzioni egli ricorda, che la struttura della Chiesa deve essere assunta e non distrutta: «queste devono soltanto essere comprese nella loro vera funzione per essere nuovamente a servizio dell'amore»⁵². Solo questa immagine dovrebbe

⁴⁹ BALTHASAR, H. U. v., *La verità è sinfonica*, Milano 1991.³ 70.

⁵⁰ *Ibid.*, 71.

⁵¹ *Ibid.*, 72.

⁵² *Ibid.*, 75.

apparire e destare meraviglia, è l'unica apologetica che Balthasar propone, quella di Cristo: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli : se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13, 35).

La Chiesa in questo mondo apparirà come Davide (il cristiano) di fronte a Golia (le potenze del mondo). Al primo sarà chiesto di resistere e di opporre resistenza in modo veramente cristiano, come Balthasar descrive con genialità: «oppone resistenza con la sua semplicità alla falsa maturità del mondo davanti a Dio, con l'intelligenza delle persone mature che impiegano le forze dello spirito contro la mentalità atea, con la saggezza delle persone anziane che si accontentano del "rimanere nell'amore", e soprattutto con l'impotenza della morte, che essa può mutare nella testimonianza più valida di un amore trascendente. Le 'armi dello spirito' sono in realtà completamente diverse di quelle della carne. E il fronte sul quale le armi vengono impiegate è ben diverso. Il mondo lotta per il benessere, la Chiesa lotta per la salvezza, anche se tutte due lavorano insieme per il superamento della miseria. Il benessere e la felicità della maggior parte degli uomini restano in primo piano, dietro però c'è sempre un ostacolo insuperato: la morte. La salvezza invece parla dell'uomo e del mondo in tutta la loro esistenza, che si completa solo al di là del tempo e della morte»⁵³.

Balthasar mette in guardia dall'identificazione della speranza intramondana con la speranza sopramondana, del regno del mondo con il regno di Dio. Parla di quattro volti della speranza. La speranza pagana, la speranza giudaica, la speranza cristiana e postcristiana. La filosofia greca cerca un ancoraggio della speranza vacillante in un al di là. Israele spera in un futuro terrestre senza attendere una immortalità personale. E' una speranza che si fonda sulla fiducia in Dio, in una paziente attesa. Rimane una speranza paradossale. Nel cristianesimo la risurrezione di Cristo cambia il volto della speranza. Il cristiano vive ormai in un tempo che appartiene all'antico mondo, con l'attesa della risurrezione, vivendo con il Risorto nei tempi definitivi e un speranza personale di salvezza e di timore di giudizio. La speranza cristiana è per Balthasar «aperta 'al mondo', in un continuo superamento va verso un cielo nuovo e una terra nuova»⁵⁴. Balthasar ricorda che, se anche da parte, soprattutto dell'ultimo Agostino, di Calvino e Giansenio, c'è stata la tentazione di gettare un'ombra oscura sul mondo, «la cristianità però si è sempre opposta contro una spaccatura del mondo in due, di tipo gnostico manicheo: esso, nella sua totalità, è il mondo re-dento e salvato da un Dio che ama e che si preoccupa di ogni creatura»⁵⁵. Con l'illuminismo, sparito ciò che Balthasar chiama il "dono del timore", l'ideologia del progresso prende il sopravvento con la sensazione che ogni cosa troverà una soluzione possibile, che si esprime, in modo particolare, nella teoria evolu-

⁵³ *Ibid.*, 77.

⁵⁴ BALTHASAR, H. U. v., *La Verità è sinfonica*, 127.

⁵⁵ *Ibid.*, 127.

zionista del mondo, il quale non ha più bisogno di speranza religiosa, perché la scienza ne ha preso il posto. La crisi attuale è dovuta, secondo Balthasar, all'idealismo tedesco, che sostituisce all'ontologia medievale per la quale la natura (*essentiae*) partecipava all'*esse* atto infinito della realtà, l'antropologia. Così la scienza diventa il fondamento della sua esistenza, integrando le forme della natura negli elementi della sua propria esistenza. Dalla teoria assoluta di Hegel si passa successivamente alla prassi assoluta di Marx, dell'auto-creazione dell'uomo con il dominio, tramite il lavoro, della natura. In questo modo la preghiera e la speranza sono fuori posto, poiché la responsabilità della riuscita dell'uomo, della storia del suo futuro è affidata alla preveggenza, all'intelligenza dell'uomo e non più alla provvidenza. In realtà, Balthasar considera che l'ideale di un regno messianico, non per l'individuo ma per il popolo, come nella speranza antica di Israele, ha fatto di nuovo irruzione con il pensiero marxista, secondo il quale il vero uomo è solo quello che si è identificato con la società.

Per Balthasar la visione cristiana nella situazione contingente ci permette di evitare l'evasione asiatica del mondo, e la tentazione utopistica di automanipolare l'uomo ed arrivare così ad un mondo pienamente realizzato nei limiti dell'intramondano. Il cristianesimo contro la tentazione di liberarsi da soli offre una altra via : «a una fede che si basa sulla incarnazione è proibita ogni fuga dal mondo; a una fede che tuttavia, si riconosce totalmente come dono dell'iniziativa di Dio, è proibito di 'accaparrarsi' la salvezza con le sue proprie forze (...). Il cristiano deve assumere l'impegno storico, senza però soggiacere alla tentazione di Prometeo; di più: egli deve collaborare a un'opera di salvezza del mondo e dell'uomo, sapendo che quest'opera non può essere portata a termine nell'orizzonte intramondano (...).» E' la risurrezione di Cristo che cambia tutto: «partecipandovi attraverso la fede, la speranza e la carità, il cristiano porta a compimento la sua missione che consiste nell'ordinare il mondo secondo le sue esigenze, con le proprie forze, ma anche secondo la salvezza di Dio. Egli compie quest'opera con una forza che va al di là della sua forza naturale, sorretto da una speranza che 'è contro la speranza' di questo mondo (*Rom 4, 18*), perché la speranza che viene dalla risurrezione dai morti e dalla via eterna è contro la speranza terrena che si spegne di fronte alla morte dell'individuo e alla 'vanità' di tutte le cose»⁵⁶.

CONCLUSIONE

1) Il cristiano vive, dunque, nel tempo, nell'unità dei tempi. Passato e futuro si congiungono nel presente. La forza del cristiano sta tutta qui, secondo Balthasar. «Solo il cristiano ha il coraggio di accettare il tempo presente, perché

⁵⁶ *Ibid.*, 133–134.

Dio l'ha accettato»⁵⁷. Niente fuga dal presente nell'alienazione di un futuro non reale, a misura di uomo comandato dall'ideale illuminista, o nel passato nella nostalgia di un mondo che ormai non esiste più.

2) Necessita il coraggio di vivere secondo la logica dell'amore, disponibile al massimo, secondo l'invito di Balthasar in *Cordula*, per disappropriazione da se stesso nella Chiesa per l'Altro e gli altri, pronti a dare la propria vita per il mondo, *Hostia pro fratribus*. Il cristiano vivendo nell'impegno di Dio per il mondo non può concepire il suo impegno di cristiano fuori dall'impegno di Dio in Cristo, come servizio per tutti. Esiste un solo modo di essere cristiano, un solo impegno autenticamente vero, quello di mettersi al servizio dei fratelli e del mondo. E' un impegno a favore dell'uomo che considera più caro di se stesso sulla scia dell'impegno di Dio in Cristo⁵⁸.

3) L'esempio di Bernanos, che Balthasar ci dà sul modo di concepire il ruolo del laico nel mondo, rimane valido. E' la misura dell'uomo rivelato in Cristo, il vero Povero che diventa la nostra misura dell'uomo.

4) Vivendo nella libertà spirituale con il coraggio della verità, in un mondo che crede alla salvezza del solo progresso, il cristiano è chiamato a difendere la libertà interiore dell'uomo contro le nuove forme di totalitarismo, che manipolano la libertà dell'uomo facendolo schiavo della potenza tecnologica.

⁵⁷ *Ibid.*, 136.

⁵⁸ BALTHASAR, H. U. v., *Qui est chrétien?*, Paris 1967. 120.

Zoltán KOVÁCS

LE CARATTERISTICHE DELL'ESPIAZIONE NELLA VITA DI FEDE IN UNGHERIA

– Una breve rassegna delle manifestazioni concrete nell'area ungherese –

INTRODUZIONE; I. LO SFONDO E LE PRATICA DEI MOVIMENTI DEI TEMPI PRESENTI, *1. Uno sguardo alle radici: un legame speciale con Maria, Patrona Hungariae e l'atteggiamento morale del popolo*, *2. Per comprendere le radici dello spirito dell'espiazione d'oggi: le lettere circolari della Conferenza Episcopale Ungherese del 1946 e del 1947*; II. LE PRATICHE DELL'ESPIAZIONE OGGI IN UNGHERIA, *1. Alcune forme più generali*, a. I primi sabati e la devozione alla Madonna di Fatima, b. Il culto del Sacratissimo Cuore di Gesù, c. Suor Faustina e la Divina Misericordia, d. Varie forme da riscoprire: sante messe per i defunti, espiazione degli aborti e delle bestemmie, e. Il Preziosissimo Sangue di Gesù, forma di espiazione da riscoprire, *2. Alcune manifestazioni concrete*, a. Il pellegrinaggio "Mindszenty" come atto espiatorio, b. "La nostra nazione si trova in una molto grande miseria. Soltanto la misericordia di Dio può salvarci", c. Veglia notturna "benedetta dalla Destra di S. Stefano", d. Sotto il segno e con l'aiuto di un Espiatrice per eccellenza: S. Margherita (1242-1270), e. La questione del "movimento Regina Vittoriosa del Mondo", f. Un'alternativa "efficiente": la "Cappella di Riparazione" in Kútvolgy (Budapest), g. La "Fiamma d'Amore" del Cuore Immacolato di Maria, h. Espiazione sotto la protezione del Principe della Milizia Celeste; CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

INTRODUZIONE

I temi dell'espiazione e della misericordia hanno una rilevanza non trascurabile nella società e nella Chiesa d'oggi. Il tema della misericordia si presenta con accento speciale anche nell'insegnamento e nei gesti del Sommo Pontefice Francesco. La maggioranza dei cittadini dell'Europa e del mondo sperimenta il circolo vizioso di cercare la propria felicità nelle usanze peccaminose ed essere sempre meno felici. "Ciononostante la grazia consente a noi tutti di sperare e di andare pieni di fiducia incontro al Giudice che conosciamo come nostro »avvocato«, *parakletos*"¹, suonano le parole veramente consolanti dell'emerito Vescovo di Roma. I cristiani, durante il cammino della vita terrena, hanno in mano una chiave importante che può riaprire i cuori verso Dio: la preghiera, per mezzo del quale non soltanto lodiamo, ringraziamo, benediciamo e chiediamo il Signore, oppure intercediamo per gli altri, ma che può diventare un mezzo di espiazione².

¹ BENEDICTUS XVI, Litt. Enc. *Spe salvi* (30 nov. 2007): AAS 99 (2007) 985–1027, n. 47.

² Cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* (2005), n. 550.

Ora, volgiamo lo sguardo su alcune manifestazioni pratiche, concretamente per quanto riguarda il nostro territorio ungherese, qui, nel cuore dell'Europa, punto d'incontro tra Oriente ed Occidente.

I. LO SFONDO E LE PRATICA DEI MOVIMENTI DEI TEMPI PRESENTI

Per quanto riguarda l'espiazione, possiamo affermare che la restituzione, la riparazione, la ripristinazione dei danni causati con i peccati, fanno parte della pratica e della natura della realtà cristiana, dato che "il peccato grave ci priva della comunione con Dio e perciò ci rende incapaci di conseguire la vita eterna, la cui privazione è chiamata la »pena eterna« del peccato. D'altra parte, ogni peccato, anche veniale, provoca un attaccamento malsano alle creature, che ha bisogno di purificazione, sia quaggiù, sia dopo la morte, nello stato chiamato Purgatorio"³.

L'esigenza di supplicare il Signore per i peccati e per la conversione dei peccatori ha il suo ragione d'essere nella preghiera delle varie comunità che sentono come propria vocazione l'espiazione. L'Ungheria, paese consacrato alla Santa Vergine⁴, non sembrava essere sempre fedele a tale "privilegio". Le sciagure sofferte nella storia comunque, non possono essere interpretate esclusivamente come condanna per i peccati. La conversione delle persone, famiglie e comunità che stanno lontano da Dio certamente darebbero un contributo importante per ritrovare il Signore misericordioso ed „essere ritrovati” da Lui.

1. Uno sguardo alle radici: un legame speciale con Maria, Patrona Hungariae e l'atteggiamento morale del popolo

Nel cuore dei cattolici ungheresi, soprattutto tra i più anziani, vive una forte convinzione: siamo un popolo "specialmente caro" alla Santa Vergine, e l'Ungheria è il "Paese di Maria". Infatti, secondo la Leggenda di Hartvik (secc. XI–XII), il re Stefano, prima di morire, "alzate le sue mani e i suoi occhi verso il cielo, così gridò: Regina dei Cieli, Protettrice celebre del mondo, con la mia ultima supplica affido nella tua protezione la santa Chiesa insieme con i vescovi e i sacerdoti, il paese con i capi e con la gente. Dicendo loro un ultimo addio, affido

³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1472.

⁴ Cfr. KOVÁCS, Z., "Íme az Úr Szolgálóleánya", *Teológiai történeti, szisztematikus és gyakorlati áttekintés a mariológia tanulmányozásához*, Budapest 2016. 184.

nelle tue mani la mia anima”⁵. Da questo punto in poi, l’anima ungherese ha un legame speciale verso la Santa Vergine. Questa appartenenza particolare, investe gli ungheresi ad una “responsabilità elevata” in campo spirituale: chi è portatore di una grazia o di un privilegio spirituale, può diventare ancor più bersaglio agli attacchi e alle tentazioni del Maligno⁶.

I cattolici ungheresi sono abbastanza aperti all’espiazione, e molti di essi partecipano volentieri alle preghiere di questo tipo, anche se, dobbiamo dire, la generazione dei giovani avrebbe ancor bisogno di rendersene consapevole la necessità.

2. Per comprendere le radici dello spirito dell’espiazione d’oggi: le lettere circolari della Conferenza Episcopale Ungherese del 1946 e del 1947

La necessità dell’espiazione, per sperimentare la misericordia di Dio mediante la conversione è stata chiaramente espressa nelle lettere circolari della Conferenza Episcopale Ungherese del Natale 1946 e in quella del 15 agosto 1947.

Dopo gli anni cruenti della II° Guerra Mondiale, il nostro paese non si è ripreso ancora. “Finchè sopra l’Ungheria peccatrice non si innalzerà con volto orante e penitente l’Ungheria che si rivolge verso Dio, che ritorna al soprannaturale, e che rinnova spiritualmente (...)”⁷, la Patria non potrà sperare miglioramento, spiegano i vescovi ungheresi. Poco avanti, il documento richiama l’attenzione all’importanza dell’espiazione, accentuata anche nei messaggi di Fatima:

⁵ MAJSAI, M. – SZÉKELY, L., *Boldogasszony Anyánk*, Budapest 197., 30; cfr. anche VIZKELETY, A. – RÓNAY, L., *Ungarn*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. (Hrsg.), *Marienlexikon*, VI. St. Ottilien 1994. 538; e BALOGH, A. F., *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum, Historico-Pragmatice adumbravit*, Agriae 1872. 25–26.

⁶ Nella nostra area esistono anche numerose consuetudini e pratiche molto negative. La lingua ungherese è purtroppo molto “allenata” alle forme più variegiate delle bestemmie. Secondo la valutazione del vescovo Ottokár Prohászka, durante la I guerra mondiale, emessa nella sua omelia del 1° gennaio 1916, gli ungheresi non vinceranno la guerra, perché le bestemmie li allontanano da Dio (cfr. PROHÁSZKA, O., *Sololoquia*, in SCHÜTZ, A. (ed.), *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái*, XXIII. Budapest, s. n., 297). I soldati ungheresi ubriachi, che sparavano bestemmiando, sono stati messi come esempio negativo, in contrasto all’esercito di János Hunyadi (secolo XV), il quale, secondo le fonti, ha pregato spesso il rosario e prima delle battaglie più importanti contro i Turchi, ha richiesto dai suoi soldati di confessarsi e comunicarsi (cfr. MAJSAI, M. – SZÉKELY, L., *Boldogasszony Anyánk*, 48). Negli ultimi sei decenni in Ungheria si sono registrati circa di 6,5 milioni aborti.

⁷ *Lettera circolare della Conferenza Episcopale Ungherese*, Natale 1946: *Circulares Dioecsanae* (Esztergom, 1946, 1-2) [Le traduzioni sono proprie].

Dato che abbiamo omissso l'espiazione, è arrivato sopra il mondo tutto ciò che la Vergine Madre ha presentato a noi: sofferenze della guerra, persecuzione della Chiesa, sangue degli innocenti, fame e peste. Ma la fiaccola non si è spenta ancora; il momento decisivo sta ancora a nostra disposizione: iniziamo tutti quanti, spalla a spalla, la riparazione. Espiamo il Cuore Immacolato della Vergine Madre, unendo i nostri meriti con le suppliche d'intercessione della nostra Madre, Maria, e tale sarà un'offerta gradita a Dio che calmerà l'ira [del Signore]⁸.

E aggiunge più tardi:

Ci vuole un mare di fiamma della preghiera, della fede e dell'espiazione sulla terra ungherese. Per mezzo di essi possiamo superare le bestemmie e la desacralizzazione della domenica; i nessi complicati dell'irreligiosità, degli urti contro la Chiesa, del lassismo morale, della corruzione e della violazione continua del Decalogo⁹.

La lettera circolare del 1947 proclama per gli anni 1947/48 l'Anno della *Boldogasszony*¹⁰, aggiungendo con forza ed emozione straordinaria:

Ritornare a Nostra Signora, ritornare alle prime fonti di vita dell'essere ungheresi! Professiamola di nuovo nostra Regina, affinché Ella possa prendere in mano la direzione della nostra sorte; confessiamo la nostra infedeltà, affinché Ella possa farci ritornare sulla strada che conduce verso Dio; riconosciamoci di essere sua nazione, affinché possa farci sperimentare la sua grandezza e bontà¹¹.

Il documento, inoltre, offre una serie di indicazioni concrete per il rinnovo della vita privata, riguardo alla fedeltà a Dio, al coniuge, e agli obblighi quotidiani. I vescovi esortavano la generazioni dei nostri nonni ad apprezzare e valorizzare l'essere e il ruolo delle donne (ragazze e madri) e degli uomini, vivendo la castità propria secondo le condizioni di vita; a combattere contro le bestemmie e l'odio; a rompere la pratica di accogliere solo un figlio unico, e a favorire di nuovo le famiglie e il matrimonio cristiano. Il documento indica chiaramente la strada: ritornare a Dio, cercando rifugio sotto la protezione della Nostra Signora. Troviamo nella lettera un'appello incalzante a prendere in mano di nuovo la corona del rosario, come strumento di preghiera espiatoria:

⁸ Lettera circolare della Conferenza Episcopale Ungherese, Natale 1946, 4.

⁹ Lettera circolare della Conferenza Episcopale Ungherese, Natale 1946.

¹⁰ Boldogasszony significa: "Beata Signora"; è un nome antico e molto gradito di Maria presso i cattolici ungheresi. Più dettagliatamente vedi: KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum. Dimensioni storiche, teologiche, ecumeniche e culturali. Estratto della tesi di Laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia* (Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica "Marianum" 103), Roma 2008. 6–7.

¹¹ Lettera circolare della Conferenza Episcopale Ungherese (15 agosto 1947): *Circulares Dioeclesanae* (Esztergom, 1947, 3) [le traduzioni sono proprie].

Si diffonda tale preghiera cattolica vetusta tra la nostra gente! Si reciti almeno una decina in ogni famiglia più zelante come preghiera vespertina comune! Quei grani inanellati [della corona] uniscano tutta la nazione nella condizione della divozione della supplica, affinché Dio possa benedire la gente ungherese, che sta convertendo, con vera pace e con un futuro più bello¹².

II. LE PRATICHE DELL'ESPIAZIONE OGGI IN UNGHERIA

I fedeli cattolici hanno cercato di assimilare l'insegnamento dei vescovi ungheresi, ma la gente si trovava faccia a faccia con i quattro decenni del regime comunista. Sono sorte varie forme che hanno finalizzato come scopo l'espiazione, soprattutto per mezzo della spiritualità mariana. Molte di essi hanno sopravvivono fino ad oggi, e rivestono un carattere mariano. Vediamone alcune, senza l'esigenza della totalità.

1. Alcune forme più generali

a. I primi sabati e la devozione alla Madonna di Fatima

I primi sabati dedicati al Cuore Immacolato di Maria, che si radicano nei messaggi di Fatima¹³, sono diffuse in Ungheria. Voglio menzionare il nome dell'Arcivescovo-Primate precedente, Card. László Paskai OFM (1927–2015) che ha favorito molto nell'Arcidiocesi di Esztergom-Budapest la recita comunitaria del rosario e la celebrazione della Santa Messa del primo sabato del mese, passando personalmente nelle parrocchie, ed offrendo tali preghiere per le famiglie e la gioventù ungherese. Questa pratica è stata custodita dal suo successore e si prosegue tutt'ora.

Esistono varie parrocchie e comunità in cui il giorno 13 di ogni mese è dedicato specialmente a Maria, ricondandosi alle apparizioni di Fatima. Di solito, essa consiste in una messa mariana, nell'esposizione del Santissimo Sacramento e nella recita del rosario¹⁴. In alcuni luoghi, in queste occasioni, i fedeli, con la guida del celebrante, si consacrano ripetutamente al Cuore Immacolato di Maria.

¹² *Lettera circolare della Conferenza Episcopale Ungherese* (15 agosto 1947), 4.

¹³ Cfr. ANTALÓCZI, L., *Jelenések, üzenetek és a jövő. A jelentősebb magánkinyilatkoztatások és üzenetük színtézise 1830-tól napjainkig*, Eger 2000. 102.

¹⁴ Voglio menzionare, solo la Parrocchia della Sacra Famiglia in Budapest-Terézváros, dove il padre Oszkár Gyulai, parroco dal 1971 quasi fino alla sua morte avvenuta nel 2008, ha cominciato queste occasioni nell'anno 1985. Egli vi ha innestato in modo sobrio una sfumatura della venerazione della *Rosa Mystica*, pregando per le vocazioni. La parrocchia, in cui prima non è sorta quasi nessuna vocazione, "ha dato" in 30 anni 8 sacerdoti alla Chiesa.

b. Il culto del Sacratissimo Cuore di Gesù

“In verità lo spirito di espiatione o di riparazione ebbe sempre le prime e principali parti nel culto con cui si onora il Cuore Sacratissimo di Gesù, ed è certo il più consono all’origine, alla natura, all’efficacia, alle pratiche proprie di questa particolare devozione”¹⁵, afferma il papa Pio XI.

Il Sacro Cuore di Gesù, che è, come leggiamo nelle litanie, è “propiziazione dei nostri peccati”, nonché “pace e riconciliazione nostra”. Tale culto è preferito soprattutto dai più anziani. A mio avviso, una revisione adeguata delle forme delle raffigurazioni, e un insegnamento aggiornato sulle invocazione singole potrebbe dare un contributo alla riscoperta delle profondità di questo culto tra i più giovani.

La Conferenza Episcopale Ungherese, ricordandosi all’atto di affidamento del Paese al Sacro Cuore di Gesù, compiuto durante la I° Guerra Mondiale, il 2 giugno 1915, dai vescovi ungheresi in quell’epoca, giunti al 100° anniversario di questo celebre evento, hanno ripetuto solennemente quest’affidamento, in cui è stato anche un momento di preghiera per il perdono dei nostri peccati¹⁶.

c. Suor Faustina e la Divina Misericordia

In questa sede bisogna accentuare il culto della Divina Misericordia preferita e praticata da sempre più fedeli. La recita della corona della Divina Misericordia è molto semplice, e piuttosto breve. Risuona all’inizio di ogni decina: “Eterno Padre, io Ti offro il Corpo e il Sangue, l’Anima e la Divinità del Tuo diletterissimo Figlio, Nostro Signore Gesù Cristo, *in espiatione dei nostri peccati e di quelli del mondo intero*”. Essa è recitata da numerosi fedeli, offrendola soprattutto per i sofferenti, per i moribondi e per i morti. Il tema della misericordia di Dio è vicina a tantissimi cuori feriti che vogliono ottenere il perdono dei loro peccati e la guarigione interiore, alzando uno sguardo fiducioso e penitente al Signore.

d. Varie forme da riscoprire: sante messe per i defunti,

espiatione degli aborti e delle bestemmie

Il funerale (messa con le esequie), o la messa celebrata per i defunti sono da far conoscere dalla gente. Dato che “l’Eucaristia è il memoriale della Pasqua di Cristo, l’attualizzazione e l’offerta sacramentale del suo unico sacrificio, nella Liturgia della Chiesa, che è il suo Corpo”¹⁷, nella celebrazione della Santa Messa lo Spirito Santo riattualizza il sacrificio del Sommo Sacerdote, culto ed atto di espiatione per eccellenza, i presenti, e soprattutto coloro che mediante la co-

¹⁵ PIUS XI, Litt. Enc. *Miserentissimus Redemptor* (8 mai. 1928): AAS (1928) 165–178, 172.

¹⁶ Vedi: <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=2190> (stato: 3 novembre 2018).

¹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1997), n. 1362.

munione si uniscono in modo intimo con il Redentore, possono acquistare grazia non solo per sé stessi, ma anche per tutti coloro a cui la messa viene offerta. Nei paesi, dove la funzione liturgica delle esequie spesso si separa dalla messa, la gente non credente spesso non percepisce l'importanza della Celebrazione Eucaristica per i defunti.

L'aborto è una vera e dolorante piaga dell'umanità, non solo nella nostra regione. Il giorno liturgico dei Santi Martiri Innocenti (28 dicembre) può essere un'ottima possibilità sia per espiare tali peccati, sia per richiamare l'attenzione all'orrore di tale assassinio, ma non dimenticando mai l'accentuazione della possibilità della conversione e del perdono dei peccati, e soprattutto il significato della misericordia divina.

La riparazione delle bestemmie è altrettanto una vera sfida. La preghiera "Dio sia benedetto (...)", che risuona spesso alla fine delle adorazioni eucaristiche. Vivendo però in un ambiente abbastanza blasfemo, non è possibile sempre recitare una preghiera di tale estensione. Imparare il gesto, sentire l'importanza di rivolgere il cuore verso Dio con poche parole, e di chiedere la misericordia e la conversione per coloro che imprecano contro il Signore, potrebbe contribuire un po' all'espiazione.

A questa sede, vorrei menzionare solo brevemente che alcune forme di superstizione (peccato contro il I comandamento) sopravvivono tra la gente, soprattutto nelle persone meno colte, che la luce della fede potrebbe dissipare, mediante l'educazione. Tale pratiche possono essere dei fenomeni contro i quali anche l'espiazione può manifestare la sua efficacia¹⁸.

e. Il Preziosissimo Sangue di Gesù, forma di espiazione da riscoprire
Tale tipo di venerazione attualmente non è tanto conosciuta nel circolo più ampio dei fedeli. Abbiamo un santuario del Preziosissimo Sangue a Bata (Diocesi di Pécs, attualmente sotto ricostruzioni). Scoprire la forza spirituale di tale culto, potrebbe aprire una nuova strada per chiedere sia la purificazione dei peccati che la protezione divina dagli assalti del Maligno, in armonia con la volontà

¹⁸ Meriterebbe un'attenzione speciale il problema della pastorale degli zingari, etnia particolarmente aperta al trascendente, ma, a causa del loro basso livello di vita, intensamente esposta alla delinquenza. Gli zingari sono in numero ascendente nella società ungherese. La bassa scolarizzazione e socializzazione porta a tante credenze, superstizioni, paure irragionevoli (ad esempio, forte timore dallo spirito del defunto che "ritorna" a visitarli; oppure far conferire il battesimo ai figli non per farli cristiani e figli di Dio, ma piuttosto per darli una certa protezione "magica" contro i malefici). L'educazione degli zingari è una vera sfida, sia in campo sociale, sia in quello ecclesiale. Ma penso che, con lavoro tenace, potremmo cambiare la loro mentalità fondata sulla paura e sulle tradizioni superstiziose, in concetti cristiani, insegnandoli anche natura del peccato e il ruolo della penitenza, sconfiggendo l'usanza della vendetta, ed apprendendo nella preghiera la consapevolezza dell'espiazione. Il santuario mariano di Csatka nell'Arcidiocesi di Veszprém, ad esempio, raccoglie tanti zingari nelle feste. Tali occasioni, con attenzione speciale ed esperta agli zingari, potrebbero contribuire molto alla loro educazione cattolica.

del Signore sofferente, che pregò per i suoi: “Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno” (Gv 17,15).

2. Alcune manifestazioni concrete

a. Il pellegrinaggio “Mindszenty” come atto espiatorio

La salma del Servo di Dio, il Card. József Mindszenty (come si suol dire, “martire bianco del comunismo”), è stato portato da Mariazell, e il 4 maggio 1991 è stato deposto nella tomba degli arcivescovi della Cattedrale di Esztergom. Dal 1993, ogni anno, in un sabato all’inizio di maggio, migliaia di gente riempie la Basilica di Esztergom, pregando per la beatificazione del Cardinale di vita eroica¹⁹. Il nome di questa celebrazione è *Pellegrinaggio Espiatorio Nazionale “Mindszenty”*. Come abbiamo visto anche a proposito delle lettere circolari degli anni ’40 della Conferenza Episcopale Ungherese, di cui presidente è stato Mindszenty, l’espiazione è stata una cosa seriamente presa in considerazione dal Porporato.

Alla fine della messa i celebranti si recano nella cripta, e continuano la preghiera presso la tomba. Il carattere espiatorio del pellegrinaggio²⁰ si manifesta nelle preghiere fatte non soltanto per la beatificazione del Card. Mindszenty, ma è una “grande orazione” per il rinnovo spirituale di tutti gli ungheresi.

b. “La nostra nazione si trova in una molto grande miseria.

Soltanto la misericordia di Dio può salvarci”

Inizia così la lettera circolare della Conferenza Episcopale Ungherese nel 2006, con la quale i vescovi ungheresi proclamavano un anno di preghiera di *riparazione*. Numerose parrocchie e comunità si sono aggiunte a tale iniziativa, pregando con le parole suggerite dai vescovi,

per, e invece di tutti coloro che sono indifferenti, sono di cattiva volontà, che non conoscono e vogliono conoscere Dio; che rinnegano, offendono apertamente e in modo volgare il Signore e lo bestemmiano; che hanno come ‘dio’ il corpo, il denaro,

¹⁹ Anche se, passando il tempo, l’entusiasmo sembra calare, dato il fatto che la generazione degli anziani che conosceva il Cardinale, diminuisce continuamente, ci sarebbero sempre nuove possibilità di attrarre pure la gioventù, collegando il programma liturgico con l’organizzazione del tratto fatto a piedi o in bicicletta, assumendo in tal modo un vero pellegrinaggio. Questa pratica è sempre più preferita tra i giovani.

²⁰ “Il pellegrinaggio si configura come un “cammino di conversione”: camminando verso il santuario, il pellegrino compie un percorso che va dalla presa di coscienza del proprio peccato e dei legami che lo vincolano a cose effimere e inutili al raggiungimento della libertà interiore e alla comprensione del significato profondo della vita” (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e Liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano 2001. 240–241).

l'alcool e la droga; che vivono in adulterio; che non accettano il bambino, che Dio regala agli sposi; che commettono aborto; che scandalizzano e pervertiscono i minorenni; che non vogliono lavorare, ma vivere da parassiti; che calunniano, depremono, ingannano, usufruiscono e perseguitano gli altri; che minacciano la vita altrui; che commettono suicidio con le loro proprie mani; che disprezzano la Chiesa e servono Satana²¹.

c. Veglia notturna “benedetta dalla Destra di S. Stefano”

Nella cappella intitolata e dedicata alla custodia della reliquia del Santo Mano Destra di S. Stefano Re, situata nella Basilica Concattedrale di Budapest, la *Legio Mariae* ogni giovedì organizza una veglia dalle 8 di sera fino alla messa mattutina del giorno seguente. L'espiazione consiste in celebrare la messa, pregare il rosario, le litanie, in quaresima la *via crucis*, e l'adorazione eucaristica silenziosa notturna.

d. Sotto il segno e con l'aiuto di un Espiatrice per eccellenza:

S. Margherita (1242–1270)

La figlia del re Adalberto IV è una santa specialmente gradita ai cattolici ungheresi. Ella, dopo l'invasione dei tartari, entrata nell'ordine dei domenicani, ha dedicato tutta la sua vita all'espiazione seria, svolta in preghiera e in servizio silenzioso. Nonostante il permesso particolare di poter lasciare il monastero per sposare e tutelare così la successione della famiglia regale, che suo padre poteva ottenere dal superoio, Margherita decise di restare lì e continuare la sua vita riparatrice²².

La domenica vicina alla sua festa liturgica (18 gennaio), sin dal 1979, tanti fedeli si radunano sull'Isola Margherita di Budapest, alle rovine del monastero, sotto le quali possiamo presumere d'essere la sua tomba, e partecipano alla messa celebrata dall'arcivescovo-primate. I minuti della messa, soprattutto in tempo freddo o in vento gelato, sembrano molto più lunghi, come se fossero in una chiesa, e in modo tale, possono valere davvero come un sacrificio che i partecipanti portano davanti al Signore come atto di espiazione. Ne partecipano numerosi fedeli, anche classi intere delle scuole cattoliche²³.

²¹ <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=168> (stato: 3 novembre 2018).

²² *Margit, Árpádházi, Szt., OP*, in Diós, I. (ed.), *Magyar Katolikus Lexikon*, VIII. Budapest 2003. 615–617.

²³ I santi e le persone in fama di santità di vita, non appartengono però soltanto al passato. Mi sia permesso di menzionare brevemente il nome di Erzsébet Galgóczy (1905-1962), che molti chiamano una vera “mistica ungherese” del XX secolo, ma in realtà, è pochissimo conosciuta. Ella, sin dall'età di 15 anni fino alla morte, vivendo dolori e sofferenze terribili a causa di numerose malattie, per le quali, salvo alcuni casi molto eccezionali, non poteva nemmeno lasciare il letto. Secondo alcune fonti, ella dal 1929 aveva anche le stigme, e ha offerto le sue sofferenze in sacrificio espiatorio a Gesù e a Maria per i peccati dell'Ungheria, in modo nascosto, senza pubblicità; cfr. <http://metropolita.hu/2013/04/13/a-magyar-stigmatizalt-galgoczy-erzsebet-rovid-eletrajza/> (stato: 3 novembre 2018).

e. La questione del “movimento Regina Vittoriosa del Mondo”

Lo sfondo teorico di questo movimento si trova nelle apparizioni e messaggi fino ad oggi non riconosciuti di Suor Natalia (Mária Natália Kovacsics; 1901–1992). La suora è stata membra di più Congregazioni, e alla fine, volle fondare un nuovo ordine femminile con il profilo di espiazione, per la quale però, non ha ottenuto il permesso. Nel 1940, si rivolse al Primate Card. Jusztinián Serédi, Arcivescovo di Esztergom, di costruire una cappella dedicata all’espiazione in un luogo conosciuto delle montagne di Buda (Prato S. Anna, a Normafa). La pietra angolare vi è stata posta nel 1944, ma i lavori non potevano essere iniziati²⁴.

Secondo la presunzione, Suor Natalia avrebbe ricevuto continui messaggi flagellanti contro i peccati dei fedeli e del clero, esortando così alla conversione. Ella accentua troppo le sofferenze dei condannati, e fa visionare spesso l’idea dell’inferno pieno di sacerdoti che non si preoccupavano della salvezza delle anime. Secondo l’interpretazione di alcuni, nei messaggi, la Madonna collega la salvezza dell’Ungheria con la necessità quasi “assoluta” di costruire la cappella di quanto detto sopra. Maria “è apparsa” a lei come Regina Vittoriosa del Mondo²⁵. La costruzione della chiesa comunque, non è avvenuta fino ad oggi²⁶.

I “simpatizzanti” hanno raccolto i messaggi di Suor Natalia che ella doveva ricevere da Gesù e Maria, e ne esistono numerose ristampe, le quali però, privano ogni approvazione ecclesiastica²⁷. Di per sé, a mio avviso, nessuno dei vescovi ha vietato la riproduzione di tali libri ed immagini. Ma è certamente da riconoscere, che la maggioranza dei simpatizzanti di questo “movimento”, cerca di pregare molto e di vivere nello spirito dell’espiazione.

²⁴ *Natália nővér*, in Diós, I. (ed.), *Magyar Katolikus Lexikon*, IX. Budapest 2004. 622.

²⁵ Cfr. http://www.vilagkiralynoje.hu/tortenelmi_attekintes/ (stato: 3 novembre 2018).

E’ da notare ancora, che la chiesa Magna Domina Hungarorum, in Városliget (Budapest), la cosiddetta chiesa (o cappella) Regnum Marianum, che nel pensiero dei cattolici ungheresi è stata presente come un “santuario” dell’espiazione, contro la contestazioni di numerosi fedeli, nel 1951 fu completamente demolita dal regime comunista.

²⁶ I seguaci di questo movimento non riconosciuto sono spesso persone di buona volontà, ma essi sono inclini a cadere in esagerazioni: scrivere lettere altamente emozionate ai vescovi, proclamare l’esclusività dei messaggi non esaminati, anzi, a volte, di raccogliere numerosi mattoni e di portarli al Prato S. Anna, volendo costruirvi la cappella. Nel caso odierno, quindi, si trova un certo fanatismo, e tale atteggiamento rende preferito il movimento soprattutto per le persone più esaltate. Inoltre, essi non vogliono comprendere che, l’Arcidiocesi di Esztergom-Budapest, come le altre chiese particolari in Ungheria, svolge una lotta continua quotidiana per sostenere le proprie chiese, e non gli conviene costruire una nuova, soprattutto in un territorio dove non abita nessuno (è un luogo preferito dai turisti, dalle famiglie in gita, dagli sciatori in inverno ecc...). Va notato inoltre che, una chiesa costruita deve essere curata, e il Santissimo Sacramento non può essere lasciato senza custodia.

²⁷ *A Regina Mundi victoriosa, A Világ Győzelmes Királynője, A százéves Mária Natália emlékének (1901–1992), A lelki napló új, bővített kiadásának időszzerűsége*, Küküllői Esperesi Kerület Transsylvania, s. n.

f. Un'alternativa "efficiente": la "Cappella di Riparazione"
in Kút völgy (Budapest)

Un altro argomento contro la costruzione della cappella sopra nominata potrebbe essere l'esistenza e il funzionamento della piccola chiesetta della Vergine Maria di "Kút völgy"²⁸, che dà spazio alle preghiere espiatorie, anzi, è situata proprio nel territorio della parrocchia di Budapest-Istenhegy, di cui fa parte altrettanto il Prato S. Anna appena menzionato. La differenza è essenziale: mentre il Prato S. Anna, come dicevamo, nella notte e nei giorni lavorativi è un luogo piuttosto abbandonato, la cappella di Kút völgy è situata in una zona abitata. Un sacerdote zelante, padre István Regőczy, defunto nel 2013, nel 98° anno della sua vita, l'ha ampliata in una più grande, e passando personalmente in Budapest, senza conoscere fatica, è riuscito a raccogliere tanta gente che cominciava a frequentare la cappella in occasione delle messe, delle veglie notturne di preghiera e di adorazione eucaristica, di carattere altamente espiatore²⁹.

La gente frequenta volentieri la cappella anche oggi. Le occasioni sopra nominate continuano in modo ininterrotto anche dopo la morte di padre Regőczy, ormai nella cappella canonicamente sistemata³⁰, sotto la guida del rettore padre András Héray FSO.

g. La "Fiamma d'Amore" del Cuore Immacolato di Maria

Un'altra forma di espiazione sopravvive nel Movimento della Fiamma d'Amore del Cuore Immacolato della Vergine Maria. Il movimento come associazione privata dei fedeli con persona giuridica, nell'Arcidiocesi di Esztergom-Budapest è stata fondata nell'anno 2009. Nello stesso anno, l'Ordinario ha dato l'*Imprimatur* ad una versione abbreviata e rivista del Diario spirituale della Signora Elisabetta Kindelmann (1973–1985; vedova con 6 figli). Tale diario può essere considerato come "fondamento spirituale" del movimento in parola³¹.

²⁸ Kút völgy significa: "Valle del pozzo", perché, secondo una leggenda, nel XVIII° secolo la Santa Vergine, con il suo manto esteso, avrebbe salvato la vita di un bambino che sarebbe caduto nel pozzo. A memoria del miracolo, la famiglia vi ha fatto erigere una piccola cappellina, in pochissimi metri quadrati, vicino al pozzo; cfr. *Kút völgyi Szűz Mária engesztelő kápolna*, Diós, I. (ed.), *Magyar Katolikus Lexikon*, VII. Budapest 2002. 562.

²⁹ Il "rettore" di questa cappella, István Regőczy racconta che l'11 ottobre dei 1969 (festa della Madre di Dio fino alla riforma liturgica!) prese possesso il territorio per rinnovare la cappella. Egli cominciò a pregare affinché "la luce rossa della lampadina del tabernacolo spegnesse" la luce della stella rossa in cima del Parlamento che si vede bene da questo monte. Esattamente 20 anni dopo, l'11 ottobre del 1989 la stella rossa è stata illuminata per l'ultima volta, e successivamente stata smontata. Vedi: REGŐCZI, I., *Világítótorony*, Budapest 2002. 51–52.

³⁰ Anche se la cappella è stata varie volte (e senza documentazione sufficiente) benedetta, la rettoria è stata fondata ufficialmente il 29 giugno 2013 dal decreto dell'Arcivescovo-Primate Card. Péter Erdő (nr. prot. 1616/2013).

³¹ KINDELMANN, K., *Szereteláng Lelki Napló* (ed. redatta da Szent István Társulat), Budapest 2010. E' da notare: l'*Imprimatur* dato alla versione redatta del Diario spirituale non vuol dire approvare il fenomeno delle apparizioni ricevute dalla Signora Kindelmann come tale!

La signora Elisabetta, nel suo diario, ha registrato le sue allocuzioni e suoi dialoghi che lei avrebbe fatto con Gesù Cristo e con Maria. Seguendo questi messaggi, anch'ella ha continuato una vita espiatoria, con preghiere (soprattutto rosari), messe, veglie, digiuni seri, e offrendo tutte le sue sofferenze in espiazione, al Signore.

Il movimento è stato riconosciuto prima in Brasile e in Messico (2008), e solo dopo un anno in Ungheria (Budapest), da dove proviene. Attualmente esso si estende pian piano in tutto il paese. I membri – in base alle “indicazioni” del Diaro spirituale già menzionato – si radunano spesso in preghiera, fanno digiuno a pane ed acqua per i sacerdoti, pregano per le anime in purgatorio, per le famiglie, per i giovani e i bambini, per nuove vocazioni sacerdotali e religiose, in espiazione delle offese contro Santissimo Sacramento, per la crescita del culto mariano e per la grazia della buona morte. La “Fiamma d'amore” del Cuore Immacolato di Maria è un simbolo mistico ricco, anche se guardato da molti con scetticismo. Secondo uno dei messaggi, essa, come un'effusione speciale di grazia, sarebbe chiamata ad “accecare satana” (cfr. 1° agosto 1962); e a “spegnere il fuoco con il fuoco” (cfr. 6 dicembre 1964) cioè la fiamma dell'odio con quella dell'amore della Santissima Trinità, unita all'amore di Maria³².

h. Espiazione sotto la protezione del Principe della Milizia Celeste

Nel 2015 fu introdotta nella vita e realtà pastorale della Parrocchia S. Michele Arcangelo di Budapest-Angyalföld una nuova forma di espiazione, quella della cosiddetta “Ora di S. Michele”. Tale preghiera raccoglieva inizialmente poca gente in ogni primo martedì del mese (attualmente continua nei primi giovedì) a mezzogiorno, soprattutto quelli che sono più “allenati” nell'espiazione. Tale preghiera svolta in cospetto del Eucaristia esposto, consiste in orazioni per espiaire i peccati, le bestemmie, per la patria, per ottenere misericordia ecc. La S. Messa, se l'ordinamento liturgico permette, è celebrata in onore dell'Arcangelo Michele, come coronamento della preghiera comune.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

I fedeli che si radunano alle preghiere comuni, anche spesso con l'intenzione di espiaire i propri ed altrui peccati, sono piuttosto persone di buona volontà e costanti nell'orazione. Mostrano una fedeltà squisita alla Chiesa e agli orientamenti del Magistero, e sono affidabili negli incarichi assunti. Essi però, non di rado, avrebbero bisogno di formazioni ulteriori nella conoscenza della Sacra Scrittura, della Tradizione, degli insegnamenti magisteriali, nella liturgia e nella spiritualità cristocentrica ed autentica. Hanno bisogno di guida esperta e decisa.

³² Cfr. <http://www.szeretetlang.hu/?old=leiras&parent=0> (stato: 3 novembre 2018).

Troviamo spesso, nella loro mentalità, alcuni elementi innestati nel pensiero veterotestamentario con la minaccia dell'ira divina, o soltanto psicologicamente squilibrati, come un attaccamento esagerato alle formalità o una accentuazione notevole del timore³³.

L'esperienza delle sofferenze e delle tenebre prevalgono spesso nelle loro preghiere, rovesciando così l'equilibrio tra l'esperienza della croce e della gioia della risurrezione. E' spesso un problema che la Madre di Dio nella preghiera delle persone meno equilibrate si investe un ruolo di "matrigna severa" che minaccia continuamente la gente con le sciagure più terribili. L'altro squilibrio è, quando essi vedono la Santa Vergine troppo "permissiva", come se fosse una "concorrente" di Cristo Giudice Eterno severissimo o addirittura, impropiziabile; ed Ella si presenta come una madre benigna che "apre la porta posteriore" del Regno dei Cieli in opposizione all'ira di Dio che altrimenti la chiuderebbe davanti a noi. Essi spesso non si avvicinano a Maria come ad una persona vivente e membra eccellente della *Communio Sanctorum*, ma contemplano "da lontano" la sua figura "posta su piedistalli", cioè considerata "perfetta", di conseguenza, come se fosse inimitabile ed irraggiungibile. Lo scopo dell'espiazione non è di allargare ancor di più la distanza tra Dio perfetto e il mondo peccatore, ma di costruire i ponti spirituali che fanno scoprire la vicinanza e la misericordia del Signore, colmando le anime con la speranza cristiana, fondata sul mistero Pasquale.

Cha cosa potremmo tracciare come prospettiva futura per l'espiazione in Ungheria? Oltre il culto del Preziosissimo Sange di Gesù, menzionato poco fa, sarebbe opportuno riscoprire la forza della celebrazione del Sacramento della Riconciliazione, rendendo possibile in modo sempre più esteso l'accessione dei fedeli alla Confessione, con esortazioni adeguate e competenti. Dato che l'espiazione parte dal cuore purificato che ha l'intenzione di combattere contro ogni attaccamento disordinato nei confronti dei peccati, una rinascita guidata dallo Spirito e l'acquisto di un fervore rinnovato potrebbe dare una nuova spinta anche per la purificazione e la corroborazione delle pratiche espiatorie. Rendere consapevole i fedeli del significato notevole del Congresso Eucaristico Internazionale del 2020 che avrà luogo a Budapest, la preparazione spirituale, la sistemazione della vita propria e delle condizioni, potrebbero dare altrettanto un contributo valoroso per una pratica di espiazione rinnovata che tiene davanti agli occhi la presenza vivificante del Signore glorificato, senza immergersi in una lamentela sconfinata sopra i peccati propri ed altrui, ma indicando la via d'uscita dalle tenebre del peccato alla luce del Risorto.

Nell'espiazione non dobbiamo dimenticare che non siamo soli. La Madre del Signore non soltanto intercede per i peccatori, ma ci soccorre anche nel momen-

³³ Cfr. PINKUS, L., *Psicologia*, in DE FIORES, S. – MEO, S. (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo 1986. 1061–1068.

to quando noi stessi svolgiamo gli atti dell'espiazione. Concludiamo con le parole del papa S. Giovanni Paolo II:

La Chiesa tutta, quindi, *guarda a Maria*. Grazie ai moltissimi santuari mariani disseminati in tutte le nazioni del Continente, la devozione a Maria è molto viva e diffusa tra i popoli europei.

Chiesa in Europa, continua, quindi, *a contemplare Maria* e riconosci che ella è »maternamente presente e partecipa nei molteplici e complessi problemi che accompagnano *oggi* la vita dei singoli, delle famiglie e delle nazioni« ed è »soccorritrice del popolo cristiano nell'incessante lotta tra il bene e il male, perché "non cada" o, caduto, "risorga"« [*Redemptoris Mater*, 52]³⁴.

³⁴ IOHANNES PAULUS II, Litt. Apost. *Ecclesia in Europa* (28 iun. 2003): AAS 95 (2003) 649–719, n. 124.

Mihály KRÁNITZ

**DER GOTTESGLAUBE VERBINDET EINANDER.
DIE ENTWICKLUNG DES CHRISTLICH-MUSLIMISCHEN DIALOGS
(DER HISTORISCHE BESUCH VON PAPST FRANZISKUS IN ABU DABI)**

I. DIE BOTSCHAFT DES INTERRELIGIÖSEN DOKUMENTES; II. DIE GEMEINSAME GRUNDLAGE DER RELIGIÖSEN ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT IST DIE BRUDERSCHAFT; III. DIE ÄÜBERUNG DES DEN GANZEN MENSCHEN UMFASSENDEN RELIGIÖSEN VERHALTENS IN DER GESELLSCHAFT; IV. SCHWERPUNKTBESTIMMUNGEN FÜR DAS SCHAFFEN DES FRIEDENS VOM GESICHTSPUNKT DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS; V. VIER AUFRUFE ZUR VERWIRKLICHUNG DES BRÜDERLICHEN FRIEDENS

Papst Franziskus hat in den Vereinigten Arabischen Emiraten einen zweitägigen Besuch abgestattet, wo auch ein beispielloses interreligiöses Treffen zwischen dem römischen Papst und dem al-Azhar-Großimam der Universität von Kairo und der Moschee stattgefunden hat. Dem offiziellen staatlichen Protokoll hatte das Unterzeichnen eines Dokuments gefolgt, was nicht nur für die religiösen Leiter der Welt eine Neuigkeit war, sondern auch in zahlreichen Bereichen des öffentlichen Lebens, der Kultur und der Gesellschaft eine richtige Überraschung verursachte. Die Höflichkeitstreffen finden in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil nunmehr regelmäßig statt. Aus diesen ragt das Treffen der religiösen Leiter von 1986 in Assisi in einer Atmosphäre des gemeinsamen Gebets über den Frieden hervor, und die Gedenktreffen zu dessen Jubiläum sind gleichfalls gute Gelegenheiten, um die religiösen Beziehungen auf aller Welt zu pflegen.

Der Besuch von Papst Franziskus ist auch in der Hinsicht beispiellos, dass ein römischer Papst zum ersten Mal in dieses Gebiet fährt, aber nicht einmal diese Tatsache hätte einen Grund für das Entstehen eines Dokumentes von hervorragender Bedeutung gegeben, als das je ein bedeutender Vertreter der Römischen Katholischen Kirche und des Islams am 4. Februar 2019 angenommen haben. Nicht nur bezüglich der verschiedenen Erdteile, sondern auch der ganzen gegenwärtigen Menschheit hatte und wird der unterzeichnete Text eine bedeutende Wirkung haben.

Die zwei großen Weltreligionen, das Christentum und der Islam bedeuten auch ein Drittel der Bevölkerung der Welt, darum ist es außerordentlich wichtig, dass die Leiter dieser Religionen und die von ihnen für wichtig gehaltenen Äußerungen den Weg zu den Herzen der religiösen Menschen finden können. Wir wissen es genau, dass ein Dokument, das nicht während eines kurzen,

flüchtigen Treffens entstanden ist, sorgfältig vorbereitet werden muss, damit die unterzeichneten Parteien während der zur Verfügung stehenden Zeit, nunmehr auch das Übereinstimmen der Mitglieder der bestimmten Religionen besitzend, gemeinsame Gesichtspunkte legen, die in der Zukunft sowohl für das Christentum als auch für den Islam bedeutend werden.

Zwischen dem Papst und dem Großimam ist schon durch die gemeinsame Ehre und die Annahme der Meinungen voneinander ein Einverständnis entstanden, wodurch die Nachfolger der beiden Religionen nicht gegenüberstehen, sondern Gott betrachtend gemeinsame Ziele festsetzt, damit das höchste Wohl der Menschheit, des Friedens erreicht werden kann. Die jetzt vor sich gehende Weltgeschichte vermag mit ihren Kämpfen und Kriegen zwischen den Glaubenden und Nichtglaubenden nicht Recht zu üben, und auf gleiche Weise ist sie nicht fähig, das friedliche Miteinanderleben der einzelnen Weltanschauungen und Religionen anzunehmen und zu ehren. Die letzte Frage besteht bei so einem Treffen und Unterzeichnen des Dokumentes darin, auf welche Weise das religiöse Denken die Welt und den Menschen verbessern kann und welche Möglichkeiten sich eröffnen, damit die entstandenen Spannungspunkte gelindert und eine mögliche religiöse Geduld erlebt werden kann.

I. DIE BOTSCHAFT DES INTERRELIGIÖSEN DOKUMENTES¹

Papst Franziskus und Ahmed Al Tadjeb als zwei moralische Autoritäten und herausragende religiöse Leiter versuchen mit vereinigter Kraft, mit den Ausdrücken der niedergeschriebenen Worte etwas für eine bessere Welt zu tun. Der unterzeichnete Text beginnt jetzt seine inhaltliche Wirkung auszuüben, und auch durch kirchenleitende Autorität unterstützend vermag er die Menschheit der Zukunft, und in ihr sogar die zu den einzelnen religiösen Gemeinschaften Gehörenden zueinander näher zu bringen.

In der auch durch die technische Zivilisation „klein gewordenen Welt“ ist es nunmehr eine tägliche Erfahrung und kommt bei den zwei großen Religionen, dem Christentum und dem Islam in erhöhtem Maße zur Geltung, dass wir, obwohl wir voneinander weit entfernt leben, trotzdem Nachbarn sind. Das Echo des Einsetzens auf so einem hohen Niveau für die Verantwortung und das Engagement für das Schicksal der Menschen wird noch wochen- und monatelang dauern, und jetzt hoffen alle darauf, dass der Text „nicht nur ein Text bleibt“, sondern seine Empfehlungen, Überlegungen und Zielsetzungen sowohl religiöse als auch nicht religiöse Menschen erreichen werden.

¹ Den Text des Dokumentes siehe: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-declaration-with-al-azhar-grand-imam.html> (2/III/2019).

Das Dokument verfasst nach einem Vorwort und einer längeren Begründung zwölf Behauptungen, deren Gültigkeit der römische Papst und der Großimam von Ägypten gemeinsam erwägenswert und unvermeidbar gemacht haben.

II. DIE GEMEINSAME GRUNDLAGE DER RELIGIÖSEN ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT IST DIE BRUDERSCHAFT

Das Vorwort des Dokumentes der beiden Kirchenoberhäupter stellt die Hauptzielsetzung der ganzen Schrift fest, das heißt, dass die Menschheit trotz der vorhandenen Unterschiede einheitlich ist, die menschliche Natur und die in der menschlichen Person anwesenden Sehnsucht nach Gott (was wir Weg, Wahrheit, Fülle des Lebens nennen können) sind in allem dieselbe, und weil die menschliche Berufung ausschließlich unter den durch den Frieden geregelten Umständen ausgeführt werden kann, gehört zu einer richtigen Anthropologie und Religionsdeutung am ehesten die Annahme und Ausübung der Brüderlichkeit. Der seit Jahrtausenden die eigene Fülle und Glück suchende Mensch kann endlich dorthin gelangen, dass er nicht gegen den anderen, sondern ausschließlich mit ihm den wahren Frieden suchen kann. Darum ist es wichtig, dass er „im anderen einen Bruder sieht“. Dieses Verhalten muss gelehrt und gelernt werden, denn es verwirklicht sich nicht von sich selbst, sondern das ist auch unter den gegenwärtigen Umständen die persönlichste Pflicht der Menschheit und in ihr aller Menschen, das heißt, dass es „die menschliche Brüderlichkeit zum Ausdruck bringt, indem er die Schöpfung und das ganze Universum bewahrt und jeden Menschen unterstützt, besonders die am meisten Bedürftigen und die Ärmsten“.

Zur Verwirklichung des Friedens und der damit verbundenen Friedenstätigkeit halten die unterzeichnenden Parteien für wichtig, dass sich die gläubigen religiösen Menschen regelmäßig treffen und sich miteinander die Ergebnisse ihrer eigenen Kultur und Gesellschaft teilen, die letzten Endes dem Fortschritt des Menschen dienen. Solche Gebiete können einerseits der Austausch der Ergebnisse der technischen Errungenschaften, der Kommunikation und der Heilung, andererseits der standhafte Einsatz im Kampf gegen den Krieg und die Armut sein.

Das Dokument über den gemeinsamen Frieden beruft sich auf den menschlichen Willen, denn kein schöner Gedanke könnte sich verwirklichen, wenn die geträumten Vorstellungen auf der Ebene des Willens keinen Raum gewinnen würden, dass all das Gute, was die religiösen Leiter in einer gemeinsamen Betrachtung und auf Gottes Anwesenheit vertrauend verfasst haben, auch im Bereich der Praxis und Erfüllung erscheint. Eben deshalb will das in feierlicher Form unterzeichnete interreligiöse Dokument eine kurze, übersichtbare und zu befolgende Verfassung und ein „Hilfsmittel“ sein, das den neuen Generationen

„zu einem Leitfaden einer Kultur des gegenseitigen Respekts wird, im Verständnis der großen göttlichen Gnade, die alle Menschen zu Brüdern macht“.

III. DIE ÄÜBERUNG DES DEN GANZEN MENSCHEN UMFASSENDEN RELIGIÖSEN VERHALTENS IN DER GESELLSCHAFT

Der Hauptteil des Dokuments macht ausgehend von der umfassenden und komplexen Persönlichkeit des Menschen, erwähnend alle Personen der Gesellschaft und der menschlichen Gemeinschaft Feststellungen für das Ausbauen des friedlichen Miteinanderlebens.

Der Hauptteil des Dokuments beginnt eigentlich mit Gottes Namen, und damit äußern sich die zwei Unterzeichnenden im Namen der Gläubigen und der religiösen Menschen. Sich auf den Schöpfer, die Schöpfung und das Geschaffen-Sein des Menschen berufend gibt das Dokument der Besorgnis Ausdruck, sozusagen erweckend das Gebot des Menschenmordes, die Pflicht des Hilfeleistens, die Hilfe den Bedürftigen, das Recht der Völker und der Nationen zur Sicherheit, den Grundwert der menschlichen Brüderlichkeit, die Befreiung von der Gefangenschaft der Ideologien, die Notwendigkeit der für alle erreichbaren Freiheit und die Ausströmung der religiösen Werte, vertrauend auf die aufrichtige Absicht von allen wohlwollenden Menschen. Die Universität Al-Azhar und die Katholische Kirche möchte durch die Pflege der Kultur des Dialogs die Kultur der Zusammenarbeit hervorrufen.

Das Dokument will zur gleichen Zeit auch eine Aufforderung für die verantwortlichen Leiter der Welt auf dem wirtschaftlichen, internationalen, politischen und kulturellen Gebiet sein, damit sie die Ausübung des Friedens und des Miteinanderlebens fördern, verhindernd die Zerstörung, den kulturellen und moralischen Niedergang. Auch die Vertreter des Geistes spricht der Text an, dass sie für ihre Pflicht halten, die wahren Werte für das Wohl aller Menschen aufzuzeigen und weiterzugeben. Die Unterzeichnenden wollen das menschliche Gewissen sozusagen aufschütteln, damit es seine übernatürliche Berufung erkennt und nach ihr handelt. Die Welt ist nämlich in einer Krise – stellen die Unterzeichnenden fest -, darum muss durch das Empfehlen der Werte auch die gegenwärtige Lage der Wirklichkeit veranschaulicht werden, denn die Selbstzerstörung wird immer intensiver.

Das Dokument weist hier auf die mehrmals erwähnte Feststellung von Papst Franziskus über „das Anzeichen eines stückweisen Dritten Weltkriegs“, auf die Wettrüstung, die örtlichen Spannungen und die Opfer wegen der tragischen Umstände, sowie auf die allgemeine Unsicherheit, auf die Enttäuschung und auf die Angst vor der Zukunft hin. Nach den religiösen Leitern erweist sich die Ungerechtigkeit als himmelsschreiende Sünde in den politischen Krisen, in der unüberlegten und schädlichen Benützung der natürlichen Ressourcen, aber

hauptsächlich in den Menschenopfern, die durch die Krisen hervorgerufen werden, in der Krankheit, Armut, im Hunger und Sterben von Millionen von Kindern. Darum kommt der größte Schutz der Familie zu – sagt Papst Franziskus und Ahmed al Tajjeb -, weil die Zerstörung der Familie das gefährlichste Übel für die Menschheit wäre.

Parallel damit betonen sie die Erziehung und Entwicklung des Sinns für das Religiöse, damit die menschliche Person gegenüber den oft blinden und extremen Richtungen ins Gleichgewicht kommt. Der Zweck von all diesen ist Gottes Erkennung, von dem diese Welt abhängt, die Annahme des Lebens als Gabe von der natürlichen Geburt bis zum natürlichen Tod, und die Ablehnung der das menschliche Leben gefährdenden Situationen, wie die Genozide, der Terrorismus, die Zwangsumsiedlungen, der Handel mit menschlichen Organen, die Abtreibung, die Euthanasie sowie die ideologische Politik, die all dies unterstützt.

Die Religion kann aber niemals die Gewalt oder den Krieg aufwiegeln, und wer die Religionen trotzdem zu gewalttätigen Handlungen benutzt, zwingt eben ein Verhalten, das mit der Wahrheit der Religion entgegengesetzt ist. Der Hass, die Gewalt, der Extremismus und der Fanatismus kann mit Gottes Namen nicht verbunden sein, denn diese Plagen weichen grundsätzlich von den religiösen Lehren ab. Das Dokument erklärt, dass „Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren“.

IV. SCHWERPUNKTBESTIMMUNGEN FÜR DAS SCHAFFEN DES FRIEDENS VOM GESICHTSPUNKT DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS

Die religiösen Leiter Papst Franziskus und Ahmed al Tajjeb begnügen sich nicht mit der Ermessung der Lage der Menschheit, sondern sie haben „die Wichtigkeit der Rolle der Religionen im Aufbau des weltweiten Friedens hervorgehoben“ und starke Bestimmungen formuliert. Erweckend auch das Gewissen der Personen, der Völker und der religiösen Traditionen verkündet das Dokument auf prophetischer Stimme zwölf nachdrückliche Ausrufe:

- 1) die Wiederherstellung der menschlichen Brüderlichkeit und des friedlichen Miteinanders, schützend die Jugendlichen vor dem materiellen Denken;
- 2) die Sicherung des Rechtes der Freiheit für alle Menschen, ausschließend jede zwingende Kraft der Religion oder der Kultur;
- 3) der Weg der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit durch die Sicherung eines Lebens in Würde;
- 4) die Verbreitung der Kultur des Dialogs für die Lösung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und Umweltschutzprobleme,

- 5) die Vorstellung der moralischen Werte der Religionen und das Vermeiden der überflüssigen Diskussionen,
- 6) der Schutz der Gottesdienststätten (Kirchen, Moscheen und Synagogen) auch mit Hilfe des internationalen Rechtes,
- 7) das Abschaffen der Angst und des Schreckens, die Ausschließung und Verurteilung von allen Formen des Terrorismus;
- 8) die Benützung des Begriffes der vollen Staatsbürgerschaft mit Berücksichtigung aller persönlichen und religiösen bürgerlichen Rechte;
- 9) die Ehre des speziellen kulturellen und geschichtlichen Unterschieds sowohl im Osten als auch im Westen,
- 10) die Verwirklichung des Rechtes der Frauen auf Bildung, auf Arbeit und auf die Ausübung der Politik, während man sie vor der sexuellen Ausbeutung schützt und unterstützt, ihre Rechte voll zu genießen.
- 11) der Schutz der Grundrechte der Kinder „in einer familiären Umgebung aufzuwachsen sowie Ernährung, Bildung und Beistand zu erhalten“;
- 12) „der Schutz der Rechte der älteren Menschen, der Schwachen, der Menschen mit Behinderung und der Unterdrückten“ durch die Anwendung von internationalen Konventionen.

V. VIER AUFRUFE ZUR VERWIRKLICHUNG DES BRÜDERLICHEN FRIEDENS

Als Abschluss des Dokuments machen die zwei religiösen Leiter ein Versprechen, dass sie ihre Aufforderungen und Bemerkungen im breitesten Kreis der Gesellschaft verbreiten werden. Diese Aufgabe beschränkt sich nicht auf das Aufsuchen der religiösen Gemeinschaften, sondern erstreckt sich bis zum Ansprechen der bedeutenden Gemeinschaften der Menschheit, einschließlich sogar die Gebiete der Bildung, des Rechts, des öffentlichen Lebens, sowie der Kommunikation. Der Papst und der Großimam haben Gedanken zur Welt, und sie bitten auch die verschiedenen Institutionen um Hilfe, um ihre Gedanken den Zuständigen zukommen zu lassen.

Nach dem Abschluss der Verbreitung des Dokumentes verfassen die Unterzeichnenden noch vier Bestimmungen von entscheidender Bedeutung, die wieder die Äußerung der religiösen Einheit durch den Dialog befördern. Die als gemeinsame Wünsche verfassten Erwartungen beziehen sich auf die Art und Weise der Einladung der Erklärung, auf das eine Art Aufforderung bedeutende Ansprechen des menschlichen Gewissens, auf das Verhalten der menschlichen Seele, ein Zeugnis ablegen zu können und auf die Botschaft der sich in der Umarmung äußernden Brüderlichkeit.

Da alle ähnlichen Dokumente eine Wirkungsgeschichte haben, kann der Wunsch der gläubigen und wohlwollenden Menschen darum nichts Anderes sein, als die Verwirklichung von all dem, was bei der gemeinsamen Besprechung der zwei großen religiösen Leiter und durch das Abstimmen ihrer Absichten aufgezeichnet worden ist. Wie Glaubende an Gott, bitten wir den Allmächtigen um den Segen, damit dieses große Unternehmen verwirklicht werden kann.

Géza KUMINETZ

DER PRIESTER IN DER ANZIEHUNG VON CHRISTUS

EINFÜHRUNG; I. WIE ERSCHLIESST SICH DIE PERSÖNLICHKEIT VON CHRISTUS VOR DEM IN SEINE ANZIEHUNGSKRAFT GERATENEN MENSCHEN?, 1. *Wir sollen Ihn vor allem mit katholischen Augen sehen*, 2. *Die Persönlichkeit (das Individuum) von Christus*; II. DER PRIESTER IM ZAUBER DER PERSÖNLICHKEIT VON CHRISTUS: DAS HEISST IM SCHMELZTIEGEL DES GEBETS, 1. *Wohnungen der Inneren Burg der Persönlichkeit*, 2. *Die Persönlichkeit, das heisst die Masken des Ichs als die Dämonen der Seele*, a. Über die technischen, sozialen und axialen Ich, beziehungsweise über das Brechen der despotischen Herrschaft des technischen Ichs und der Machtlosigkeit des sozialen Ichs, b. Christus als Arzt jeder unseren Entfremdung oder über das Über-, Masken-, Schatten-, Automat-, Ideal- und Verbraucher-Ich, c. Teilnahme an der Gesinnung Christi, oder von den evangelischen Räten, besonders über die Armut; ABSCHLUSS

EINFÜHRUNG

Die Themen meiner in den vorherigen Nummern geschriebenen Artikel der Zeitschrift *Priesterliche Spiritualität* waren das priesterliche Ideal und die Priestererziehung beziehungsweise die Eigenheiten der Persönlichkeit der Priester. In dieser Nummer möchte ich über das wichtigste Lebenselement der priesterlichen Persönlichkeit, über das Verhältnis mit der Person von Christus, das heisst über das Gebet sprechen. Über das mit der Persönlichkeit von Christus verbindenden Gebet und über die Anbetung, die die Persönlichkeit der Priester bezaubert und darum inspiriert sowie anregt, damit er die Lehre von Christus immer gründlicher kennenlernen, seine Gebote immer richtiger befolgen und sich mit Ihm immer vollkommener vereinen kann.

Die Persönlichkeit und ihr Zauber, beziehungsweise die Faktoren des Zujemandem-Werdens sind heute für die Psychologen wichtige Forschungsthemen. Infolgedessen ist es verständlich, dass ein grosses Interesse wieder auch für die Persönlichkeit von Jesus Christus besteht. Er wird auch von vielen geliebt beziehungsweise gehasst, was bedeutet, dass er lebt. Erwägen wir, ob jemand heute Hitler, Stalin oder den in Szigetvár gestorbenen Suleiman hasst?¹ Wir sollen aber auch nicht vergessen – daran erinnert uns Joachim Gnilka –, dass sich die Menschen heutzutage eher für die Person von Christus interessieren

¹ Vgl. TOWER, V., *Kicsoda Krisztus?* [Wer ist Christus], I. Budapest 1943. 254.

(wir sollen jetzt darunter vor allem die Persönlichkeit von ihm verstehen), als für seine Offenbarung, die von seiner Kirche vermittelt wird,² obwohl die beiden voneinander nicht getrennt werden können. Wer die Evangelien objektiv liest, wird sich bewusst, dass es unmöglich gewesen ist, die Gestalt von Christus zu erfinden, er musste wahrhaftig sein. Und zwar auch deswegen, weil Christus seine Jünger gelehrt hat, die Tatsachen und die Wahrheit bedingungslos zu verehren.³

Die Persönlichkeit von Christus inspiriert also auch noch heute die Menschen. Er wird auch heute geliebt oder gehasst. Wer seine Persönlichkeit inspiriert, der wird entweder sein Nachfolger sein oder lehnt ihn ab. Dessen Dokumente sind die Schriften Warum ich Christ bin, Warum ich kein Christ bin, Mein Christus und ähnliche Schriften, Zeugnisse, die äusserst überlegten, wir könnten sagen, mit einer wissenschaftlicher Gründlichkeit geschriebenen Bekenntnisse sind. Diese Gattung, also die Fertigung des objektivsten oder persönlichsten Gesichts oder der Ikone von Christus ist gerade sozusagen eine notwendige Folge der Anziehung oder Abstossung von Christus. Diese Gattung wird die Menschen bis ins Ende der Welt, bis zum zweiten Kommen Christi inspirieren.⁴ Die priesterliche Persönlichkeit muss (müsste) auch besonders durch so ein elementares Interesse geführt werden. Denn das ist ja das priesterliche Leben: das Kennenlernen von Christus, das heisst das Studieren der Dogmen der Kirche, die Nachfolge Christi, das heisst die immer richtigere Nachfolge des Buchstabens und des Geistes der Gebote und das Vereinen mit Christus, das heisst die Einbeziehung vieler ins Geheimnis von Christus durch die vergeistigte Ausführung der Liturgie.

² Vgl. GNILKA, J., *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem* [Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte], Budapest 2001. 5.

³ Vgl. SCHÜTZ, A., *Krisztus* [Christus], Budapest 1944. 112, 123.

⁴ Wir kennen diese Gattung, jeder schafft seinen eigenen Christus aufgrund seines Charakters und Wissenschaftsgebietes, sowie seines spezifischen Interesses. Ohne den Anspruch auf die Vollständigkeit zählen wir einige – nach unserer Beurteilung – zu dieser Gattung gehörende Werke auf: ADAM, K., *Christus unser Bruder* (Seele – Bücherei Band 6), Regensburg 1936. BELON, G., *Jézus lelkiülete* [Die Gesinnung von Jesus], Budapest 2005. CROSSAN, J. D. – REED, J. L., *Jézus nyomában. A kövek alatt, a szövegek mögött. Jézus és világa megértésének kulcsfontosságú felfedezései* [Excavating Jesus. Beneath the Stones, behind the Texts], Gold Book 2001. GUARDINI, R., *Az Úr Krisztus. Elmélkedések Jézus Krisztus személyéről és életéről* [Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi], Budapest 2006. HESEMANN, M., *A názáreti Jézus. Régészek a Megváltó nyomában* [Jesus von Nazareth: Archäologen auf den Spuren des Erlösers], Budapest 2010. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága* [Das Königtum von Christus], Budapest 1927. IJAS, A., *Jézus története* [Die Geschichte von Jesus], I-II. Budapest 1978. MORICE, H., *Jézus lelke. Tanulmány Krisztus jelleméről*, Budapest 1932. RATZINGER, J., *A názáreti Jézus* [Jesus von Nazareth], I-III. Budapest 2007-2013. SCHÜTZ, A., *Krisztus* [Christus], Budapest 1944. TOWER, V., *Kicsoda Krisztus* [Wer ist Christus], I-II. Budapest 1943. Natürlich auch Nicht-Christen oder die das Christentum Verlassenen können ähnlicherweise Persönliches über die Figur von Christus schreiben: RUSSEL, B., *Miért nem vagyok keresztény* [Warum ich kein Christ bin]; VERMES, G., *A zsidó Jézus vallása*, Budapest 1999. VERMES, G., *Jézus változó arcai*, Budapest 2001.

Auch der Priester glaubt an den Christus der Kirche, das heisst den Christus der Geschichte und des Glaubens, der grundsätzlich eine und dieselbe Person ist, trotzdem nimmt ihn der Priester wirklich dann in Besitz, wenn er durch die eigene Persönlichkeit durchdrungen ist.⁵ Und er soll auch seinen eigenen Christus sozusagen – immer wieder – in seiner eigenen Seele, in seinem Selbstzentrum schaffen und ihn auf den Thron seines Ichs aufheben. Auf diese Weise wird sein Bewusstsein immer mehr vom Christi Geist bestimmt werden.

Dieses persönliche Betroffensein und Inspiriertsein ist die Grundlage, aber auf irgendeine Weise auch der Zweck und das Ziel des priesterlichen Lebens. So kann er auch andere in den mystischen Leib von Christus einbeziehen. Heute scheint dieser Charakterzug bei den Priestern schwächer zu werden – so wird auch unser katholisches und priesterliches Identitätsbewusstsein schwächer. Als ob wir unsicherer geworden wären, dass die Menschen schwer angesprochen werden können, als ob sie kein Interesse an Gott und seinem Werk hätten; als ob der attraktive priesterliche Erfolg den Wert unserer Zugehörigkeit zu Christus messen würde, und wenn der Erfolg ausbleibt, haben wir das Gefühl, als wenn Christus doch nicht der Versprochene wäre, das heisst als müssten wir ihm mit keiner Hingabe mehr folgen. Eben deshalb behaupten wir, dass die Grundlage jeder Evangelisation im Durchdrängen mit Christi Gesinnung besteht. Das ist nicht nur der Grund sondern auch der Zweck und das Ziel, es ist sogar auf eine bestimmte Weise das grösste Geschenk des Lebens, die Herrlichkeit selbst, Ihm ähnlich zu sein. Wir sollen und dürfen nicht vergessen, dass das Heil mit all seinen Dimensionen zusammen persönlich ist, und eben deshalb ist das Hauptwerk unseres Lebens die christliche Qualität unserer eigenen Persönlichkeit: das Heiligsein, das heisst das Gefühlsein mit den theologischen und moralischen Tugenden und ihre heldenhafte Ausübung.

Um bezüglich der Person von Jesus die Wahrheit zu erreichen, müssen wir fortwährend seine Persönlichkeit, deren Unvergleichlichkeit fortwährend studieren, und wie es durch unsere Kräfte zugelassen wird, sollen wir ihm auch folgen. Dabei sind die Werke und das Lesen der Autoren und spirituellen Schriftsteller behilflich, die ihren objektiven und persönlichen Christus geschaffen haben, die im Christus der Kirche den wahren Christus aufgefunden haben, und das ist auch ihr persönlicher Christus geworden.

Machen wir uns also auf den Weg, und versuchen wir die Gesinnung und Persönlichkeit von Jesus zu erfassen und uns mit seinen Zügen durch sie zu identifizieren, wollen wir uns also in seine Gefühle kleiden, uns in seinen Ge-

⁵ Die Persönlichkeit schliesst den Subjektivismus aus. Darüber ausführlicher siehe: HORVÁTH, S., *Intuíció és átélés* [Intuition und Erleben], in HORVÁTH, S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcsseleti és hittudományi tanulmányok* [Ewige Ideen und Ideensamen bei Heiligen Thomas, Philosophische und theologische Studien], Budapest 1944. 115–184.

danken zu vertiefen und seine Taten zu verwirklichen!⁶ Dieser Weg bedeutet in grossen Zügen das Zurücklegen von drei Stationen: zuerst wird der Priester durch die Freude, die Freude der Entdeckung inspiriert, das ist die Freude daran, dass wir den Messias gefunden haben. Der Weg führt aber zum Kreuz Christi: einerseits macht uns bewusst, dass Er kein politischer Messias, kein Guru der Selbsterlösung ist. Sein Lebensstil ist nicht monoton und langweilig.⁷ Andererseits wird der sich zu seiner Nachfolge entschlossene Anhänger bewusst sein, in welchem Masse auch im weiteren nicht Christus in ihm lebt. Und wer seine Dämonen bekämpft, der gelangt zum ganzen Christus, zum Licht, das heisst zur dritten, das christliche Leben erfüllenden Station. Die sich geklärte Persönlichkeit ist die Garantie für das authentische und wahre Zeugnis, für die wirklich wirksame aber nicht unbedingt sich wie ein Lauffeuer verbreitende Evangelisation.⁸

I. WIE ERSCHLIESST SICH DIE PERSÖNLICHKEIT VON CHRISTUS VOR DEM IN SEINE ANZIEHUNGSKRAFT GERATENEN MENSCHEN?

1. *Wir sollen Ihn vor allem mit katholischen Augen sehen*

Damit sich vor uns der ganze Christus aufschliessen kann, ist unser bester Helfer die katholische Kirche, und mit ihr eben der Geist der Katholizität, der uns

⁶ Vgl. BELON, G., *Jézus elkülete*, 18.

⁷ Nur eine mögliche Annäherung von der Vielfältigkeit des Stils von Jesus – von den unwandelbaren Charakterzügen seines Verhaltens: Es ist für Ihn zur gleichen Zeit seine gleichbleibende Liebe für die bereuenden Sündiger; das Mitleid für die Leidenden; sein Benehmen, das jede Art und Weise der Selbsterlösung hart geisselt und dessen unmenschliches Wesen enthüllt; die heilige Wut gegen alle Formen der Lüge und des täuschenden Verhaltens (pharisäische Benehmen, weil auch darin die Härte des Herzens, das Unmitleid, das Fehlen des Verstehens und des Bekehrenwollens entdeckt werden kann. Und unter diesen allen ist das Beziehen alles auf Gott. Denn all das sieht der himmlische Vater selbst so, und das ist sein Urteil. Vgl. IJAS, A., *Jézus története*, I. Budapest 1978. 47.

⁸ In der sich geklärten Persönlichkeit gibt es nämlich nichts mehr, was wir heute nach Papst Benedikt XVI. so nennen können: Drängen „Jesus lehnt denjenigen ab, der sich drängt, der von sich selbst sein Nachfolger werden möchte. Das heisst Jesu Nachfolge – oder wir können ruhig seinen Namen nennen: das Priestertum – ist nicht das Ergebnis einer Privataktion, es ist kein voraus geplantes Lebensziel, das Sicherheit, Gehalt und die Anerkennung der Gesellschaft bietet. (...) Die Nachfolge Jesu kann niemals eine Selbstfürsorge oder eine Wahl sein: das Priestertum kann man sich selbst nicht geben, man kann allein auch nicht suchen. Das kann ausschliesslich eine Antwort auf Seinen Willen und Sein Rufen sein. Die priesterliche Berufung verlangt immer, dass wir aus dem Kreis unseres selbstsüchtigen Willens, der Idee der blossen Selbstverwirklichung austreten, dass wir verlassen, wozu wir uns selbst machen könnten oder was wir erwerben wollten, und daraus austretend, geben wir uns selbst einem anderen Willen hin, damit er uns führt. Vielleicht auch dorthin, wohin wir nicht gehen wollen.“ Vgl. RATZINGER, J. (BENEDEK XVI.), *Örömtök szolgálói. Elmékedések a papi elkiségről* [Diener eurer Freude. Betrachtungen über die priesterliche Spiritualität] (Kis Út 3), Budapest 2010. 27–28.

– wenn wir mit ihr richtig umgehen – vor den Irrtümern und Vorurteilen schützt.⁹ Wie ist also dieser Geist? Die katholische Weltanschauung ist – nach Antal Schütz – grundsätzlich durch drei Sachen gekennzeichnet, und diese sind die folgenden: die Übernatürlichkeit, die Autorität und die Ehre der Tradition.

Der übernatürliche Charakter bedeutet all das, was uns, dem klugen Geschöpf der sich selbst offenbarende Gott gibt und sagt, und zwar das, wozu wir durch unser Menschentum nicht fähig sind: Wissen, das mehr als Wissenschaft und Philosophie, also ein Geheimnis ist, so wie Dreifaltigkeit, Gottesmensch, Erbsünde und Erlösung, Kirche und Sakrament. Dieser Charakter gibt uns auch Kraft, die mehr als eine Anstrengung und ein Willen zum Eigentum, also Gnade ist; eine Geschichtenanschauung, nach der diese Welt – gegen jeden Anschein – das Reich Gottes und das Wohnen Gottes unter den Menschen ist. Die katholische Weltanschauung ist eine eigenartige Sichtweise, sie ist sozusagen die Augen Gottes, Gott hat ja uns in Christus sein Sehvermögen gegeben, in dem deshalb alle Gesichtspunkte zur rechten Zeit und auf die rechte Art und Weise eine Rolle erhalten. Die Augen von Christus sind die objektivsten und die Eigenschaften des betrachteten Gegenstandes sowie der Person am meisten berücksichtigenden Augen. Die katholische Kirche und der katholische Mensch hält keine Gesichtspunkte und keine Sehenswürdigkeiten für fremd. Diese Sichtweise gibt den Extremitäten nicht nach, weder dem Fideismus noch dem Supranaturalismus, die die Erde von dem Himmel nicht sehen können, beziehungsweise sie verhindert auch den Naturalismus, der, obwohl er manchmal sich in das Gewand des Rationalismus oder Materialismus kleidet, den Himmel von der Erde überhaupt nicht sehen will.

Der Autoritätscharakter möchte uns bewusst machen, dass unser Glaube Wahrheit ist, der uns eine wahre Freiheit schenkt, wenn wir uns bedingungslos zu ihm verbinden. Christus hat seine Erbe seiner Kirche anvertraut, die als deren treue Verwalter Dogmen und Kanonen schafft; die Autorität bewahrt auf solche Weise die ganze Erbe, während sie in der jeweiligen Gegenwart die Arten und Weisen sowie Möglichkeiten ihrer Aktualisierung zeigt. So bewahrt die kirchliche Autorität die Augen von Christus und versucht die jeweilige geschichtliche Gegenwart mit diesen Augen zu sehen und sehen zu lassen bzw. die wünschenswerte Zukunft zu ahnen und umzureissen. Der Gegenteil davon ist die subjektivistische Weltanschauung, die alles nur mit ihren eigenen Augen sehen will. Davon kommt jede Art von Eigensinn, Eitelkeit, Willkür, Laune, Parteisucht, Voreingenommenheit, Laster und Unbeständigkeit. Dieses Streben nach der Objektivität und die Fähigkeit, in die Tiefe der Ereignisse sehen zu können, charakterisieren den Katholizismus, der alles gründlich untersucht,

⁹ Über das Wesen der die Persönlichkeit manipulierenden und verzerrenden Vorurteile siehe ausführlicher: ALLPORT, G. W., *Az előítélet* [Der Vorurteil], Budapest 1977, und ARONSON, E., *A társas lény* [Das soziale Wesen], Budapest 2008. 297–348.

was in seine Weg kommt, und woran er sich selbst erkennt, das betrachtet er als sein Eigentum. Darum studiert der katholische Wissenschaftler die Gedanken und Schriften seiner Seelenpartner von jeder Auffassung gründlich, um in ihnen früher oder später die Samen und Keime der Wahrheit und des eventuellen Irrtums suchen und auch finden zu können.

Der Traditionalitätscharakter der katholischen Religion bedeutet letztendlich: Während die Übernatürlichkeit unseren Horizont in die Richtung der Höhe und Tiefe eröffnet sowie der Autoritätscharakter den sicheren Grund der Breite unter uns deckt, richtet die Traditionalität unseren Blick in die Linie der Länge: vorwärts und rückwärts, in die Vergangenheit und in die Zukunft. In der lebendigen Tradition aufersteht sozusagen die Vergangenheit und spricht in die Gegenwart ein. Auch die Tradition war einst eine lebendige Gegenwart, und ihre Vertreter waren die grossen Seher ihres Zeitalters. Wir brauchen also nicht alles von vorne zu beginnen. Die katholische Traditionalität ist eine lebendige und lebendig machende Kontinuität; aber nur für diejenigen, die den Ereignissen wahrhaftig nachgehen und deshalb sie die Quelle dieser Tradition, die alles sehende und gestaltende Weisheit erkennen. Diese lebendige Tradition hilft uns dabei, alles in seiner eigenen Lage zu sehen und alles nach seinem eigenen Mass behandeln zu können.

Zusammenfassend: Während die Übernatürlichkeit (die kein Dogmatismus ist) die transzendenten und immanenten, der Traditionalitätscharakter (der kein Autoritätsprinzip ist!) die subjektiven und objektiven Momente ergänzt, erweitert der Autoritätscharakter (der kein Konservatismus ist) die ewigen und zeitlichen Momente, und sichert die entsprechend plastische Sicht auf die Welt, bezeichnend auch die Art und Weise sowie die Richtung der passenden und richtigen Handlung. Diese Sichtweise wird nicht automatisch gegeben, sogar wer die Sicht des Glaubens bekommen hat, muss all seine Kräfte anspannen, damit seine Sicht scharf und auf erforderliche Weise durchschaubar wird, er soll auch immer mehr die Gesinnung von Christus besitzen. In der Welt, wie wir schon darauf hingewiesen haben, bedeutet der Besitz dieser Gesinnung die Vollständigkeit und Krönung der menschlichen Würde.

2. Die Persönlichkeit (das Individuum) von Christus

Vor allem müssen wir sehen, dass seine Persönlichkeit auch menschlich reif gewesen war, denn er stellte sich vor die Öffentlichkeit, um seine Sendung zu erfüllen, Auch der Priester dürfte also nicht unreif Arbeiter im Weinberg des Herrn sein, das heisst er soll die Vorbereitungszeit schätzen und auch während seiner Priestertätigkeit muss er sich auch eine ständige Selbstausbildung einrichten; dadurch könnte er das Geheimnis des Verborgenen, des Heiligtums des inneren Gebetes finden, ausbauen und schützen.

Zweitens erschliesst sich vor und aus der Schrift, dass der Charakter (die Persönlichkeit) von Jesu durch drei Hauptzüge gekennzeichnet wird: die Transzendenz, die Harmonie und das absolute Merkmal.

Bezüglich der Transzendenz zeigt er sich so: „Sobald er erscheint und zu sprechen beginnt, spüren wir gleich mit der unabwehrbaren Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, dass es sich vor uns in ihm und mit ihm eine andere Welt erschliesst. Seine Stimme ist wie eine Glocke, die in einer unerreichbaren Entfernung klingt und trotzdem in unserer Seele erklingt; sein Blick sieht uns sozusagen aus der Unendlichkeit und trotzdem ist er so nah!“

Und was die Harmonie anbelangt: „Was einem Charakter sogar unter engen Lebensrahmen eine Grosszügigkeit zu geben vermag, also die vollkommene Hingabe und Treue für die Berufung ein ganzes Leben hindurch, das erweitert sich bei Christus für die ganze Welt. Er betrachtet als seine Sendung, die Menschen zur Wahrheit Gottes zu führen.“ „Im Individuum von Jesus Christus flechtet sich dieses geistige und moralische Reichtum in eine einzigartige Einheit. (...) In Christus vereinen sich in einer vollkommenen Harmonie solche Charakterzüge, die bei den anderen gegeneinander kämpfen und einander schwächer machen oder im besten Falle einander immer wieder wechseln; in Christus aber unterstützen und bestätigen sich diese Züge und sie sichern für den ganzen Charakter neben der inhaltlichen Vollständigkeit die Ordnung der Formen und die Dynamik, den Rythmus und die Fruchtbarkeit. Transzendenz und der vollständigste Sinn für Wirklichkeit, eine durchdringende Weltsicht und eine kindliche Ungezwungenheit, die Folgerichtigkeit von universellen Gesichtspunkten und Prinzipien und zur gleichen Zeit die genaueste Beurteilung einzelner Situationen, innerliches Gebetsleben und praktischer Sinn, die völligste Anspruchslosigkeit und die gesündeste Lebensbejahung, Demut und Selbstbewusstsein, Zärtlichkeit und Entschlossenheit.“

Im Zusammenhang mit dem absoluten Charakter fällt uns die Abgeschlossenheit in die Augen: „Dort steht er ohne Sünden; aber seine Sündenlosigkeit ist nicht die Frucht von Läuterung, Reue und Busse.“ „Da steht er auf dem höchsten Gipfel der moralischen Vollkommenheit, und es ist nicht die geringste Spur davon, dass er sich auf den Stufen der Vervollkommnung mit regelmässigem Üben hätte hinaufklettern müssen. Vor uns steht ein Mensch, der in jeder Richtung abgeklärt, mit sich selbst, mit Gott, der Welt und den Mitmenschen völlig im Reine und reif ist; aber kein Zeichen deutet darauf hin, dass er dahin von den Unvollkommenheiten der Anfänger, durch die Stürme von Kämpfen, Krisen und Problemen gelangt ist“.¹⁰

Und was die Tätigkeit von Jesus betrifft, können wir sehen, dass er gelehrt und auf seinem Weg überall Gutes getan hat. Er hat gelehrt, dass Er allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Das heisst als Weg: „Jesus Christus stellt

¹⁰ Vgl. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, 26–31.

sich selbst, seine Lehre, sein Beispiel und seine Persönlichkeit auf solche Weise vor die Menschen, wie den ausreichenden und einzigen wahren Lebensweg, die Richtschnur des Denkens, des Verhaltens und der Lebenseinrichtung". Als Wahrheit: „Dass der Weg- und Lebensanspruch von Christus inappellabel und unvermeidlich ist, wird der Anspruch von Christus auf die Wahrheit ohne jeden Zweifel gestempelt; Wahrheit im Sinne der Heiligen Schrift: Justiz und Gerechtigkeit. Christus lässt schon dadurch Gerechtigkeit widerfahren, dass er Licht, das heisst Weg und Richtschnur für das Denken und die Stellungnahme und dass er Lebensinhalt für die Seele ist; dass heisst er urteilt durch das immanente Gewicht des Inhaltes und der Kraft seiner Persönlichkeit". „Christus (...) schreibt sich Macht und Sendung auch dafür zu, dass er dieser Wahrheit und diesem Wahrheitsausüben in der Geschichte und am letzten Ende Nachdruck und Geltung verschafft: (...) er übernimmt den grossen geschichtlichen Kampf gegenüber dem persönlichen Vertreter der licht- und lebenswidrigen Kräfte, gegenüber dem Satan. „Er erscheint letztendlich als Herr der Geschichte und als Richter des Universums". Als Leben: „Der Weg ist Licht des Wanderers, und das Licht ist Wahrheit der Augen und die Wahrheit ist Leben des Sinnes. Christus wollte aber auf eine viel umfassendere und universelle Weise Lebensinhalt und Lebenskraft für alle und für jeden Lebensanspruch und jede Hoffnung sein: Ich bin die Auferstehung und das Leben. (...) Christus wagt sich vor die Menschen hinzustellen und von ihnen zu fordern, dass sie aus ihm und ausschliesslich aus ihm leben. Er hält also seine ganze Persönlichkeit für reich und wertvoll genug, um der die absolute Wahrheit als Lebensinhalt hungernden unsterblichen Seele eine völlige Befriedigung zu geben".¹¹

Zum Schluss und drittens finden wir, dass Christus Anspruch erhoben hat, dass Er der König der Menschheit und des ganzen Universums ist und sich Ihm die Seelen und Völker unterwerfen. Sein ethisches Dasein als Messias kann die aus vielen Völkern und Kulturen bestehende Menschheit wirklich vereinigen, behaltend auf diese Weise die nötige Vielfältigkeit, denn er erwartet eine freies Unterwerfen als Folge des Erkennens und Anerkennens der unübertroffenen Vollständigkeit seiner Persönlichkeit. Heute sind wir in dieser Hinsicht wieder in einer solchen geschichtlichen Zeit, wenn wir diesen das wirklich Gute und die wahre Würde des Menschen vor Augen haltenden Charakterzug als Zeichen der Zeiten verhältnismässig leicht erkennen können, weil unsere Zeit die Zeit der grobsten und schlauesten Machtmissbräuche ist, in der die Wissenschaft Gottes Ideen und die Macht Gottes Kraft missbräucht. Eben deshalb ist der Enthüller und Arzt dieser Missbräuche Christus und sein Königtum.¹² Dadurch ist

¹¹ Vgl. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, 32–43.

¹² Vgl. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága* [Das Königreich Gottes], Budapest 1927. 19–23 und hauptsächlich 97–129.

es auch zu verstehen, warum vor allem das Christentum und in ihm am meisten die Katholizität der Hauptfeind der Welt ist.

Aus unserer kurzen Erörterung stellt sich also heraus, dass Jesus Christus das konkreteste und universellste Lebensideal des menschlichen Geschlechts und jedes einzelnen Menschen ist, der zugänglich ist, auf den das Leben gebaut werden kann, denn „Christus kann das Ideal des Wissenschaftlers sein, obwohl er kein Traktat geschrieben und keine Akademie gegründet hat. Er ist das Ideal des Soldaten, obwohl er Petrus befohlen hatte, das Schwert in die Scheibe zu stecken. Er ist das Ideal des Römers, obwohl er überhaupt kein Imperialist ist, und er ist das Ideal des Griechen, obwohl er nicht philosophiert. Er ist das Ideal des östlichen Menschen, obwohl er kein Quietist ist, und das Ideal des westlichen Menschen, obwohl er nicht kulturstrebend ist. Er ist das Ideal der Leidenden und Suchenden, obwohl er schon angekommen ist. Er ist das Ideal aller Lebensphasen, aller Stellen und jedes Geschlechts“.¹³ Er ist also auf eine besondere Weise das Ideal des Priesters, das heisst des Menschen, der mit Ihm am engsten und am umfassendsten verbunden werden möchte.

II. DER PRIESTER IM ZAUBER DER PERSÖNLICHKEIT VON CHRISTUS: DAS HEISST IM SCHMELZTIEGEL DES GEBETS

Die Bedeutung des Gebets wurde durch die Religionen schon seit je betont, aber die Propagandisten der letzten Jahrhunderte versuchten seine Unzweckmässigkeit, Abgekommenheit sogar seine Schädlichkeit mit elementarer Kraft zu betonen (und wir sollen zugeben, das Ergebnis war nicht gering). Aber die Wissenschaft der heutigen Religionspsychologie hat die die Persönlichkeit auf eine einzigartige Art entwickelnde Wirkung sowie den Kraftquellencharakter des wahren Gebets wieder entdeckt, dadurch hat sie es sozusagen rehabilitiert und sie behandelt das als ein notwendiges Zubehör (Manifestierung) des menschlichen Lebens. Diese wissenschaftlich begründete Tatsache hat sogar die Botschaft, dass wir die Menschen beten lehren, damit sie ihr Menschentum entfalten können. Ohne das Gebet als Kraftquelle kann sich die Person nicht mit angemessener Wirksamkeit nach ihren gesetzten Zielen, nach der Verwirklichung seines Lebensideals streben.¹⁴

Der Priester als frommer Kämpfer von Christus muss mit äusserst vielen äusseren und inneren Dämonen kämpfen, um sich als Diener, das heisst als Gesandter für Christus treu erweisen zu können. Schon das Neue Testament hat das gekannt, weil wir in der Weisheitsliteratur lesen: „Mein Sohn, verachte

¹³ Vgl. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, 137.

¹⁴ Vgl. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Vallás és emberi magatartás* [Religion und menschliches Verhalten], Piliscsaba 2007. 46–53.

nicht die Zucht des Herrn, widersetz dich nicht, wenn er dich zurechtweist. Wen der Herr liebt, den züchtigt er, wie ein Vater seinen Sohn, den er gern hat".¹⁵

Joseph Ratzinger sieht den verhängnisvollen Schiffsbruch des christlichen Lebens, und näher des priesterlichen Lebens hauptsächlich darin, dass das innere Gebet in der fieberhaften Tätigkeit des alltäglichen Lebens – fast unbemerkt aber umso verhängnisvoller – ausgeblieben ist.¹⁶ Im Folgenden beschäftigen wir uns mit diesem inneren Gebet und dem Kampf im Gebet ausführlicher, weil das der Schmelztiegel ist, in dem auch von der Persönlichkeit der Priester alle Schlacken ausbrennen, und was übrigbleibt, ist die zu Christus gewordene und gemachte priesterliche Persönlichkeit, die die subjektive Quelle jeder wirksamen, das heisst bleibenden Frucht hervorbringenden Evangelisation ist.

1. Wohnungen der Inneren Burg der Persönlichkeit

Der innere Raum unseres Lebens, das Verborgene, wo uns unser Vater sieht und auch wir Ihn sehen, dies ist der Ort, wo wir auch mit unserem persönlichen Egozentrum in Verbindung kommen. Das ist ein solcher Ort, in den wir nur allein und persönlich hineintreten können. Hinter ihm befindet sich nur ein Raum unseres Seins, und dort wohnt nur Gott, richtiger gesagt ich dort wirklich Gottes Spiegel und die Geige in seinen heiligmachenden Händen. Das heisst „mein Wesen selbst ist eine ewige Widerspiegelung, eine ständige Antwort auf die auferhaltende Anforderung Gottes. Ununterbrochen geht dieser metaphysische Dialog vor sich. Zwischen den Gnadenanspornungen und meinem resonierenden Herzen ist der Dialog gleichermassen kontinuierlich. (...) Hier verbirgt sich der wahre Sinn meines Lebens. Nur hier werde ich zu dem, zu wem ich werden muss. Hier finde ich mein wahres Selbst, mein richtiges Gesicht. Bis ich hierher komme, trage ich Masken und spiele Rollen. Ja, in uns gibt es Tore, innere Tore, deren Schwelle nur unsere intime Freunde überschreiten können. Danach gibt es ein Tor: für alle ist es geschlossen, nur wir allein können wir das überschreiten. Zum Schluss kommt das letzte Tor, hinter ihm Gott. Er wartet auf uns".¹⁷

Das innere Gebet ist eigentlich das In-der-Nähe-Sein des Meisters, das Forum des Von-Ihm-Lernen und Inspirationbekommens. Das Warten auf sein Berühren, die Bereitschaft zum Gehen, wenn Er mich schickt. Ohnedies ist jedes Gebet eine tote, unfruchtbare und selbsttäuschende Gewohnheit. Das wahre

¹⁵ Vgl. Sprüche 3,11–12, zitiert von: Hebr 12,5–6.

¹⁶ Vgl. RATZINGER, J. (BENEDIKT XVI.), *Örömötök szolgálái*, 70–71.

¹⁷ Vgl. HALÁSZ, P., *Maradjatok szeretetemben. Lelki gyakorlatos elmélkedések* [Bleibet in meiner Liebe. Betrachtungen für Exerzitien], Wien 1965. 7–8 (PPEK 566).

Gebet ist der sprechende Glaube, wozu natürlich das ernste und regelmässige Üben des Gebets nötig ist.¹⁸ Das Gebet ist natürlich nicht nur ein Gotteslob, sondern auch das Treffen mit uns selbst. Es ist sozusagen ein Hinabdringen in die Tiefe unseres Wesens, und das Verweilen in unserem persönlichen Egozentrum sowie das Bewusstmachen der von dort kommenden Informationen; es ist ein Forum, wo wir Kraft sammeln, wo wir in der Zeit der Gefahr Zuflucht finden, aber es ist auf keinen Fall eine Flucht vor der Wirklichkeit. Das ist eher der Ort und Zustand, wo die grossen Fragen des Seins ertönen, wo wir die Stimme unseres Gewissens hören, wo wir uns verantwortungsvoll fühlen und denken. Das Gebet ist ein inneres Verhalten, „in dem man alles sein kann, was er nicht ist, was künstlich ist, damit er sich an das Seiende nackt wendet. Und damit er in seinem Licht baden kann. Alle Masken enthüllen sich, jede Rhetorik wird stumm. (...) Im Gebet schreiben wir unsere eigene Geschichte unmittelbar im Zusammenhang mit Gott. Wer sich einmal aus den wirren, verwickelten und nichtssagenden Fäden des alltäglichen Lebens vollständig ausschalten und völlig sich selbst werden kann, der betet schon“.¹⁹ Das ist eine Art Marschieren in die Zukunft, was den ganzen Menschen in Bewegung setzt.²⁰ Das wahre Gebet macht einen immer gefasst, was „nicht nur der Gegenteil des Zerstreutseins ist, sondern das eigentliche Innewerden der Persönlichkeit. Das ist ein Durchbruch gegen die Tiefe. Nach den Worten vom heiligen Benedikt ist das ein habitare secum, Ankommen in uns selbst, Landung bei uns selbst. Bei solchen Fällen lösen wir uns aus dem Zug der kleinen und grossen Aktivitäten, und wir tauchen zum grundlegenden Ziel und Zweck des Daseins, zu unserer ewigen Bestimmung, zum heimlichen Tiefpunkt unserer Seele (fundus animi), wir befreien uns davon, dass uns die Sachen besitzen. Und wenn wir uns in dieser Tiefe oder aus dieser Tiefe an die konkreten Sachen wenden, erhalten sie hier diejenige Stelle, die ihnen vor Gott zukommt. Das ist eigentlich das Gefasstsein: Wir beten in der Gegenwart von Gott. Seine Liebe erfüllt uns und bedeutet die Atmosphäre für unser Leben, sie klingt durch die gerade folgenden Obliegenheiten; sie erlaubt nicht, dass wir uns in den aktuellen Obliegenheiten verlieren. Sie hält uns dessen bewusst, dass, was wir zur Zeit machen, nicht entscheidend ist. Das oberflächliche Gefasstsein beachtet den Inhalt des Gebetes (was wir sagen), den weiteren Fortschritt bedeutet aber, dass wir beim Gebet Gott zuhören (wem wir es sagen), dem fernen Gott. (...) Das letztendliche Gefasstsein kommt dann, wenn der in der Tiefe der Seele anwesende und irgendwie erfahrbare, spürbare Gott unsere Aufmerksamkeit zu ihm selbst lenkt. Wenn wir den Weg des Gebetes beginnen, denken wir, dessen Wesen ist das Reden. Später ändern wir diese unsere Auffassung und wir denken, dessen

¹⁸ Vgl. HALÁSZ, P., *Krisztus él énbennem* [Christus lebt in mir], Budapest 2010. 23–24.

¹⁹ Vgl. HALÁSZ, P., *Krisztus él énbennem*, 193.

²⁰ Vgl. HALÁSZ, P., *Krisztus él énbennem*, 194.

Wesen ist das Schweigen. Wenn wir auf dem Gipfel ankommen, wissen wir schon: dessen Wesen ist das Zuhören”.²¹

Das Gebetsleben ist mit den spezifischen Phasen des Zu-Christ-Werdens der Seele eng verbunden. Auch noch heute ist die Gliederung auf drei Stufen gültig: das heisst das Unterscheiden zwischen den Stufen von Beginnern, Fortgeschrittenen und die Vollkommenheit Erreichenden. Die Beginner können sich selbst als Kind des Vaters, die Fortgeschrittenen als Abbild des Sohnes und zum Schluss die Vollkommenen als Braut des Heiligen Geistes betrachten.²² Das Gebetsleben, da es die spezifische Lage der Person abbildet, hat deswegen seine Verfinsterungen, Verlassensein und Leiden, die das Ziel haben, die Seele zu reinigen. „Zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt finden wir die Nacht der Sinne, zwischen dem zweiten und dritten die finstere Nacht der Seele”.²³ Was die erste Phase betrifft, ist sie voll von menschlichen Vorstellungen, Plänen, Methoden, ihr Hauptcharakterzug ist die starke Aktivität, die apostolische Begeisterung, von Zeit zu Zeit das Übertreiben der Selbstverleugnung. Die Seele liebt von ganzem Herzen, aber noch nicht von ganzem Geist. Auch das wirkliche Üben der Tugenden ist eher der Mahd ähnlich; sie macht die Wiese kahl, aber die Wurzeln bleiben im Boden. Bezüglich des Gebets dominieren in dieser Etappe die Betrachtungen und das affektive Gebet. Unter diesen Umständen kommt die Nacht der Sinne: das heisst hier erscheinen auch schon die äusseren Schwierigkeiten, die Erfolglosigkeit, die Beschämung; und all das geschieht darum, damit sie die übriggebliebene Hoffart der Seele zerbricht. Wenn das gelingt, erscheint auf dem geistigen Horizont der Seele das Geschenk der Wissenschaft, die die Seele den eitlen Charakter der Welt und der weltlichen Dinge einsehen lässt, sie ringt trotzdem lange im dunklen Tunnel. Die Seele braucht eine ausserordentlich grosse Ausdauer, denn sie findet bei dieser Station nur wenig Unterstützung, sogar das Gebet bereitet ein Problem. Wer nicht weitergehen kann, der bleibt stecken und wird zu einer Rangierlokomotive sein. Die zweite Stufe ist im Vergleich zur vorigen eher passiver und die Geschenke des Heiligen Geistes übernehmen die Leitung. Sich eines Gleichnisses bedienend, die Seele hat bisher „hart mit ihren Rudern gegen die Wellen gearbeitet (aktive Tugendübungen), jetzt schwellt der Wind des Heiligen Geistes die Segel (passive Stufe). Diese Geschenke haben sich in der Seele auch früher dort verborgen, (...) aber jetzt treten sie aus diesem latenten Zustand heraus und hauptsächlich durch das Geschenk des Verstands verbreiten sie ein grosses Licht. Das Gefühlsflammen der vorigen Etappe wird durch die grosse aber einfache Klarheit gewechselt, die hauptsächlich die Geheimnisse

²¹ Vgl. HALÁSZ, P., *Krisztus él énbennem*, 204–205.

²² Zur Erklärung diese Abschnitte nehmen wir wieder die Gedanken vom Vater Piusz Halász O. Cist. zur Hilfe. Vgl. HALÁSZ, P., *Krisztus él énbennem*, 65–73.

²³ Vgl. HALÁSZ, P., *Krisztus él énbennem*, 60.

des Menschenwerdens und der Erlösung beleuchtet. Die Herrlichkeit von Gott und das Heil der Seelen wird die grosse Triebkraft sein. Sie lieben Gott jetzt schon von ihrer ganzen Seele aber noch nicht von ihrem ganzen Geist. (...) In dieser Periode teilt sich der Weg in zwei Zweige. In dem einen sind eher die Geschenke des Verstands im Übergewicht; diese werden die Kontemplativen sein. Der andere Weg wird durch die Geschenke des Willens geprägt (Stärke, Angst), sie werden die grossen Apostel sein. Beides ist zur gleichen Zeit eine mystische Phase. In diesem Zustand besteht das Gebetsleben im einfachen Ergreifen und Betrachten der Wahrheit, hier fehlt die Klügelei, das Überlegen und der Beweis. (...) Die Seele muss jedoch auch in dieser Phase weiter geklärt werden, denn es kann leicht eine Art Selbstgefälligkeit und geistige Streberei auftreten. Der Krampf des Ichs löst sich noch nicht völlig; Schäden kann die reine Absicht erleiden, die Tiefe der Seele gehört noch nicht ganz Gott. (...) Darum trifft die finstere Nacht der Seele ein. Gott verweigert in dieser Phase nicht nur das affektive Trösten sondern er bedeckt auch den Geist mit Dunkelheit. Vom Glauben konnte der Wegsuchende mit den Worten von Paulus sagen: Ich weiss, wem ich geglaubt habe und ich bin dessen sicher; aber jetzt stürmt das Gerüst der Credibilia, der glaubhaften Dinge zusammen und folgt die nuda fides, der nackt gewordene Glaube. Die Seele schwebt zwischen Himmel und Erde; der Himmel hat sich über ihr zugeschlossen und die Erde hat unten für sie verblasst. Stürzen will sie nicht, zum Hinaufklettern hat sie keine Kraft. Der Glaube ist Gottes Geschenk, das hat Er ihr nicht weggenommen, aber aus dem Glauben entspringt kein Trost und keine Freude. Danach (oder parallel damit) kommt die Befriedigung der Hoffnung. Bis dahin hat sie diese Kraft vorwärts gebracht, und als Resonanz meldete sich das sichere Wissen, dass sie auf dem rechten Weg geht. Jetzt drückt sie die Hoffnungslosigkeit als eine schreckliche Last. (...) In dieser Phase wird Gott selbst zu einem Problem. Das Gebet wird fast unmöglich". Auch diese Etappe läuft die Gefahr des Scheiterns, und wer nicht kann oder nicht wagt weiter zu riskieren, der flüchtet sich erschrocken in sichere Stellen zurück (sicheres Kirchenamt, das Tragen von grosser Würde usw.). In der dritten Phase tritt der Heilige Geist sozusagen aus seinem Versteck in der Gestalt und durch die Vermittlung des Geschenkes der Weisheit heraus. Da „sich in diesem Geschenk die Verstands- und Willensmomente vereinigen, lernen die Kontemplativen und die Apostel Gott deshalb hier auf dem Gipfel auf eine Art Erfahrung (modo quasi experimentalis) kennen. Bis jetzt haben sie sich durch die Geschöpfe zu Gott erhoben, jetzt sehen sie die Geschöpfe im Lichte von Gott. Hier sprechen die Meister des spirituellen Lebens von drei Stufen:

a) Ruhegebet: in diesem Fall wenden sich die Fähigkeiten der Seele mild nach innen und in der grossen Ruhe spüren sie die Nähe von Gott. Das Gedächtnis und der Verstand können noch abschweigen, aber der Willen vermag der Gegenwart von Gott nicht mehr zu entreissen. Die Seele kann in diesem

Zustand tagelang verweilen, sie kann ihre anderen Angelegenheiten machen, aber in ihrem Inneren genießt sie ständig diesen Zustand.

b) Vereinigung: Hier haftet nicht mehr nur der Wille sondern auch der Verstand und das Gedächtnis vollkommen an Gott in der Liebe. Es kann vorkommen, dass die brennende Liebesflamme in Extase schwingt (*extasis, raptus*) und die Seele aus dem Leib sozusagen hinausreißt (...).

c) Geistige Ehe: Die Extasen werden seltener, sie bleiben auch aus. Was übrigbleibt: die fortwährende Erfahrung der Gegenwart von Gott in der Seele. (...) Die Trockenheit und Trostlosigkeit hören auf; ein einziges Erlebnis ist bewusst: die Seele erfährt, dass es Gott ist, der in ihr anwesend und tätig ist. Gegenüber dem einfachen Glauben ist es darin das Neue, dass die Liebe zu einer intuitiven Erfahrung wird". Das wäre also der Gipfel, die Seele kommt an dem sogenannten Daseinsgebet oder Gegenwartsgebet an, das ihre Betrachtung tätig macht und die Seele wieder zu einer unerhört grossen Aktivität bewegt.

2. Die Persönlichkeit, das heisst die Masken des Ichs als die Dämonen der Seele

Vor dem Heiligtum unseres Ichs – und oft in sein Heiligtum eindringend, den Thron sozusagen usurpierend – postieren sehr viele Ich (sozusagen Dämonen), die die Kommunikation bald helfen, bald verhindern, beziehungsweise das, dass sich der wahre Thronfolger, Christus dorthin setzen kann. Sehen wir uns davon eine improvisierte Liste.

- a. Über die technischen, sozialen und axialen Ich, beziehungsweise über das Brechen der despotischen Herrschaft des technischen Ichs und der Machtlosigkeit des sozialen Ichs²⁴

Unser Ich kann herrenlos werden, richtiger gesagt unsere Persönlichkeit kann sich kräftig und markant verzerren, wenn es unrichtig all dem gegenüber Stellung nimmt, was kein Ich ist. Auch das lässt uns nur den krank machenden Kelch der Einsamkeit trinken. Von diesem Gesichtspunkt aus hat das Ich drei spezifische Dimensionen, ich sage es noch einmal, davon abhängig, was für Verhältnis es mit all dem ist, was kein Ich ist: das technische, das soziale und das axiologische Ich. Für das technische Ich besteht die Welt nur aus Gegenständen, und zwar aus solchen Gegenständen, die Mittel des Handels werden können. Hier werden auch die Menschen nur als Mittel betrachtet. In der Welt des sozialen Ichs erscheint das Andere als eine Person, aber für das axiologische Ich ist die gegenüberstehende Welt in erster Linie die Welt der Werte über den

²⁴ Nach István Dékány.

Personen. Das technische Ich ist also apersonal, das soziale Ich personal und das axiologische Ich superpersonal.

Wenn wir unsere Staaten betrachten, können wir sehen, dass unsere Zivilisation durch das Wuchern des technischen Ichs geherrscht wird, gefolgt von einer früher noch nie erfahrenen, äusserst grossen Entfremdung; das technische Ich hat sich ja sowohl vom Persönlichen als auch von der Welt der Werte losgetrennt (wenn es schon nicht alles nach dem Nutzenwert beurteilt), es ist sogar gleichgültig ihnen gegenüber, der Grund dafür ist aber nicht eine Art Enttäuschung und Ernüchterung sondern der grundlegende Urteil seines Ichs: alles und alle sind nur Mittel für die Vollentfaltung des Ichs. Wir können auch so formulieren, dass die vom technischen Ich beherrschte Persönlichkeit keine Weltanschauung hat (richtiger gesagt, sie hat eine agnostische und verhängnisvoll pragmatische Weltanschauung), nur ausser wenn seine Weltanschauung darin besteht, dass es zum Erreichen seiner von sich selbst gesetzten Ziele immer zum Handeln bereit und bezüglich seiner Zielstrebigkeit immer diszipliniert ist. Diese Klassifizierung lässt auch ahnen, dass sich das Ich auch mit einer Art gemeinsamen Über-Ich wirkungsvoll verkehren soll, damit nicht nur die menschlichen Beziehungen sondern auch der Umgang mit den Sachen unversehrt bleiben können.

Das technische Ich verwirklicht eine despotische Herrschaft sowohl in der Seele als auch in seiner Umgebung: alles – der andere Mensch, die andere Nation, die Wissenschaft, die Macht und der Einfluss – ist nur ein Mittel für die Selbstverwirklichung. Wenn die Herrschaft des technischen Ichs ein Terror ist, müssen wir die Herrschaft des personalen Ichs als die Herrschaft der schwachen Hände bezeichnen, gefolgt von der Drohung der Anarchie. Es erduldet fast alles, weil die Person, soll sie so sehr niederträchtig sein, zu ehren ist. Auch dieser Typ bewertet nicht, aber er wagt den Dienst des anderen Menschen zu verlangen. Heutzutage herrscht auch dieses Ich in vielen Seelen, so ist also dieser gleichgültige Herrscher.

Diese zwei gesetzwidrige Herrscher thronen heute in den Seelen. Das Feuer dieser zwei Auffassungen treibt heute die Mehrheit der Menschen – das Zauber des technischen Ichs vergiftet das Herz der Mächtigen, die Nachgiebigkeit des sozialen Ichs das der ausgelieferten Massen – gefolgt von der Unzufriedenheit, der Krisen, Kriege, der schonungslosen Unterdrückung, das heisst der ewigen Friedlosigkeit. Jesus hat von diesen drei Ichs das wertende Ich den wahren Herrn der menschlichen Persönlichkeit genannt, weil auch seine Erlösung grundsätzlich von moralischem Charakter ist. Und Er hat die richtige Herrschaft dieses Ichs seinen Gläubigen versprochen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist Er selbst unser menschengewordenes axiologisches Ich. Das ist sein Geist, der in unserem Herzen wohnen möchte.

Man darf also nicht jede Art von Lebensplänen verwirklichen, nur darum, weil die technischen Voraussetzungen vorhanden sind, wenn daraus die Be-

leidigung und Nichtachtung des anderen Menschen oder eines anderen Volkes stammt, hier wird ja der andere zu einem blossen Mittel, zu einem opferbaren Material. Die Person des anderen darf jedoch nicht als Gott geehrt werden; nicht einmal aus diesem Grunde dürfen Schmarotzer in einer Familie oder Gesellschaft existieren. In diesem Falle hat der andere nur Rechte, sogar dann, wenn er seine Würde und Ehre in moralischem Sinne schon lange her verloren hatte. In so einem Fall wäre die Hauptaufgabe des Betroffenen die Zurückerwerbung der verlorenen Würde und Ehre und die Gesellschaft müsste ihn dazu bewegen, gerade das zu tun.

Falls also das wertende Ich in den Thron der Persönlichkeit kommt, bekommt da die Seele einen wahren Herrscher, der weder ein Despot noch ein gleichgültiger und kraftloser Mensch ist, sondern die Bürger der Seele (die unterschiedlichen Dimensionen des Ichs) lehrt, wie wirklich menschlich zusammengearbeitet werden kann; die Folgen dieser Herrschaft sind der Frieden, die Zufriedenheit sowie die wahre Entfaltung der Persönlichkeit. Der Christgläubige, besonders der Priester wird durch das Feuer dieses wertenden Ichs bewegt, denn er hat erkannt, dass die Herrschaft von diesem das Reich Gottes unter den Menschen ist. So ein Feuer hat uns Christus gebracht, wir sollen also das auch anfachen! Das ausdauernde Gebet als Bekämpfung und Persönlichkeitsentwicklung richtet sich also gerade danach, dass dieses mit der Seele von Christus durchdrungene axiologische Ich zur richtigen Herrschaft gelangt.

b. Christus als Arzt jeder unseren Entfremdung oder über das Über-, Masken-, Schatten-, Automat-, Ideal- und Verbraucher-Ich²⁵

Der Geist von Christus ist nicht nur der Geist der Wahrheit sondern auch der Geist des Weges und des Lebens. Aber der Geist seines Geistes ist die Wahrheit, sie zeigt und weist nämlich den Weg zu und auch die Verwirklichung der Wahrheit ist das Leben, das von Jesus versprochene und gebotene reichere Leben.

Christus ist unser Herr und das Ganze unseres Daseins huldigt ihm; richtiger gesagt: wir müssen im Interesse der Entfaltung unserer Persönlichkeit erkämpfen, dass wir völlig Ihm gehören. Wir sind nämlich so geschaffen; wenn unser Geist keinen Herr hat, den wir von jedem Gesichtspunkt aus hochschätzen und bewundern, bleiben wir also herrenlos, eigentlich Sklaven. Das menschliche Leben ist ein grosses Streben danach, dass sich der Mensch seinem Herrn, dem grössten und vollkommensten Ich unterwirft. Wir wünschen ihn zu betrachten, um danach Ihm ähnlich zu werden. Zur gleichen Zeit ist es aber auch nicht so einfach, Ihn ganz unseren Herrn zu bekennen und seine Herrschaft zu erleben; wissen ist leichter aber erleben ist umso schwieriger.

²⁵ Nach Pius Halász O. Cist. und John F. Kvanaugh.

Hier ist also zuerst das Geteiltsein unseres Ichs, richtiger gesagt das Bewusstsein, dass unser Ich nicht ganz uns gehört; als ob fremde Herren in uns unser Schicksal bestimmen würden. Als ob es Stufen gäben, wie Er, das höchste Ich unsere Seele bewohnen kann, so dass Er nicht Zerstören sondern Bauen verrichtet. Zuerst flammt nur unser Herz, aber nach einer Weile bemerken wir, dass unsere Seele vor Ihm noch nicht huldigt. Nachdem Ihm auch unsere Seele unterworfen hat, müssen wir traurig erkennen, dass unser Geist noch nicht wirklich ihm gehört.

Hier ist zuerst unser Freudscher Über-Ich – es gebietet grausam, es bestimmt unser Ich, es ist jedoch ein fremdes Körper. Es gebietet schonungslos, gefolgt von der Zwanghaftigkeit. Auch der Herr Jesu gebietet, aber er erwartet kein zwanghaftes Verhalten sondern eine wahrhaftig gehorsame, das heisst freie Verbeugung. Auch das Ich von Christus ist über uns, aber es funktioniert trotzdem nicht als ein Über-Ich. Wenn wir auf ihn hinaufblicken, sehen wir sozusagen sein Schweben, Ihn, der die Wahrheit ist.

Unser anderes Ich ist das Ich vor dem Ich, unsere gesellschaftliche Maske, das heisst das Ich der Angst, dass sie ja nicht zu reden beginnen; alles muss nach den Erwartungen passieren. Die übernommene Rolle verpflichtet uns, wir sind also gleich ihre Gefangenen. Christus, obwohl er uns mit Aufgaben betraut, was auch eine Rollenübernahme bedeutet, will trotzdem nicht, dass wir uns nur auf das Rollen-Ich begrenzen. Er weiss genau, dass die gesellschaftliche Rolle eine Art Firewall ist, die schützt und legitimiert, aber er weiss auch, dass das Ich eine viel tiefere Wirklichkeit als diese Rolle ist, die einerseits schamhaft verborgen andererseits aber bescheiden gezeigt werden soll. Und Er selbst verbirgt unser Ich vor den neugierigen Blicken.

Eine weitere Dimension unseres Ichs ist das Ich hinter dem Ich, das heisst unser Schatten-Ich; das ist unsere Vergangenheit, die so aussieht, als wäre sie unser Verhängnis. Unser Schatten-Ich begleitet uns in Versuchung führend: auch diesmal wird das nicht gelingen, oder jetzt endlich schon, obwohl das kein Zeichen hat, aber jetzt wird das gelingen. Wenn wir Christus zum Herrn unseres Ichs annehmen, begleitet Er uns auch, aber Er führt uns nicht in die Versuchung. Er macht Vorschläge, Befehle, stellt uns vor Entscheidungen, aber er lässt unsere Freiheit übrig. Bei ihm gibt es Vergebung, darum gibt es auch einen Wiederbeginn und Erneuerung. Wir sollen nicht vergessen, dass es jetzt, im stolzen revolutionären Zeitalter der Kommunikation keine Vergebung und keine Vergessenheit gibt; zu jeder beliebigen Zeit kann aus dem kybernetischen Raum die schmutzige Vergangenheit eines jeden Menschen hervorziehen, damit er sein Leben nicht wieder beginnen kann.

Hier befindet sich dann unser Automat-Ich, der in uns lebende Robotmensch, der alles aus Gewohnheit, Ersatzhandlung das heisst ohne Verantwortung tun will. Alles will er mit dem Reflex, dem Zwang erklären. Diese Dimension unseres Ichs könnte auch unser narkotisches Ich genannt werden. Auch Christus

will in unserer Seel Gewohnheiten ausbauen, aber er bittet uns, nichts aus blosser Gewohnheit zu machen. Leben wir unseren guten Gewohnheiten gemäss, denn Ordnung ist das halbe Leben, aber machen wir nichts aus blosser Gewohnheit, sondern mit grosser Verantwortung.

Zum Schluss ist hier das sogenannte ideale Ich, in dem sich sowohl die elementare Kraft unserer Selbstverwirklichung als auch das gewählte Lebensideal zu finden sind. Wenn wir Christus wählen, wird er die fortwährend mir gegenüberkommende Zukunft sein, der sein Leben immer wieder vor mir lebt. Das Ideal ist unerreichbar, darum kann der Mensch seine Hoffnung auch verlieren, Christus ruft jedoch nur dazu, ihm nachzuzufolgen. Das Ideal als Idol kann einen auch grausam machen, Christus aber als unser Lebensideal erinnert uns wieder an seine Verfahrensweise: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!

Heutzutage, im Zeitalter der Wohlstandsgesellschaft erschien und zugleich bemächtigte sich unser ein neueres und vielleicht das gefährlichste Torso-Ich von uns, das sog. Konsum-Ich, mit einem anderen Namen unser selbstverwöhnendes Ich; und zwar darum, weil wir nicht nur vor Gott sondern auch vor der Tiefe unseres Selbst eingeschlossen sind.²⁶ Daher kommt der Zwang des Konsums, gefolgt von dem erbarmungslosen Streben nach dem Geld, dem Besitzen und nach dem Anerkanntsein, und das traurige Ergebnis von all dem ist der moralische Zerfall. Überall befindet sich der schonungslose Wettkampf im Bilde der Arbeit; die Zukunft gehört den Hinterlistigen und den Unmenschen. Diesen Zustand können wir auch das Verlieren unseres Ichs nennen, dessen Folge auch darin besteht, dass unsere menschlichen Beziehungen nicht nur zerfallen, sondern dass wir fast unfähig werden, solche Verbindungen herzustellen. Das bedeutet auch, dass wir nicht wissen, wie wir uns den anderen geben könnten, dass wir nicht wissen, wie wir die Liebe der anderen annehmen und empfangen könnten, denn was wir Ich nennen, ist eigentlich eine unbewohnte Festung, so – wo das Ich verloren ist, denn es hat keine Wertfülle – können wir uns auch nicht engagieren, Verantwortung übernehmen. Nicht einmal die gesehenen und erlittenen himmelschreienden Ungerechtigkeiten bewegen uns zur Empörung. Das Verlangen des menschlichen Herzens nach dem Unendlichen klebt so als eine Hoffnung des opiumvollen Trostes an die Produkte, an das Konsumieren. All das versucht auch in den Religionen Möglichkeiten zum Konsum anzugreifen. Auf diese Weise, während die Religion immer mehr säkularisiert wird, wird sozusagen das Kaufen und Konsumieren zum Mittel des Erfahrens des Heiligseins. Auch darum erheben sich so schnell nacheinander die Einkaufszentren, die heutigen Kathedralen des Konsums. Die ihre innere Welt verlorene oder diese Welt nie erfahrene Person, die durch den Verbrauch und das Herstel-

²⁶ Wir dürfen nicht vergessen, dass das wahre Gebet auf einmal sogar zwei Tore in unserer Seele aufschliesst: das eine Tor öffnet das persönliche Ichzentrum, und das andere führt in den zu Gott leitenden Pfad.

len sich selbst zerstört, ist nur zu krankhaften Beziehungen fähig: daher die Gewalt, Angst, Manipulation und das Gefühl des immerwährenden Leerseins und der Entfremdung. Daher die Gefühllosigkeit nach dem Leiden der anderen, denn das andere ist nur ein Gegenstand, ein Mittel, eine gebrauchsfähige Kraftquelle im Interesse des Gewinns, der Karriere und des Genusses. Und auch ich bin nur das im Augen des anderen. Auch das Besitzen, der Ruf und die Macht ist Selbstverwöhnung, eine Art todbringendes Narkotikum und Opium.²⁷ Flucht vor der Erkennung und Anerkennung der Schutzlosigkeit des persönlichen Daseins, Flucht vor versagender Stimme unseres persönlichen Ichzentrums, vor dem Mitleid und dem Aufschliessen der Probleme der anderen. Denn das ist der Anfang des Persönlichseins. Der Herr Jesus lehrt uns dieses Mitleid, das Zuhören der Liebe, das Übernehmen der Verletzbarkeit. Er erinnert uns daran, dass, wenn unser Herz mit Liebe erfüllt ist, alles Wichtige uns gehört. Von jenem Tag genügt uns das tägliche Brot, und wir werden zu jeder ehrlichen Arbeit bereit sein. Von jenem Tag an wollen wir nicht rücksichtslos vorgehen, und wir können auffassen, warum die wahre Religion der Schlüssel der unversehrten Seele und der unversehrten Gesellschaft ist.

Wenn Er, Christus der Herr unseres Herzens, unserer Seele und unseres Geistes wird, wird also jemand sein, der über uns ist, aber er wird nicht zu unserem Über-Ich sein, er versteht unsere Rollen, aber er erinnert uns, dass das Ich mehr als seine Rollen ist; er versteht die bestimmende Kraft der Erfahrungen unserer Vergangenheit, aber er ermutigt uns, das zu überschreiten. Die Nachfolge von Christus bildet in uns Gewohnheiten, er erinnert uns jedoch daran, dass wir nichts mechanisch machen sollen, sondern aus Liebe, mit Herz und Seele. Wenn wir Ihn als Ideal wählen, erfahren wir gleich, dass er nichts Unmögliches verlangt, wir sollen ihm nur in der Einfachheit unseres Herzens folgen; nicht einmal das Streben nach der Vollkommenheit darf uns quälen. Wenn wir unser Ich zu seinem binden, meidet uns der Dämon des Konsums, wir brauchen seine Verwöhnung nicht, denn unser Herz wird durch die edle Gesinnung von Christus erfüllt, und das zu geniessen ist das wahre Vergnügen der Seele.

So ein höheres und all unser Wesen umfassendes und durchdringendes Ich will der Herr von uns, von unserem Wesen sein. Ohne ihn können wir die Unvollständigkeiten unseres Ichs nicht beherrschen und bewältigen, ohne ihn können wir vor den persönlichkeitschädigenden Wirkungen unseres Torso-Ichs nicht fliehen. Wir sollen also die Gründe, Motive unserer Entfremdung erkennen und den Mut haben Christus zu bitten, die Unvollkommenheiten sowie Torsos

²⁷ Die Humanethologen beschreiben diese Erscheinung als Entlauferscheinungen der kulturellen Evolution, das heisst als ein Symptom, das heute die Kultur sozusagen überwältigend beherrscht, aber für morgen fällt es fast alles zerstörend an, nicht schonend die Kultur und die Zivilisation. Vgl. CSÁNYI, V., *Íme, az ember. A humanetológus szemével* [Siehe, der Mensch! Mit den Augen des Humanethologen], Budapest 2015. 330–337.

unseres Bewusstseins und unserer Persönlichkeit zu heilen und unser richtiger Herr zu sein. Und darum sollen wir, Priester die Religion rein halten, immer getrennt von der Ideologie, und Christus, den wahren Messias aufzeigen! Aber noch mehr sollen wir unser Wesen und Ich rein halten, damit die an uns Wendenden den Menschen sehen können, in dem jede Art von Entfremdung vergangen oder mindestens entsprechend geheilt ist.

c. Teilnahme an der Gesinnung Christi, oder von den evangelischen Räten, besonders über die Armut

Wir wissen, dass die evangelischen Räte unsere drei intensivsten Verlangen nicht nur zügeln sondern auch edel machen. Die Keuschheit ist der Zügler des sexuellen Verlangens und sie macht aus ihm eine Tugend. Der Gehorsam bändigt unser Streben nach der Macht und zuletzt der Geist der Armut wacht über unsere Habgier (das ist eine angemessene Wachsamkeit über jede Form des Konsumierens!). Da jedoch das Besitzen sowohl in der Macht als auch in der Sexualität ein grundlegender Gesichtspunkt ist, können wir die Tugend und Gesinnung der Armut und deren Erkämpfung als das Grundlegendste im Leben jedes Menschen und besonders im Leben des Priesters betrachten.

Die Gesinnung der Armut erreicht im Leben des Priesters die Vollkommenheit, wenn vor allem „der Verstand sich von der Freude des Sammelns trennt und von den Tausenden süßen Reizen der irdischen Kenntnisse Abschied nimmt. (...) Dann leidet das Herz seinen Todeskampf durch. Es verzichtet in Frieden darauf, dass er von den anderen geschätzt, verehrt und geliebt wird. (...) Zuletzt verteilt er auch seine seelische Güter. Er übernimmt die völlige Finsternis, damit die anderen Licht haben können. Er verzichtet auf jeden Trost, sogar auf seine Würden zum Wohle der unbekanntenen Leidenden. Er ist in der Tat auf den Gipfel der heiligen Armut gelangt. Er hat nicht mehr, nur Gott. Aber Gott ist alles. Er hat etwas gegeben und das Alles dafür bekommen. Unter seinen Glauben hat er jede irdische Stütze heruntergezogen, unter seine Hoffnung hat er jede zeitliche Sicherung losgelöst, seine Liebe hat jeden zeitlichen Trost gerissen. Sein ewiges Leben hat begonnen. Er lebt wirklich in einer anderen Welt, an den die Kategorien dieser Welt kaum passen“.²⁸

Warum ist es eigentlich wichtig, dass der Priester Christi so leben soll? Damit die Menschen an sein Zeugnis glauben. Denn es ist schwer, an jene andere Welt zu glauben, an diejenige Welt, an die nur geglaubt werden kann, und welch ein Bruch bedeutet in den Seelen, wenn die Menschen, das Leben der Priester betrachtend, nur das Aufsuchen und Erwerben der Güter dieser Welt (Schatz,

²⁸ Vgl. HALÁSZ, P., *A szegénység szelleme* [Der Geist der Armut], in *Az Egyház ereje. A papi és a szerzetesi lelkiégről* [Die Kraft der Kirche. Über die Spiritualität der Priester und der Ordensleute], Budapest 2016. 226.

Nachricht, Wollust, Geld, Macht, Karriere) sehen, die Menschen, die ihren Gott als die sichere Stütze seines irdischen Lebens herumtastend, stolpernd suchen.

ABSCHLUSS

Der Mensch flüchtet einseits eigentlich seit der Erbsünde vor seinem Schöpfer, andererseits sucht er herumtastend den letzten Fels seines Daseins, seinen Gott. Der Priester, als der Mensch Gottes muss beide Tendenzen verstehen, sowohl die Flucht als auch die Annäherung. Aber um sie verstehen zu können, muss er auch beide Verlangen erleben. Er muss erfahren, dass die Gottesnähe, das heisst die Welt des Glaubens im heutigen Europa nicht mehr zur objektiven Wirklichkeit der Gesellschaft gehört. Früher war jedoch der Glaube die allgemeine, die Person vorangehend seiende, und die nahezu realste Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, aus der sich die Person nur in ihrem Inneren, und durch grosse Anstrengungen herausreissen konnte. Heute ist die Situation umgekehrt: die Wüste des Ohne-Gott-Seins, das heisst die Flucht bestimmt das Bewusstsein des Menschen, und darum muss ein ständiger Kampf geführt werden, damit Gott im alltäglichen Leben der Person auch nur für eine kurze Weile anwesend sein kann.²⁹

Der Priester ist eine zu einer solchen Lebensform berufene und bestimmte Person, die diesen Kampf als Lebensberufung übernimmt, dass Gott – in Christus, mit Christus und durch Christus – auf eine immer ständigere Art in seinem alltäglichen Leben anwesend sein kann. Damit er Christus, die Urwahrheit, Urgüte und die Ur liebe, das heisst den Heiligen der Heiligen auf handlungsfähige Weise betrachten und in diesen die Person reinigenden und entfaltenden Bannkreis auch seine Mitmenschen einschliessen kann. Eine der wirkungsvollsten Weise dieses Kampfes ist das Gebet, vor allem das schon früher erwähnte innere Gebet. Nur in diesem Heiligtum kann sich nämlich das Ich auf mysteriöse Art und Weise mit dem absoluten Ich treffen. Der letzte Ruf des Nicht-Fliehens des Priesters vor Gott ist heute vielleicht nicht die Bitte, die der die heilige Krankensalbung gerade empfangene Pascal hatte: Mein Gott, verlass mich nicht, sondern lieber dieser Seufzen: Mein Gott, erlaube nicht, dass ich dich verlasse.³⁰

²⁹ Vgl. PICARD, M., *Menekülés Isten elől* [Flucht vor Gott], Nagyvárad-Kolozsvár 2015. 7–14.

³⁰ Vgl. HALÁSZ, P., *Áldott legyen az Isten*, II. 116.

Attila PUSKÁS

DER DIALOG VON PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE IN HANS URS VON BALTHASARS DENKEN

I. BRAUCHT DIE THEOLOGIE ÜBERHAUPT DIE PHILOSOPHIE?; II. IST ES ERST ÜBERHAUPT MÖGLICH, DASS DER GLÄUBIGE CHRIST/THEOLOGE PHILOSOPHISCH DENKT?; III. IST SO ETWAS WIE „CHRISTLICHE PHILOSOPHIE“ MÖGLICH UND WENN JA, WIE?

Es genügt einen halben Blick auf Balthasars Lebenswerk zu werfen, um die Gestalt des Theologen vor uns zu sehen, der den Dialog von Theologie und Philosophie von Anbeginn für höchst wichtig hielt.¹ Die ersten Früchte seines geistigen Gesprächs mit den großen deutschen Denkern und Philosophen veröffentlichte er zu Beginn seiner theologischen Laufbahn, als er 1930 seine unter dem Titel *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* eingereichte und am Institut für Germanistik der Universität Zürich verteidigte Dissertation nach einem knappen Jahrzehnt erheblich erweitert und umgearbeitet unter dem Titel *Apokalypse der deutschen Seele* (1937–39) in drei Bänden herausgab. In dieser groß angelegten Arbeit untersuchte er das Gesamtwerk der großen Gestalten der deutschen Literatur und Philosophie aus dem Blickpunkt ihres letzten existentiellen Verhaltens und Standpunktes den letzten metaphysischen Fragen gegenüber, mit besonderer Rücksicht auf ihr Verhältnis zum christlichen Erbgut. Bereits in seiner Dissertation und deren Umgestaltung reflektierte er auf die in Heideggers *Sein und Zeit* deutliche eschatologische Sichtweise, und bald darauf formulierte er in der Studie *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus* (1940) die katholische Bewertung der Philosophie Heideggers, der neben Plotin, Hegel und Nietzsche auch in den folgenden Jahrzehnten einer seiner bestimmenden geistigen Gesprächspartner blieb. Die andere Seite des lebhaften Gesprächs mit der Philosophie bildete die kritische Erwägung der scholastischen Metaphysik und der Versuch, die katholische Philosophie in ihrem Wesen zu klären und

¹ Einen guten Überblick bieten Werner Löser Henrici und Manfred Lochrbrunner: HENRICI, P., *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Einsiedeln-Freiburg 2008, siehe besonders das Kapitel „Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars“ (75–102); LÖSER, W., *Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars*, Würzburg 2015. LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde*, Würzburg 2005.

zu erneuern, in dessen Zeichen die philosophischen Schriften der 1930er Jahre standen: *Die Metaphysik Erich Przywaras* (1933), seinem Pullacher Meister, Erich Przywara und seiner Lehre der analogia entis gewidmet, *Sein als Werden. Eine Untersuchung zur scholastischen Fundamentalontologie* (1933), worin er das Problem der Veränderung und des zeitlichen Seins behandelt und das unveröffentlichte Werk *Geeinte Zwienatur*. Letzteres suchte eine entsprechende metaphysische Interpretation der aus christlich theologischer Sicht so wichtigen philosophischen Frage der Singularität zu entwerfen.² Neben der tiefgreifenden Erwägung mit scholastischer, wie nicht-scholastischer philosophischer Tradition nahm Balthasar bezüglich das Verhältnis von Philosophie und Theologie, besonders die christliche Philosophie betreffend mehrmals ausgesprochen Stellung. So veröffentlichte er 1946 die Schrift *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit* und etwa vier Jahrzehnte später einen neueren Beitrag zum Thema mit dem Titel *Regagner une philosophie à partir de la théologie* (1983). Ebenso war das Verhältnis von Philosophie und Theologie das Thema seiner 1976 an der Universität Freiburg gehaltenen Vorlesung *Evangelium und Philosophie*, wie es früher bereits seine theologische Programmschrift *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963) ansprach.

Jenseits der Reihe der aufgezählten Werke zeigt aber vor allem die als theologische Synthese gedachte monumentale Trilogie, wie wichtig Balthasar die Philosophie für die Theologie hielt und wie er mit voller Gewalt ein organisches Verhältnis zwischen ihnen zu entfalten suchte.³ In allen drei großen Einheiten der Trilogie, strukturiert nach der Dreiheit des Schönen, Guten und Wahren, findet man ein Band philosophischer Art. Ganz deutlich zeigt sich das im ersten, in der *Herrlichkeit* und im letzten Teil, in der *Theologik*. Zwischen den theologischen Bänden der *Herrlichkeit* ist als Keil nämlich die Arbeit *Im Raum der Metaphysik* mit einem Umfang von etwa tausend Seiten zu finden, die untersucht, inwiefern in ihren einzelnen Zeitaltern und Traditionen die abendländische Philosophie den Grundakt der Verwunderung über das Rätsel des Seins, des daraus sprießenden metaphysischen Fragens und des unbedingten Jasagens zum Geschenk des Seins zu bewahren im Stande war. Der Überzeugung Balthasars nach zeigt sich in der Erfahrung des Beschenktseins die metaphysische Schönheit und Herrlichkeit des Seins, die sich für die Aufnahme der noch gewaltigeren Herrlichkeit des schaffenden, offenbarenden und erlösen-

² Eine detaillierte Analyse des Werkes samt der Singularitäts-Interpretation Balthasars bietet Jörg Disse in seiner Dissertation: DISSE, J., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.

³ Unterschiedlich tiefe Analysen der Balthasarschen Interpretation der Transzendentalien sind in den folgenden Werken zu finden: NICHOLS, A., *A Key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on Beauty, Goodness, and Truth*, London 2011. SCHINDLER, D. C., *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, New York 2004. KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Ostfildern 2006.

den Gottes, die glänzende göttliche Liebe öffnen kann. Die metaphysische Herrlichkeit schafft Raum für die theologische Herrlichkeit, die transzendente Ästhetik für die theologische Ästhetik. Demgemäß kommt der Philosophie auch im dritten großen Teil der Trilogie, der Theologie eine wichtige Rolle zu. Vor der theologischen Erörterung dessen, wie Gottes Wahrheit sich im Leben und in den Worten Christi zeigt (Band 2: *Wahrheit Gottes*) und wie der Geist der Wahrheit die Kirche kontinuierlich in die Wahrheit Christi einführen kann (Bd. 3: *Der Geist der Wahrheit*), nimmt Balthasar eine philosophische Reflexion über die Wahrheit der Welt vorweg (Bd. 1: *Wahrheit der Welt*). Darin umreißt er eine phänomenologische und zugleich metaphysische Wahrheitskonzeption, welche die Zusammenhänge des Aufgehens des Seins, des Erkennens, des Mysteriums, des Glaubens und der Liebe aufzeigt. Diese philosophische Logik schafft ihrerseits wiederum Raum für die theologische Reflexion, die Theo-Logik. Wenngleich nicht ganz offenbar, ist doch der einleitende Band des zweiten Teils der Trilogie zumindest teilweise tatsächlich philosophischer Natur. Bevor er das im Christuseignis sich zuspitzende Drama der ganzen Heilsgeschichte, dessen Teilnehmer, Handlung, Höhepunkt und Vollendung theologisch interpretiert, untersucht Balthasar im einleitenden Band die literarische Gattung und theatralische Inszenierung des Dramas so, dass er die Zusammenhänge mit den metaphysischen Fragen und dem existentiellen Drama des menschlichen Lebens hervorhebt. Für den Schweizer Theologen ist auch die Dichtkunst, darin besonders die Dramenliteratur zum Gebiet der Metaphysik zu zählen, indem sie, bezüglich letzter Fragen letzte existentielle Stellungnahmen vergegenwärtigt. Die Drama-Konzeption von Güte und Wahrheit bereitet einen auf die gläubige Aufnahme der Theodramatik, der wirkenden Güte Gottes vor. Somit liefert Balthasar in seiner Trilogie eine Synthese nicht bloß seiner Theologie, sowohl aber seiner Philosophie und beide in einer organischen Einheit. In seinem Spätwerk *Epilog* (1987), das selber die Einheit von theologischer und philosophischer Reflexion verwirklicht, suchte er im Rückblick die innere Logik dieses theologischen und philosophischen Syntheseversuchs zu erläutern.

Die Reflexion auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie einerseits, die in der Erarbeitung der eigenen Philosophie und Theologie den Dialog von Philosophie und Theologie verwirklichende Praxis andererseits hängen offensichtlich eng zusammen, widerspiegeln einander sogar mehr oder weniger. Diese Arbeit fokussiert auf den ersten Pol innerhalb von diesem Zusammenhang. Im Mittelpunkt von unserem Interesse steht es zu untersuchen, wie Balthasar ausgesprochen auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie reflektiert. Da wir den anderen Pol, wie nämlich dieses Verhältnis in der eigenen philosophischen und theologischen Praxis von Balthasar sich widerspiegelt, nur beiläufig ansprechen, ist damit zu rechnen, dass unsere Auslegung einseitig bleibt. Die Interpretation des Verhältnisses von Theologie und Philosophie verlangt eine Antwort auf mannigfache, mit einander eng verknüpfte Fragen: Was

kann man aus der Geschichte des Dialogs zwischen Philosophie und Theologie lernen? Braucht die Theologie überhaupt die Philosophie? Was für eine Philosophie braucht sie? Ist es erst überhaupt möglich, dass ein gläubiger Christ / Theologe philosophisch denkt? Worin besteht überhaupt der eigentliche Beruf der Philosophie? Was hat das christliche Denken für die Philosophie zu bieten? Ist so etwas wie „christliche Philosophie“ möglich und wenn ja, wie? Was sind die Aufgaben der christlichen Philosophie? Aus der lang fortsetzbaren Liste der Fragen heben wir die folgenden drei hervor, welche unserem weiteren Gedankengang den Weg weisen:

I. Braucht die Theologie überhaupt die Philosophie?

II. Ist es erst überhaupt möglich, dass ein gläubiger Christ / Theologe philosophisch denkt?

III. Ist so etwas wie „christliche Philosophie“ möglich und wenn ja, wie?

Fangen wir gleich mit der ersten Frage an.

I. BRAUCHT DIE THEOLOGIE ÜBERHAUPT DIE PHILOSOPHIE?

Es ist ganz und gar nicht selbstverständlich, dass die Theologie eine Philosophie braucht. Viele meinen, es sei vielmehr das Gegenteil offensichtlich, vor allem in einer Zeit, wo selbst die Philosophie eine Krise erlebt. Deswegen sind viele um ein „reines Evangelium“ ohne Philosophie bemüht, wie es Balthasar in seiner 1975 an der Universität Freiburg gehaltenen Vorlesung feststellt.⁴ Tatsache ist, dass die in der Reformation seit Anbeginn anwesende heftige Kritik, ja Feindlichkeit gegenüber der Philosophie (siehe die Philosophie als Teufelsbraut), durch die dialektische Theologie von Karl Barth und die dogmengeschichtliche „Hellenisationsthese“ von Adolf Harnack zu Beginn des 20. Jahrhunderts neu betont, wurde in vielen Fällen zu einer konfessionellen Grenzen überschreitenden religiös-theologischen Haltung. Balthasar bringt zahlreiche Argumente gegen diese Sichtweise, wenn er sich dafür entscheidet, dass die christliche Theologie des philosophischen Denkens bedarf. Von seinen Argumenten führen wir ohne Anspruch auf Vollständigkeit nur die wichtigsten an.

1. Das Argument der Begegnung universeller Ansprüche. Balthasar betont, dass der Universalitätsanspruch, der den biblischen Glauben kennzeichnet – im Alten Testament das Bekenntnis zum einen Gott der Schöpfung und Erlösung, im Neuen Testament das Bekenntnis zur Universalität des Werkes der Offenbarung und Erlösung durch Christus samt dem universellen Missionsauftrag der Kirche – zur Unvermeidbarkeit des Gesprächs mit der griechischen Philosophie führte, die mit dem Universalitätsanspruch philosophischer Wahrheit

⁴ *Evangelium und Philosophie*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976) 3–12, hier: 3. Im Weiteren: EPh.

auftrat. Diese Begegnung begann bereits mit der griechischen Übersetzung der Texte der hebräischen Bibel (Septuaginta), dem Entstehen der griechisch sprachigen heiligen Texte im Alten Testament (siehe Buch der Weisheit) und dem Werk Philons. Im Neuen Testament zeigt die Missionstätigkeit des Paulus beispielhaft die Art und Weise, wie die Verkündigung der universellen Wahrheit Christi der griechischen Philosophie begegnet und mit ihr ins Gespräch kommt, die den letzten Sinn der Existenz erfragt und das Göttliche (*to theion*) sucht. Verkündigt die biblische Offenbarung vom Gesichtspunkt der in allem aufleuchtenden göttlichen Herrlichkeit eine umfassende Interpretation des Seins, so kommt die Theologie nicht um die Aufgabe umhin, über die ebenso umfassende Seinsinterpretation der Metaphysik Rechenschaft abzulegen.

2. Das geschichtliche Argument der Tradition. Die Kirchenväter folgten grundsätzlich dem paulinischen Beispiel, als sie, um die Mission der heidnischen Welt wirksamer zu machen, mit den zeitgenössischen philosophischen Strömungen einen kritischen Dialog führten und im Lichte des christlichen Glaubens mit der Ausdifferenzierung einer eigens christlich inspirierten Philosophie zur Entwicklung des philosophischen Denkens selbst beitrugen. Obwohl im Laufe des Dialogs immer wieder die Gefahr der Verstellung und Auflösung der originären biblisch-christlichen Wahrheit zu sehen war, sei es durch das Verschmelzen der philosophischen und der biblischen Lehre im Mythos der Gnosis, oder durch die Entleerung der Offenbarung Christi im Rahmen der hellenistischen Philosophie (siehe Arianismus), dennoch zeigt das Werk der Kirchenväter und der Konzilien, dass es möglich war, einen dritten und erfolgreichen Weg zu gehen. Das ist der mühsame Weg ertragreichen Dialogs und kritischer Integration, der danach strebt, „die geschlossene Systematik des griechischen Denkens (und entsprechend der einzelnen Systembegriffe) aufzusprennen, zu ver dehnen, zu transponieren, um daraus mögliche Ausdrucksformen zu gewinnen für das Mysterium des freien Gottes, der in Christus frei Mensch geworden war, um den sündigen Menschen zu befreien“.⁵

3. Das hermeneutische Argument umfassenderen Verstehens der Offenbarung. In der Aeropagrede setzt Paulus die Suche nach dem „Göttlichen“, d.h. die religiös-philosophische Suche nach dem letzten Sinn der Existenz kategorisch als von Gott gewolltes Bestreben, zugleich merkt er aber an, wie zufällig und unsicher dessen Ergebnis ist (Apg. 17,27). So kommentiert Balthasar die Stelle in der Heiligen Schrift: „Mensch ist offenes Fragen nach dem Seins- und Sinnhorizont hin, in der Hoffnung und Erwartung, dass die so wesenhaft vorgetragene Frage nicht enttäuscht werden wird, und je offener sein suchendes Fragen bleibt, desto mehr Chance besteht, dass die Antwort, falls sie von Gott her ertönen sollte, gehört und zentral verstanden wird.“⁶ An diesem Punkt

⁵ Eph 8.

⁶ Eph 4.

findet der Schweizer Theologe ein weiteres Argument dafür, dass die Theologie die Philosophie braucht. Er legt Akzent darauf, dass Gott, obgleich sein Wort jede menschliche Erwartung übersteigt, sich nur dem offenbaren kann, der die dringliche Frage nach dem letzten Sinn des Seins stellt. „Gottes Wort wendet sich an Interessierte, an ‚die Weisheit mit Liebe Suchende‘, was der eigentliche Sinn des Wortes ‚Philo-Soph‘ ist. Und in diesem Sinn muss jeder des Menschseins würdiger Mensch Philosoph sein, und er kann es auch, ohne in fachphilosophischen Einzelheiten bewandert zu sein. Einem Menschen hingegen, der aufhören würde zu philosophieren, weil es ihm genügt, die Welt technisch zu beherrschen, ohne die Sinnfrage nach dem Ganzen zu stellen, hätte Gottes Wort in der Bibel nichts mehr zu sagen, besser: es *würde* ihm ‚nichts mehr sagen‘, und der Dialog zwischen beiden bliebe ein ‚dialogue de sourds‘“ (ein Dialog von Tauben).⁷ Diese Feststellung bedeutet aber auch, dass man das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht als eines von Fragen und Antworten missverstehen darf. Es verhält sich nicht so, als ob man aufgrund der Offenbarung fertige und voll verstandene Antworten hätte, die dann bloß auf die philosophischen Fragen anzuwenden seien. Es geht vielmehr darum, dass wir die Offenbarung nicht in ihrer Tiefe zu verstehen vermögen, lassen wir uns nicht vorgängig schon allen Ernstes auf philosophische Fragen ein.

4. Das hermeneutische Argument vorgängigen Verstehens. Die Theologie bedarf einer reflektierten philosophischen Arbeit/Befragung nicht bloß um die Offenbarung umfassender zu verstehen, sondern auch um heimlichen, unreflektierten, vorgängig wirkenden philosophischen und ideologischen Annahmen und Entscheidungen nicht zu verfallen.⁸ Da das Verstehen immer von einem vorgängigen (Seins)Verständnis geleitet wird, bedarf die Theologie der Arbeit der Philosophie, um das vorgängige Seinsverständnis einer Kultur bewusst zu machen, gleichwie um einen eigenen, angemessenen, kritisch reflektierten Verständnishorizont zu entwerfen. Gerade die Geschichte der Exegese zeigt, welch unerwünschte Reduktionen bezüglich der Reflexion auf das vorgängige Verstehen das Fehlen philosophischer Reflexion zur Folge haben kann.

5. Die Not philosophischer Herausforderung. Balthasar betont, dass die Theologie, um die Offenbarung richtig und tiefer verstehen zu können, bereit sein muss, sich mit den kritischen Fragen der Philosophie auseinanderzusetzen. So muss sie bereit sein, Rechenschaft über die berechtigten Gesichtspunkte der Ausarbeitung der philosophischen Gottesidee abzulegen, und zwar um die Gottes Selbstenthüllung bezeugende biblische Botschaft angemessener zu verstehen. Mit dem formalen Begriff des „Non-Aliud“ des Cusanus z.B., der zugleich die pantheistische, deistische oder allzu anthropomorphe Interpretation des Ver-

⁷ Eph 5.

⁸ VON BALTHASAR, H. U., *Theologik, I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985. XIV.

hältnisses zwischen Gott und Welt zu vermeiden ermöglicht, kann die Philosophie dazu beitragen, biblische Sätze, wie die alttestamentliche Äußerung „Er ist alles“ (ho theos to pan: Sirach 43,27), die eschatologische Aussage des Paulus, „Gott alles in allem“ (ho theos panta en pasin: 1Kor 15,28) oder überhaupt die biblische Transzendenz, ganz anders Sein, Weltjenseitigkeit Gottes besser zu verstehen. Gleichzeitig kann die Gotteserkenntnis der biblischen Offenbarung diese formale philosophische Gottesidee aus der Perspektive der Freiheit, Persönlichkeit und selbstvermittelnden Liebe mit Inhalt füllen und bereichern. Philosophische und biblische Gottesidee kritisch aufeinander zu beziehen, wie es bei den großen Theologen der Antike und des Mittelalters geschah, kann dazu beitragen, Verehrung, Glauben und Andacht Gottes entsprechend auszubilden. Dieser ertragreiche Dialog ist auch nötig, um der atheistischen Seinsinterpretation, welche meistens als Abwendung von einer philosophisch nicht zureichend oder angemessen reflektierten Gottesidee erscheint, vorzubeugen oder sie zu beheben.⁹

6. Das Verhalten christlicher Solidarität. Laut Balthasar kann keinerlei wirklich menschliche Frage und Wahrheitssuche der christlichen Theologie fremd bleiben.¹⁰ Der Heilige Paulus ermutigt, „Prüft alles und behaltet das Gute!“ (1Thes 5,21) und meint mit „alles“ im eminenten Sinne auch philosophische Wegsuche. Zum christlichen Ethos gehört wesentlich die Solidarität mit dem Denken der Menschheit.¹¹ Der Theologe soll zum Weggefährten des Philosophen werden, den Weg des Fragens und Antwortens mit ihm zusammen gehen, um die Intuition, letzte Stellungnahme und existentielle Nachricht, die dem philosophischen Suchen und Antwortversuchen zu Grunde liegt, wahrlich zu verstehen. Balthasar leistet das in seinem Werk *Apokalypse der deutschen Seele* oder im dritten Teil der *Theologischen Ästhetik (Im Raum der Metaphysik)* selbst, wo er als aufmerksamer Weggefährte der Philosophen in ihrem Seinsdenken die Spuren der Erahnung der Herrlichkeit Gottes sucht.

Wie bereits angeführt, bestätigt Balthasar mit zahlreichen Argumenten den Bedarf des philosophischen Denkens für die Theologie. Die biblischen, der Tradition entnommenen, auf Universalitätsanspruch fußenden, verschiedenen hermeneutischen und auf christlichem Ethos gründenden Überlegungen zeigen alle in dieselbe Richtung. Am Ende von Teil III. der *Theologischen Ästhetik*, nach der Untersuchung der Spuren der Herrlichkeit Gottes im Raum der Metaphysik schließt Balthasar aus den obigen Argumenten einstimmig auf den folgenden Gedanken: „Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muss. Weil er an die absolute Liebe Gottes zur Welt glaubt, ist er

⁹ Eph 9–10.

¹⁰ Eph 12.

¹¹ Siehe: VON BALTHASAR, H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965. 15.

gehalten, das Sein in seiner ontologischen Differenz als Verweis auf die Liebe zu lesen, und entsprechend dieser Weisung zu leben."¹²

II. IST ES ERST ÜBERHAUPT MÖGLICH, DASS DER GLÄUBIGE CHRIST/THEOLOGE PHILOSOPHISCH DENKT?

Bei der Erörterung dieser Frage ist Heidegger als unbenannter, heimlicher Gesprächspartner Balthasars klar zu erkennen. Wie bekannt, bezweifelte Heidegger, dass das philosophische/metaphysische Denken dem Gläubigen eine wirkliche Möglichkeit sei. In seiner *Einführung in die Metaphysik* erörtert er, dass der Gläubige die umfassendste, tiefste und originärste Frage der Metaphysik – „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ – nicht mit ganzem Gewicht zu stellen vermag. Der deutsche Philosoph sagt: „Wem z.B. die Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage 'Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?' schon die Antwort: Das Seiende, soweit es nicht Gott ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst 'ist' als der ungeschaffene Schöpfer. Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes."¹³

Heidegger meint, der Gläubige vermag die Grundfrage der Metaphysik in ihrer Radikalität nur teils, bzw. nur scheinbar zu stellen und zwar deswegen, weil die vorgängige gläubige Annahme der biblischen Wahrheit der Schöpfung eine Frage, die auf nichts gründet, unmöglich macht. Er meint, dass die vorgängige Kenntnis der fertigen Antwort das Fragen verunmöglicht. Die Frage «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?» vermag der Gläubige nicht als umfassendste, grundlegendste und originärste Frage zu stellen. Laut Heidegger verhindert die gläubige Annahme der Wahrheit der Schöpfung das radikale Fragen, da es eine vorgängige Gewissheit liefert, was nichts Geringeres bedeutet als dass die gläubige Annahme an sich schon die Möglichkeit echt philosophischen/metaphysischen Denkens begrenzt, schärfer gesetzt, ausschließt.

Balthasar sucht den Standpunkt Heideggers ernst, konstruktiv und kritisch in Rechnung zu ziehen. Seine Argumentation bewegt sich auf der Ebene der Analyse der Existenzweisen, indem er die Verwirklichung der menschlichen, der philosophischen und der christlichen/gläubigen Existenz und ihr Verhältnis auslegt und die folgenden drei, organisch zusammenhängenden existentiellen

¹² VON BALTHASAR, H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965. 974, im Weiteren: TE III/1/2; TE III/2, 969.

¹³ HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, in GS 40 (Hrsg. von KLOSTERMANN, V.), Frankfurt am Main 1983. 8–9, Nr. 5.

Verhaltensweisen in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt: das Verhalten des Fragens, der Verwunderung und der Gelassenheit. Klar zu sehen ist, dass er um einen wahren Dialog mit dem deutschen Philosophen bestrebt ist, da er seinen großen Themen entlang fortgeht.

Der Schweizer Theologe ist mit Heidegger darin einverstanden, dass es die ausgezeichnete Seinsmöglichkeit des Menschen im Vergleich zu den üblichen Seienden ist, die Möglichkeit der Frage zu haben.¹⁴ Er vermag nicht nur in partikulärer Hinsicht nach dem Sein der einzelnen Seienden oder seiner selbst zu fragen, aber nach seiner Existenz und der der Seienden. Selbst sein eigenes Sein, die Ganzheit seiner Existenz ist fraglich für ihn. Nicht nur sein eigenes Sein, aber auch das der Ganzheit der Seienden, des Seienden als Seienden in seiner Totalität. Balthasar ist mit Heidegger auch darin einverstanden, dass die grundlegende, umfängliche und originäre Frage der Philosophie/Metaphysik die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ ist. Der originäre Beruf der Metaphysik besteht darin, diese Frage unaufhörlich aufrecht zu erhalten und zu beantworten. Den Standpunkt Heideggers, dass also der Gläubige nicht imstande sei, diese Grundfrage der Metaphysik gebührenden Ernstes und mit Entschlossenheit zu stellen, kann er aber nicht hinnehmen. Mit dem Übertritt zur gläubigen Existenz hört man doch nicht auf, im Raum der ontologischen Differenz und das fragende Wesen zu sein, das das Sein seiner selbst und der Ganzheit der Seienden in Frage zu stellen vermag. Balthasar merkt an: „Es entsteht ein falscher, schwer zu zerstreuer Schein, wenn man sagt: der Metaphysiker kann das Sein nur 'befragen', der Christ aber bringt von der Offenbarung her fertige Antworten, die den Akt des Denkens überschwingen und innerlich zerstören.“¹⁵ Wie bereits weiter oben darauf verwiesen, ist das Verstehen und die gläubige Annahme der offenbarten Wahrheit ohne die implizite oder explizite Bedingung der Grundfrage bezüglich des Sinnes des Seins unmöglich. An diesem Punkt wird es klar, dass Balthasar den Akt des Glaubens anders als Heidegger vorstellt. Während der deutsche Philosoph darin einen Sprung sieht, der die metaphysische Grundfrage hinter sich lässt, sieht es der Schweizer Theologe als einen Akt, dessen Raum die metaphysische Frage bleibt und zwar dergestalt, dass der Akt des auf die Offenbarung Antwort gebenden Glaubens ohne die Frage bezüglich des Sinnes des Seins erst gar nicht zustande kommen und bestehen kann.

Balthasar kann das organische Verhältnis der Existenzweise des Philosophen und des Gläubigen von der Verwunderung her noch mehr entfalten. Zum Ausgangspunkt nimmt er den Gedanken Heideggers, der die Aussage von Platon und Aristoteles über das Staunen als Anfang (*arché*) der Philosophie in dem Sinne interpretiert, dass die Verwunderung nicht bloß sein Anfang in der Zeit,

¹⁴ Eph 4; Vergl. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

¹⁵ TE III/1/2, 983.

aber bleibende Grundstimmung und durchgehende Quelle des philosophischen Denkens ist. Einverstanden mit dem deutschen Philosophen, aber kritisch zugleich betrachtet er das Denken über das Wunder des Seins als grundsätzliche Aufgabe der Metaphysik. „Die Verwunderung über das Sein ist nicht nur Ansatz, sondern – wie Heidegger sieht – bleibendes Element (*archê*) des Denkens. Das aber besagt – gegen Heidegger –, dass es nicht nur verwunderlich ist, dass Seiendes in der Differenz zum Sein sich über das Sein wundern kann, vielmehr ebenso, dass das Sein als solches und von sich her bis zum Ende 'wundert', sich als Wunder, wunderbar und wunderbar benimmt. Dieses Ur-Wunder festhaltend zu bedenken, müsste das Grundanliegen der Metaphysik sein (...).“¹⁶ Der Schweizer Theologe folgt Heideggers Analyse des Aktes des Staunens nicht mehr weiter, leistet aber eine Interpretation der heideggerschen ontologischen Differenz aus eigener Perspektive. In seiner Lesart zerspaltet sich die ontologische Differenz in die kohärente Einheit einer vierfaltigen Differenz. Demgemäß besteht die ontologische Differenz aus den folgenden vier Differenzen. (1) Die Differenz zwischen der persönlichen Existenz des Ich und dem Sein, erfahren in der interpersonalen Beziehung, eminenter Weise anlässlich des kindlichen zum Selbst/Seinsbewusstsein Kommens. (2) Die Differenz zwischen der (Ganzheit) der Seienden und dem Sein. (3) Die Differenz zwischen dem Sein und dem Wesen. (4) Die Differenz zwischen Gott und der Welt. Alle Differenzen entfalten sich aus einander und erscheinen als einzelne Stadien der Verwunderung über dem nicht notwendigen Sein. In der Erfahrung der Differenz kommt „das Wort, das Sprechen des Seins“ zum Empfänger, gibt über die freie Möglichkeit der Existenz kund, die Verwunderung hervorruft. „Die Kunde des Seins, wie gezeigt, einfüchtig beschlossen in der Verwunderung des ersten Augenaufschlags des Kindes zur Wirklichkeit: dass es inmitten von Seiendem sein *darf*. Dieses Dürfen ist durch keine hinzukommende Einsicht in Gesetze und innerweltliche Notwendigkeiten einholbar.“¹⁷ Den Rahmen der Interpretation der ontologischen Differenz lässt Balthasar dadurch bilden, dass er den Unterschied von Verwunderung und Bewunderung aufzeigt. Während der Gegenstand der Bewunderung die Schönheit des Seienden im Ganzen, die Ordnung und die Gesetzte des Kosmos, bzw. die Tatsache sind, „dass alles innerhalb der Seinsnotwendigkeit so wunderbar 'schön' geordnet scheint“,¹⁸ bilden den Gegenstand der Verwunderung nicht die schön geschmückten Seienden oder die Ordnung der Welt, sondern, dass Seiendes ist und nicht nichts.¹⁹ Die Ursache

¹⁶ TE III/1/2, 944. Der mit Balthasars Philosophie tiefgehend beschäftigte David Schindler unterzieht Heideggers Untersuchung der Verwunderung einer detaillierten und kritischen Analyse: SCHINDLER, D. C., *The Catholicity of Reason*, Michigan-Cambridge 2013. 163–230.

¹⁷ TE III/1/2, 963.

¹⁸ TE III/1/2, 943.

¹⁹ TE III/1/2, 939; 969.

metaphysischer Verwunderung ist, dass die Seienden nicht sein müssen und dennoch sind.

Die Verwunderung über die Existenz, die sich als immerwährende Quelle philosophischen Denkens erweist, ist mit der anderen Grundstimmung der philosophischen Existenzweise, der von Heidegger Gelassenheit genannten Haltung organisch verschränkt. Diesbezüglich zeigt Balthasar die Verwandtschaft mit der christlichen Existenzweise wieder auf. Diese Affinität liegt umso mehr auf der Hand, da Heidegger den Begriff eben der Tradition der christlichen (Rheinischen) Mystik, dem Meister Eckhart entnimmt. In dem über Heideggers Philosophie geschriebenen umfangreichen Kapitel weist Balthasar darauf hin, dass die Schlüsselbegriffe der heideggerschen Metaphysik, so der der Gelassenheit im christlichen Seinsdenken, in der mystischen Tradition der Indifferenz (Eckhart, Tauler, Ignatius usw.) und letzten Endes in den biblischen Texten verankert ist. Der Schweizer Theologe untersucht ausführlich die Stadien dieser Tradition, die reiche Bedeutung von Gelassenheit und ihr verwandter Indifferenz in dem Kapitel „Metaphysik der Heiligen“.²⁰ Heidegger zeigt sich als Erbe dieser Tradition, als er die Bedeutung des Wortes mit „Gelassenheit zu den Dingen und Offenheit für das Mysterium“,²¹ „Gelassenheit des Seins“, „Achtsamkeit auf die Stimme des Seins“, „Gehorsam der Stimme des Seins“,²² „Warten des Menschen, das keinen Gegenstand hat“²³ auslegt. Seines Erachtens ist die so umschriebene existenzielle Haltung der Raum wahren/philosophischen Denkens. Balthasar ist grundsätzlich mit diesem Standpunkt einverstanden, fügt aber drei kritische Anmerkungen hinzu. Einerseits will er betont haben, dass die mit dem Begriff Gelassenheit beschriebene Haltung „geistiger Armut“ nur dann ihren vollen Sinn erhält, wenn die Metaphysik die ontologische Differenz auf die Differenz zwischen Gott und dem Sein hin öffnet; das heißt wenn sie das Sein als freies Ausströmen des absoluten Guten jenseits des Seins erfasst. Nur so ist zu vergewissern, dass weder das Entstehen der Seienden ein notwendiges Ereignis, noch die dem Sein gehorsame Gelassenheit die Annahme einer Notwendigkeit sei. Andererseits macht Balthasar auch darauf aufmerksam, dass die philosophische Interpretation geistiger Armut ebenso auf einen Irrweg führen mag, falls „die Haltung des Verzichts sich zu einer Abwehr gegen Schmerz und Tod – und damit auch gegen die Liebe – verhärtet“.²⁴ In dieser Auslegung löst die Gelassenheit letztendlich sich selbst auf. Am Ende hebt Balthasar Folgendes hervor: „das Christliche aber hat wesensmässig die Kraft und Aufgabe, den Geist gegen solchen Missbrauch der

²⁰ TE III/1/2, 407–491.

²¹ HEIDEGGER, M., *Gelassenheit*, 2. Aufl., Pfullingen 1960. 25–26.

²² TE III/1/2, 777.

²³ TE III/1/2, 781.

²⁴ TE III/1/2, 962.

Gelassenheit zu wappnen und das Herz zum reinen Empfang – auch und gerade zu Schmerz und Beraubung – zu entwaffnen.”²⁵

Im Obigen haben wir die Gründe der bejahenden Antwort Balthasars auf die Frage umrissen, ob es möglich ist, dass ein gläubiger Christ/Theologe philosophisch denkt. Im Dialog mit Heidegger suchte der Schweizer Theologe durch die Analyse der Haltung des metaphysischen Fragens, der Verwunderung und der Gelassenheit zu erweisen, dass die nötigen Dispositionen philosophischen Denkens auch in der gläubigen Existenzweise bestehen bleiben. Im Laufe seines Gedankenganges klärte er auch, dass diese Dispositionen in eminentem Sinne eben in der gläubigen Existenzweise sich verwirklichen können. Diese Möglichkeit erteilt den Christen zugleich eine Aufgabe, nämlich die, sich gestroht und demütig auf das philosophische Denken einzulassen und so Wächter und Hüter des metaphysischen Denkens zu werden.

III. IST SO ETWAS WIE „CHRISTLICHE PHILOSOPHIE? MÖGLICH UND WENN JA, WIE?

Vor allem lohnt es sich festzuhalten, dass beim Schweizer Theologen den Rahmen der Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie die in der Konstitution *Dei Filius* festgelegte Lehre des I. Vatikanischen Konzils bildet,²⁶ die grundsätzlich das Konzept des heiligen Thomas von Aquin angeeignet hatte.²⁷ Das Konzil betrachtet das Verhältnis von Philosophie und Theologie dem Doctor Angelicus folgend im Zusammenhang von Natur und Übernatürlichem, Natur/Schöpfung und Gnade/Erlösung. Demnach weist die Erkenntnis sowohl ihren Gegenstand, wie ihr Grundprinzip/ihren Ursprung betreffend zwei aufeinander nicht rückführbare, aber aufeinander verweisende Ordnungen auf: die natürliche und die übernatürliche. Das Grundprinzip der natürlichen Erkenntnis ist das Licht der natürlichen Vernunft, ihr Gegenstand die Welt und aus der Welt ausgehend Gott als Prinzip und Endziel aller Dinge. Die philosophische Erkenntnis bewegt sich grundsätzlich in diesem Bereich. Das Grundprinzip der übernatürlichen Erkenntnis ist Gottes Gnade der Selbstoffenbarung, welche in Christus seinen Höhepunkt erfährt, und das Gnadenlicht des Glaubens, der diese empfängt. Ihr Gegenstand sind die göttlichen Mysterien im engen Sinne, welche die natürliche Kraft der Vernunft überschreiten. Die Existenz dieser Mysterien vermag die Vernunft ohne diesbezüglich gesonderte Offenbarung nicht zu erfassen, selbst nach der gläubigen Annahme der Offenbarung vermag er aber ihren inneren Gehalt nicht ganz zu fassen. Die theologische Erkenntnis bewegt sich grundsätzlich in diesem Bereich. Das Verhältnis

²⁵ TE III/1/2, 962.

²⁶ DH 3015–3020, 3041–3043.

²⁷ STh I, 1, 1.

von Philosophie und Theologie bildet die Beziehung der zwei Ordnungen ab, d.h. es geht einerseits um zwei, aufeinander nicht rückführbare, selbständige Wissenschaften. Andererseits, da das Natürliche/Übernatürliche und die Gnadenordnung denselben Gott zum Schöpfer haben, ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie auch eine organische. Nun macht sich Balthasar diese Grundformel ganz zu eigen. Einerseits betont er im Gegensatz zu Hegels Rationalismus und Panlogismus, dass christlicher Glaube und Theologie nicht in der philosophischen Vernunft aufzulösen sind, das absolute Wissen nicht an die Stelle der Liebe, welche die Freiheit hütet und den Glauben ermöglicht, zu treten vermag. Andererseits hebt er Not und fruchtbare Möglichkeiten des Dialogs der Philosophie und der Theologie im Gegensatz zur Theologie von Barth, der die Philosophie abweist, bzw. zur nominalistischen Auffassung, welche Philosophie und Theologie voneinander entfernt, hervor. Da Gottes Gnadenstoffelbarung in Christus die ganze Welt der Schöpfung betrifft, so kommt die Welt, Gegenstand sowohl der philosophischen Reflexion, in ihrer Ganzheit in den Gegenstandsbereich der theologischen Reflexion. So können, wenngleich unter verschiedenen Gesichtspunkten, die unterschiedlichen Forschungsgebiete der zwei Wissenschaften eine Schnittmenge aufweisen: die geschaffene Welt und den Sinn ihrer Existenz, folglich ist ihre Begegnung unvermeidbar.

Balthasar folgt der Richtung des Heiligen Thomas und der *nouvelle theologie* (Henri de Lubac) und legt Akzent darauf, dass es in der tatsächlichen Erfahrungswelt und Geschichte keine reine Natur und keine reine Vernunft gibt. Die Schöpfung, die Geschichte und darin der Mensch mit seinen Fähigkeiten bewegen sich von vornherein im Kraftfeld der Tendenz auf das übernatürliche Ziel, der Erbsünde und der Wirkung der göttlichen Gnade. So gibt es auch keine reine natürliche philosophische Vernunft, nur eine, die der Sünde oder der Gnade untersteht, sich zur Sünde oder zur Gnade verhält. „So ist denn auch das konkrete Auge der Vernunft immer schon entweder ein durch das Licht von Glaube und Liebe gereinigtes und geschärftes, oder aber ein durch Erbsünde oder persönliche Schuld verdunkeltes.“²⁸ Wohl zerstören weder die Sünde, noch die Gnade die mit der Schöpfung gegebenen Strukturen der Vernunft, doch beeinflussen sie ihre konkrete Wirkung. Daraus sind zwei Folgerungen zu ziehen. Zum einen gehört zur Pflege der Philosophie wesentlich das moralische Moment persönlicher Entscheidung. Zum anderen ist doch noch ein „Zwischenreich“ zwischen den methodisch getrennten Gegenstandsbereichen von Philosophie und Theologie möglich. Nun ist das der Bereich der Wahrheiten, welche die geschaffene Welt (und die sich auf die Schöpfung gründende Gotteserkenntnis) betreffen und bei dem Lichte der natürlichen Vernunft zu erkennen

²⁸ *Von den Aufgaben der katholischen Philosophie in der Zeit*, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau 1998. 16. Im Weiteren: KathPhil. Erste Veröffentlichung: *Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz, Werd bei Eschenz* 3 (1946/47) 1–38.

möglich wären, was infolge der Sünde in der Tat aber nicht oder nur entstellt geschieht. Dieser Möglichkeit war sich der Heilige Thomas bereits im Klaren und ihm folgend hatte auch das Erste Vatikanische Konzil sie in der Lehre der Motive der Gnadenoffenbarung in Betracht gezogen.²⁹

Nun schenkt Balthasar beiden Folgen genannt im vorigen Punkt besondere Achtung: dem moralischen Moment des Philosophierens und dem Zwischenreich, weiter oben benannt, da er in erster Reihe im Anschluss an diesen zwei Themenbereichen an die Möglichkeit christlicher/katholischer Philosophie denkt. Vorgeschichte und Kontext der Überlegungen des Schweizer Theologen ist die heftige Debatte über die christliche Philosophie zwischen 1927 und 1931, an der die namhaftesten christlichen/katholischen Denker der Zeit teilnahmen (Étienne Gilson, Émile Bréhier, Maurice Blondel, Jacques Maritain usw.), sich aber auch Philosophen zu Wort meldeten, die sich nicht als christliche Denker betrachteten.³⁰ Zur Streitfrage äußerten sich in den kommenden Jahrzehnten weitere Personen, unter ihnen auch Balthasar. Es ist anzumerken, dass der Schweizer Theologe seinen Standpunkt ohne sich ausdrücklich, genannt und methodisch mit den Ansichten anderer zu konfrontieren entwickelt hat, dem Gehalt seiner Äußerung es dennoch abzulesen ist, wie er sich zu ihnen verhält. Man merkt desgleichen, dass Balthasar keine strenge Definition der „christlichen Philosophie“ gibt, sein Wortgebrauch sogar ziemlich flexibel ist; verwendet Ausdrücke wie „christliche Philosophie“, „christliches Denken“, „katholische Philosophie“ als verwandt. Dabei versucht Letzteres die Bedeutung der zwei Vorigen inhaltlich nicht zu verengen, kennzeichnet vielmehr bloß den praktischen Gesichtspunkt des Schweizer Theologen, der vorrangig den Philosophieunterricht an katholisch philosophischen und theologischen Institutionen vor Augen hält. Er entwirft seinen eigenen Standpunkt gelegentlich der Beantwortung folgender drei Leitfragen: Was kennzeichnet die existentielle Haltung des christlichen/katholischen Philosophen? Was ist das Gegenstandsbereich der christlichen/katholischen Philosophie? Was sind die Aufgaben christlicher/katholischer Philosophie?

Seine Antwort auf die Frage, „Was kennzeichnet die existentielle Einstellung des christlichen/katholischen Philosophen?“, lässt sich folgenderweise rekonstruieren. Balthasars Meinung nach lebt ein zünftiger Philosoph in der leidenschaftlichen Suche der letzten Wahrheit/Weisheit und der verpflichteten Entscheidung für die gefundene Wahrheit. Dieser philosophische Eros verlangt nach vollem Einsatz der Persönlichkeit und letzte Stellungnahme angesichts der als letzte angesehenen Wahrheit. Seiner Ansicht nach: „Alle wahrhaft le-

²⁹ DH 3005.

³⁰ So nannte z.B. Heidegger den Begriff christlicher Philosophie ein hölzernes Eisen und Missverständnis, siehe HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe 40), Frankfurt am Main, 1983. 9.

bendige Philosophie ausserhalb des Christentums lebt von einem theologischen Eros, und nur durch ihn hat sie auch die Kraft, zu bewegen, und andere in die gleiche suchende Haltung zum Letzten miteinzubeziehen.”³¹ Deswegen kann es ebenso wenig als der Einstellung des Philosophen fremd angesehen werden, wenn der Philosoph als Frucht leidenschaftlichen Denkens auf dem Weg der vernünftigen Suche der letzten Wahrheit an dem Punkt ankommt, wo er den Bereich des begrifflich zu ergreifenden Wissens überschreitet und den religiös-mythischer (siehe Platon) oder mystischer Wahrheit betritt. In diesem Fall ist nicht nur die vorgängige Arbeit an der Suche nach und dem begrifflichen Ergreifen der Wahrheit, aber auch der Akt der Überschreitung des begrifflich Ergreifbaren ein philosophischer Akt, der die Vernunft auf der Suche nach letzter Wahrheit zu letzter Stellungnahme herausfordert, ein philosophischer Akt, der zugleich religiöser Natur ist. In diesem Fall wird die philosophische und mystisch/religiöse Existenzweise gleichzeitig verwirklicht. Der Philosoph hört selbst nach der Überschreitung, die er als philosophischen Akt und zugleich als Gnadenergebnis, den Weg mühseligen begrifflichen Denkens vor der Überschreitung wiederum nicht als überflüssig erlebt, nicht auf, Philosoph zu sein. Dieses Beispiel aus dem Raum nicht-christlicher Philosophie hilft zur Einsicht, dass philosophischer und religiöser Akt im Leben des Philosophen als letztes Verhalten zur Letzten Wahrheit zugleich verwirklicht werden können und so etwas wie religiöse Philosophie möglich ist. Im Leben des christlichen Denkers – sei er Theologe oder Philosoph – ist es ähnlich, auch er verhält sich nämlich zur Letzten Wahrheit, sucht und interpretiert sie mit Leidenschaft: durch endgültige Verpflichtung, Stellungnahme und Selbsthingabe. Für ihn ist aber die wahre Weisheit oder die Letzte Wahrheit nicht die absolute Wirklichkeit im Allgemeinen (Eines, Gutes, Gott), sondern der von Gott kommende Logos, Jesus Christus. In der Balthasarschen Schilderung der Entscheidung für die Erkenntnis der Weisheit und der letzten Wahrheit: „Nun aber kann diese Entscheidung für den christlichen Denker nicht säuberlich trennbar sein von der anderen, totalen Entscheidung, deren Forderung als Leitmotiv durch das ganze Evangelium hindurchgeht: der Entscheidung zu Gott, die konkret heisst: Entscheidung zu Christus und zu seiner Kirche. Es gibt in einer Seele nicht Raum für zwei letzte Hinwendungen und Hingaben. Jene Liebe, die Plotin zur unendlichen Schönheit des 'Einen' hinzieht und ihm dessen Erkenntnis ermöglicht, hat im christlichen Denker Augustinus keinen anderen Namen als Liebe zu Gott dem Dreieinigen. Aus dem gleichen Eros nähren sich in ihm die Philosophie und die Theologie.”³² Auf die berechtigte Frage, ob der Glaube an Christus und das Verständnis der theologischen Wahrheit Christi die leidenschaftliche Suche des christlichen Philosophen nach Wahrheit nicht auslöscht oder hemmt,

³¹ KathPhil 18.

³² KathPhil 17.

antwortet Balthasar mit dem geschichtlichen Beispiel christlicher Denker und nachchristlicher Philosophie. Einerseits zeigt die geschichtliche Erfahrung: „Nur sofern die grossen christlichen Denker Theologen sind, sind sie gelegentlich auch grosse Philosophen. Die christliche Entscheidung steht in ihnen an jener Stelle, an der die nichtchristlichen Denker sich zum Absoluten, zu ihrem Gott hin entscheiden. Christliche Philosophen werden, wenn sie aus letzter Leidenschaft Denker sind, von selber zu Theologen.“³³ Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Pascal und die anderen großen christlichen Denker waren zugleich Philosophen und Theologen. In ihren Lebenswerken ist man Zeuge dessen, „je totaler und unteilbarer ihre Liebe zur Wahrheit ist, umso unbedingter ist bei ihnen der Bereich der Philosophie vom theologischen Eros beseelt.“³⁴ Denselben Schluss bestätigt von der anderen Seite die Erfahrung mit nachchristlichem und außerkirchlichem philosophischem Denken: „es nur dort wahrhaft denkerische Leidenschaft entwickelt, wo das Christlich-Theologische säkularisiert erscheint in Sätzen angeblich reiner Philosophie“ (z.B. Gnosis, deutscher Idealismus, Lebensphilosophien, Existenzphilosophie).³⁵

Auf die Frage, „Was ist der Gegenstandsbereich der christlichen/katholischen Philosophie?“, lautet die kurze Antwort Balthasars, dass es das ausgezeichnete „Zwischenreich“ ist, das in der geschaffenen Welt theoretisch mit der natürlichen Vernunft erkennbar wäre, doch wegen der Verdunkelung der Vernunft durch die Sünde praktisch abhandenkommt oder nur als verstellte Erkenntnis erscheint. Mit dieser Auffassung rückt Balthasar in eine Nähe zur Bestimmung der christlichen Philosophie beim französischen Philosophen Étienne Gilson und besonders deren Interpretation durch Jean-Luc Marion. Gisons Definition lautet: Ich nenne alle jene Philosophie christliche Philosophie, welche, wenngleich sie die zwei Ordnungen gar formal unterscheidet, „die Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft“ erfasst.³⁶ Marion argumentiert in seinem Aufsatz *Christian Philosophy: Hermeneutic or Heuristic?* dafür, dass der Ausdruck „die Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft“ eher in heuristischem als hermeneutischem Sinne zu verstehen sei. Christus brachte Ordnung und Sichtweise der göttlichen Liebe mit und gerade diese Sichtweise ist es, mit Hilfe derer die philosophische Vernunft in der geschaffenen Welt neue Erscheinungen wahrnehmen und erfinden kann. Der französische Philosoph meint, die heuristische Bestimmung ermöglicht einerseits folgende Antwort: aufgrund der Liebe den «weltlichen Wirklichkeiten» Bedeutung zu geben ist deswegen berechtigt, weil die Liebe neue Erscheinungen entdeckt und in die

³³ KathPhil 20.

³⁴ KathPhil 22.

³⁵ KathPhil 21.

³⁶ GILSON, É., *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950. 40.

Welt selbst und in das begriffliche Universum einführt, welches voll von Bedeutung und Herrlichkeit ist, die Welt ordnet und gegebenenfalls rettet. Die Liebe interpretiert nicht anhand einer Ideologie und nicht als Ideologie, da sie der Welt größere und gewaltigere Wirklichkeit leiht, als welche die Welt sich selbst zuschreibt.³⁷ Nun zeigt Balthasars Vorstellung über die christliche Philosophie in dieselbe Richtung, wenn er über die neue Sichtweise spricht, welche die Vernunft bezüglich der Welt durch den Glauben erleuchtet erhält und sagt, dass: „die durch den Glauben erleuchtete Vernunft Dinge der natürlichen Welt zu erkennen vermag, die eine dieses Lichtes entbehrende, seiner durch Sünde sogar beraubte und in sich geschwächte und verdunkelte Vernunft notwendig übersehen oder nur verzerrt erkennen wird.“³⁸ Balthasar stellt seine eigene philosophische Denkweise konsequent in die Perspektive der Liebe, um auf dem Gebiet philosophischer Forschung Erscheinungen auf neue Weise wahrzunehmen und zu interpretieren, in der natürlichen Ordnung neue Erscheinungen zu finden. Solche neue Phänomene sind: Singularität, Endlichkeit, Geschichtlichkeit des Seienden als Positivum; Würde der unwiederholbaren Person. Im Lichte der Liebe erfahren die ontologische Differenz und die transzendentalen Eigenschaften des Seins eine neue Interpretation. Die Philosophie Balthasars ist die christliche Philosophie der positiv erfassten Singularität und Endlichkeit, des Personseins, der Differenz und der Transzendentalien. Sie ist eine Philosophie, da sie die phänomenologische Beschreibung und metaphysische Auslegung der Erscheinungen durchführt, die in der Welt zu erfahren sind – eine christliche, da sie die Erscheinungen im Lichte des theologischen Apriori der Liebe wahrnimmt und auslegt.

Balthasar beantwortet die Frage, „Was sind die Aufgaben der christlichen Philosophie?“ mit Folgerungen, die der Antwort auf die Frage nach dem eigenartigen Gegenstandsbereich der christlichen Philosophie zu ziehen sind. Verfügt die christliche Philosophie über ein eigenes theologisches Apriori, muss der Christ das originäre, selbständige Denken wagen,³⁹ wenn er sich zu den verschiedenen philosophischen Systemen verhält. Er darf weder der Versuchung der unkritischen Identifikation, noch dem in sich kehrenden Abkapseln nachgeben. Den Kirchenvätern folgend hat er eine doppelte Aufgabe vor sich: „die Kunst der Aufsprengrung aller endlichen, philosophischen Wahrheit zu Christus hin, und die Kunst der klärenden Transposition“.⁴⁰ Der christliche Denker vermag aber nur dann die philosophischen Ideen auf Christus hin zu öffnen, wenn er sich selbst kontinuierlich für die Wahrheit Christi öffnet, für die Wahrheit

³⁷ MARION, J.-L., *Christian Philosophy: Hermeneutic or Heuristic?*, in AMBROSIO, F. J. (ed.), *The Question of Christian Philosophy Today*, New York 1999. 247–264; hier: 261.

³⁸ KathPhil 15.

³⁹ KathPhil 7–12, 22.

⁴⁰ KathPhil 23.

der unendlichen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne, Christus folgend, dessen Sohnsein darin besteht, dass er sich vollkommen dem Mysterium des Vaters öffnet. Die Wahrheit philosophischer Systeme für die größere Wahrheit Christi zu eröffnen verlangt die Fähigkeit der Unterscheidung, der Relativierung, der Kritik, der Aufweisung und Integration von Aporien. Es beinhaltet, wie einst die Kirchenväter die Güter heidnischer Philosophie kritisch Christus darbrachten und in ihr Denken aufnahmen (*spolia aegyptorum*), auch die Bereitschaft des heutigen christlichen Denkers, im nachchristlichen philosophischen Denken die eigentliche Wahrheit Christi wahrzunehmen und „dieses verloren gegangene, säkularisierte Theologiegut zu seiner echten Gestalt zurückzuholen“.⁴¹ Der Akt der Eröffnung ist die Kunst der Rückführung (*reductio*) zu Christus, deren andere Seite die Kunst der Übertragung (*Transposition*) ist, im Laufe derer die Übersetzung der einzigen Wahrheit Christi in die verschiedenen Kulturen, Weltbilder, philosophische Systeme geschieht, was die Fähigkeit zwischen verschiedenen denkerischen Formen vermitteln zu können, voraussetzt.

Bezüglich der Aufgaben der christlichen Philosophie nennt Balthasar am Ende des dritten Teils der Theologischen Ästhetik, als Abschluss seines Gedankenganges über die Begegnung der metaphysischen und der theologischen Herrlichkeit im Raum der abendländischen Philosophie, ein Paar weitere wichtige Gesichtspunkte. Hier spricht er nicht über christliche Philosophie, sondern einfach über christliches Denken oder Christentum und versteht darunter sowohl den Auftrag des christlichen Philosophen, wie auch den des christlichen Theologen. Die zwei Kapiteltitle, „Das theologische Apriori der Metaphysik“ und „Liebe hütet die Herrlichkeit“ bringen Balthasarsche Grundformel und Programm christlichen philosophischen Denkens wesentlich zum Ausdruck. Die ontologische Differenz ermöglicht verschiedene philosophische Interpretationen und stellt einen vor die Wahl. In dieser Situation entscheidet sich die christliche Philosophie aufgrund ihres eigenen theologischen Apriori, wenn sie die ontologische Differenz im Lichte der in Christus offenbar gewordenen göttlichen Liebe offen für die theologische Differenz des frei schöpfenden Gottes und des kontingenten geschaffenen Seins auslegt. Die philosophischen Überlegungen Balthasars zielen letztendlich darauf ab, zwei Sachen zu zeigen. (1) Die Haltung der Verwunderung über das Rätsel des Seins und die Erfahrung der Kontingenz des Seins als Geschenk sind nur dann zu hüten, wenn man die ontologische Differenz von Sein und Seiendem von dem theologischen Apriori der Liebe her interpretiert und so sich für die theologische Differenz von Schöpfergott und Welt öffnet. Diese Einsicht erlegt dem Christen und besonders dem Philosophen eine Aufgabe auf. „Der Christ bleibt Hüter jener

⁴¹ KathPhil 21.

metaphysischen Verwunderung, mit der die Philosophie beginnt und in deren Fortdauer sie west."⁴² (2) Das theologische Apriori der göttlichen Liebe, das dem christlichen Glauben entstammt und die erste kindliche Erfahrung der Güte, Schönheit und Wahrheit des Seins in der elterlichen Liebe zu dem Kind gehören als Erfahrungen a priori in Bezug zu den späteren Erfahrungen eng zusammen. Der christliche Grundakt, der mit Glauben die göttliche Liebe, erschienen in Christus annimmt und der metaphysische Grundakt, der in der elterlichen Liebe das Sein, das sich als gut, schön und wahr zeigt, annimmt, unterstützen einander. Die zwei sind nicht identisch, verweisen aber aufeinander. Ihre Zusammengehörigkeit aufzuweisen, wie das Hüten der Verwunderung über das Mysterium des Seins sind die Aufgaben christlichen Denkens: „Die Christen von heute, in einer Nacht, die tiefer ist als im Spätmittelalter, erhalten die Aufgabe zugewiesen, unbeirrt von Düsternis und Verzerrung den einen Akt des Jasagens zum Sein stellvertretend und repräsentativ für die Menschheit zu vollziehen: einen für sie zunächst theologischen Akt, der aber die ganze Dimension des metaphysischen Aktes der Seinsbejahung in sich einschliesst."⁴³ Das ist das Geschenk, das die Christen mit ihrer Denk- und Lebensweise der Menschheit geben können. Das ist das Geschenk, das die christliche Philosophie auf der Ebene methodischer Reflexion als eigenes zur Metaphysik hinzufügen kann. Das ist der persönliche Beitrag Balthasars zum Dialog von Theologie und Philosophie.

⁴² TE III/1/2, 974.

⁴³ TE III/1/2, 976.

Hermann STINGLHAMMER

DIALOGISCHE FREIHEIT ALS WEG ZUM VERSTEHEN DER THEO-DRAMATIK

I. DAS GEBIRGE DER TRILOGIE UND DIE THEODRAMATIK; II. DAS FREIHEITS-THEOLOGISCHE PROFIL DER THEODRAMATIK, 1. *Balthasars grundlegende freiheitstheologische These: Eine einzelne Freiheit gibt es nicht*, 2. *Die theo-logische Begründung der These*, 3. *Konkretisierende These im Raum der Christologie: Trinitarische Freiheit der Hingabe als göttliches Urbild der geschaffenen Freiheit*; III. DIE GLIEDERUNG DER THEODRAMATIK ALS REFLEX DER THEOLOGISCHEN FREIHEITSLAHRE HANS URS VON BALTHASARS; IV. WARUM ES SICH LOHNT, AN BALTHASAR THEOLOGIE ZU LERNEN

I. DAS GEBIRGE DER TRILOGIE UND DIE THEODRAMATIK

Die Theodramatik bildet das Zentrum der Trilogie. Mit der eröffnenden Theo-ästhetik und der abschließenden Theologik baut sie sich respektinflößend vor dem Leser auf. Es sind dabei nicht nur die vielen Seiten; es ist vor allem die schiere Überfülle von Theologie und Philosophie, die der hochgebildete Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar mit souveräner Geste ausbreitet und in ebenso genialer Weise entlang der sog. Transzendentalien des Seins – des Schönen, Guten und Wahren – in dreieiner Weise miteinander verknüpft: Die göttliche Offenbarung, die sich als die Doxa-Herrlichkeit Gottes vor den Menschen *zeigt* (Theoästhetik), den Menschen im Christusdrama das erfüllende Gut seiner Freiheit *zuspielt* (Theodramatik) und darin insgesamt seine Wahrheit der Freiheit vor Welt und Mensch erweist (Theologik). Es ist diese Komplexität einer perichoretischen Synthese von drei thematischen Achsen, die den Leser der Theologie Balthasars lange Zeit orientierungslos zurücklässt und ihn – dies ist zuzugeben – oft überfordert. Und doch zeigen sich demjenigen, der trotzdem Schritt für Schritt den Weg in dieses steile und unwegsame Gelände hineingeht, allmählich gangbare Pfade, die Orientierung bieten und die ein Verstehen, ja einen buchstäblich theologischen Ver-stand eröffnen.

So möchte ich Ihnen nun in Bezug auf die Theodramatik wegweisende Richtungspfeile aufzeigen, die in Balthasars Theologie der Freiheit¹ zu stehen kommen. Diese bildet die theologische Hauptachse seiner Theodramatik, von der her er seine inhaltlichen Perspektiven und Lösungen entwickelt.

¹ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Würzburg 1997.

II. DAS FREIHEITS-THEOLOGISCHE PROFIL DER THEODRAMATIK

1. *Balthasars grundlegende freiheitstheologische These:*

Eine einzelne Freiheit gibt es nicht

Wie kommt Balthasar zu seinem freiheitstheologischen Ansatz? Es ist die schlichte Erfahrung des Menschseins, dass jene einzelne Freiheit sich immer schon *vorfindet* im Raum anderer Freiheit. Dies bedeutet ontologisch, dass es eine einzelne Freiheit überhaupt nicht gibt und eine einzelne Freiheit im Sinne eines absoluten Aus-sich-selbst-heraus-Beginnens und Existierens ein Selbstwiderspruch ist. Warum? Jede einzelne Freiheit ist immer schon eingewiesen in den Raum anderer Freiheit, aus dem sie stammt, von dem her sie erst zu sich selbst kommt, – scholastisch gesprochen: aus der Potenz in den Akt ihrer Freiheit findet. „Erst am Du wird das Ich zum Ich“, formuliert Balthasar daher mit der Tradition des philosophischen Personalismus, an den er sich in seinem theologischen Freiheitsdenken anschließt. Um dies zu konkretisieren, verweist Balthasar auf die existentielle Grundsituation des Neugeborenen, das erst durch die Mutter – und sie steht hier primär für den Raum der übrigen Freiheiten – zu seinem Ichsein erweckt wird. Mit anderen Worten: Die Stelle, wo Freiheit zu sich selbst hineinfindet und zu sich selbst ermächtigt wird, ist der Du-Raum des Anderen. Damit ist nach Balthasar das *Paradox des Menschseins* freigelegt, wonach seine Freiheit, die mit seiner Selbstidentität konvergiert, sich nicht aus dem eigenen Sein aufbaut, sondern in die Transzendenz auf das Du hin eingewiesen ist. Es wird zum Ich erweckt und begabt durch die Mutter, die Eltern, den Freund, den Lehrer, das Volk, den Mann, die Frau usw. Ontologisch heißt dies, dass die Freiheit der anderen der stellvertretende Raum für meine eigene Freiheit ist, in dem diese erst zu sich selbst freigesetzt wird. Diese wird durch die anderen also gerade nicht fremdbestimmt und heteronomisiert, sondern zu sich selbst eröffnet. Dies ist aber nur dann möglich, wenn andere Freiheit sich mir selbst in Freiheit schenkt. Denn Freiheit kann nur frei gewährt werden. Damit ergibt sich für das *Spiel der dialogischen Freiheiten* die Praxis wechselseitiger Liebe, in der sie sich gegenseitig miteinander beschenken. Die Freiheit des anderen ist so stellvertretend für meine eigene Freiheit. Sie ist der Ort, an dem ich zu mir *selbst* beschenkt werde. (Dies wird innerhalb der Gotteslehre und der Erlösungslehre Balthasars von Bedeutung sein.) Dieser Raum der anderen Freiheit öffnet sich mir aber nicht, wenn und insofern ich ihn mir einverleibe und einordne, sondern dort, wo ich mich der anderen Freiheit öffne, sie *sein lasse*, sodass sie sich in ihrer eigenen Freiheit mir gewähren und schenken kann. Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses erklärt sich sofort, warum Balthasar sich von jener Sicht einer autonomen Egozentrik absetzt, die er in der Tradition des nachkantischen Idealismus in der Spur von Fichte und Hegel bis

hin zu Nietzsche erkennt:² Nämlich jene Absolutsetzung des freien Subjekts, das sich aus dem relationalen Zueinander herausnimmt, um sich selbst zum absoluten Mittelpunkt aufzurichten, dem alles andere, auch jede andere Freiheit, untergeordnet wird. Jene *Autonomie*, die das alleinige Maß des Ich aufrichtet und alles andere darauf bezieht. Darin erkennt Balthasar jene Egoität, die – bildlich gesprochen – alles wie ein gigantisches schwarzes Loch im Kosmos in sich hineinsaugt und auflöst. Damit löst das Ich aber die *positive* Differenz von Ich und Du auf, in der erst wechselseitige Bereicherung im Modus wechselseitiger Liebe und Anerkennung möglich ist. Das egozentrische Ich bleibt in der Konsequenz ein armes, weil unbeschenktes Ich, eine monologische Freiheit, die nicht über sich selbst hinaus kommt und in den Reichtum hineinfindet, der ihr nur durch andere Freiheit geschenkt werden kann. Mit anderen Worten: Die egozentrische Autonomie bildet nach Balthasar einen seinswidrigen Solipsismus, der gerade darum scheitert, weil er am ontologischen Seinssinn einer endlichen Freiheit vorbeilebt, der den freien Austausch im Ineinander der Liebe besagt. Die sich selbst absolut setzende Freiheit bleibt im letzten eine „leere“ Freiheit. Doch auch wenn die endliche Freiheit sich auf das dialogische Spiel der Freiheiten einlässt, so steht ihr doch im Raum der Endlichkeit eine Grenze entgegen, die sie in ihrem unbedingten Freiheitsstreben tangiert: Jede Freiheitsgestalt, die sich mir anbietet, ist *notorisch endlich*. Dies aber entspricht gerade nicht dem unbedingten Ausgriff meiner Freiheit, der nicht irgendeine Identität zusagt oder die nur „ein bisschen“ Freiheit will, sondern nur jene Freiheit, die mit meiner Identität zusammenfällt, weil beide letztlich aufeinander integrieren. Identität und Freiheit sind so letztlich „Absolutbegriffe“. Erst wo sich in der Frage nach mir selbst eine *unbedingte* Antwort einstellt, werde ich frei zu mir selbst.

Genau an dieser Stelle der menschlichen Freiheitsaporie öffnet sich für Balthasar *theologisch* der Raum der unendlichen Freiheit, aus dem heraus die endliche Freiheit von Gott mit ihrer personidentischen Sendung zu ihrem eigenen Selbst freigesetzt wird. Er verweist daher stets auf Apk 2,17, da der Geist Gottes spricht: „Ich werde ihm einen weißen Stein geben und auf dem Stein steht ein *neuer Name*, den nur der kennt, der ihn empfängt“. Dieser Vers steht in seiner Sicht für die Grundbestimmung menschlicher Identität, sofern dem Menschen diese allein von Gott her, sofern er von dort mit ihr beschenkt wird. Dies ist auch der Fokus, auf den der breit ausgeführte dramengeschichtliche Band der Prolegomena am Beginn der Theodramatik hinzielt. Dieser umkreist letztendlich die existentielle Frage des Menschen „wer bin ich?“ wie sie im Orakel von Delphi formuliert wird, um dann schließlich hinüberzureichen in den eigentlichen Spielraum der Theodramatik, in den christologischen Frei-

² Dieser Titanismus der sich absolut setzenden Freiheit ist bereits die Spur, der Balthasar schon in seinem voluminösen dreibändigen Anfangswerk „Apokalypse der deutschen Seele“ nachdenkt.

heitsraum, in dem jede geschaffene Freiheit von Gott mit ihrer eigenen – und das heißt – christologischen – Sendung zur echten Freiheit „dramatisiert“ wird³. Das bedeutet rückblickend, dass das endliche Freiheitsbewusstsein zum einen bereits den Reflex darauf bildet, dass der eigentliche Seinsraum des Menschen Freiheit ist. Zugleich bleibt aber im Raum seiner Endlichkeit eine geschöpfliche „Schwebe“, was denn der Inhalt einer solchen Freiheit ist, bis nicht Gott selbst als Raum menschlicher Selbstbestimmung in Gott auf sie zutritt. Noch einmal anders gesagt: Endliche Freiheit ist eine auf Gott hin vorläufige Freiheit, die ihr Ziel nicht in sich selber findet.

2. Die theo-logische Begründung der These

Balthasar weist im Zusammenhang seiner zunächst formal-abstrakten freiheitstheologischen Argumentation in Theodramatik 2,1 darauf hin, dass bereits in der antiken Philosophie gesehen wird, dass autonome geschöpfliche Freiheit nur im Horizont der unendlichen Freiheit zu denken ist. Als die höchste Form einer solchen Philosophie von Antik-außerchristlichen nennt Balthasar die Philosophie Plotins. Allerdings bleibt auch hier der unüberbrückbare Graben zwischen endlicher und unendlicher Freiheit – der plotinische „chorismos“ – der die endliche Freiheit zur tragischen Freiheit werden lässt, weil Mensch und Gott nicht zueinander kommen.⁴ Nach Balthasar löst sich diese Tragik erst im Raum der biblischen Offenbarung, in dem sie sich als eine Freiheit begreifen darf, die *eingeladen* ist, sich selbst in der unendlichen Freiheit Gottes zu vollenden. Diese biblisch-christliche Sichtweise bleibt für Balthasar auch die kritische Norm für das moderne Freiheitsdenken, das sich von Gott lossagt, um dann den Menschen in seinem absoluten Freiheitsstreben selbst nicht mehr verstehen zu können – denken wir nur an Sartre. Dies ist die Tragik der modernen Freiheit. Im Horizont des biblischen Freiheitsdenkens erweist sich die Verhältnisbestimmung von geschöpflicher und göttlicher Freiheit für Balthasar als eine Beziehung der Analogie. Das bedeutet, dass bei aller bleibender Unterschiedenheit der geschöpflichen Freiheit zur stets je größeren göttlichen Freiheit dennoch eine Ähnlichkeit besteht, die es erlaubt, dass das geschöpfliche Urbild sich im göttlichen Urbild einholt und vollendet.⁵ Dieses Verhältnis der

³ Diese Sicht deutet sich übrigens bereits in der Theoästhetik an, sofern Balthasar in der Differenz von „Erblickung“ und „Entrückung“ deutlich macht, dass der Mensch erst dort zu seiner eigenen Freiheit aufgerichtet wird, wo der göttliche Gott der Offenbarung – die unendliche Freiheit – ihn aufruhend vor ihm erscheint.

⁴ Der antike Mythos des Sisyphos, der den Stein (der Endlichkeit) vergeblich nach oben wälzt und immer wieder an seinem Ziel scheitert, steht genau dafür.

⁵ Vgl. dazu den Satz aus dem 4. Laterankonzil (1215): „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806).

Analogie zeichnet nach Balthasar zweierlei aus. Zum Ersten, dass von Gott die endliche Freiheit als sein geschaffenes Urbild als eine echte autonome Freiheit an sich selbst freigegeben ist. Für Balthasar ist gerade dies der größtmögliche Ausdruck der Allmacht Gottes, dem es möglich ist, *in sich selbst* von seiner absoluten Freiheit Raum zu geben für andere, geschöpfliche Freiheit. Zum Zweiten bedeutet die Analogie freiheitspragmatisch, dass die Freiheit erst dort sich selbst wählt und zur wahren Freiheit bestimmt, wo sie Gott als Grund und Ziel ihrer eigenen Freiheit wählt, die ihrem Wesen nach selbst unbeding und darum unendlich ist. Anders formuliert: In der biblischen Offenbarung zeigt sich, dass Gott selbst die „Freiheit der endlichen Freiheit“ ist und dass das Theodrama darin besteht, dass die endliche Freiheit von Gott geschaffen ist, sich in einer freien Wahl zu ihm hin selbst zu vollenden, insofern sie sich in einem Entscheid für Gott auf den ihr angemessenen Gehalt von Freiheit öffnet. Dieser kann nur unendlich sein, sodass Gott selbst ihrer eigenen geschöpflichen Unbedingtheit entspricht. Damit löst sich allererst in der christlichen Gottesbeziehung das Paradox der endlichen Freiheit in ihrer „unendlichen Endlichkeit“.⁶ Denn im Raum der unendlichen Freiheit kann sich die endliche Freiheit dessen bewusst werden, dass sie in einem größeren Horizont der Freiheit zu stehen kommt, nämlich in der Freiheit Gottes, der sie in die Gemeinschaft mit sich selbst geladen und berufen hat. Nicht im Menschen selbst liegt also das Maß seiner Freiheit, sondern allein in dem Gott, von dem sie herkommt. Also nicht: „Cogito ergo sum“, wie es die Neuzeit mit Descartes sprechen wird, sondern: „Cogitor ergo sum“: Ich werde gedacht, von Gott, also bin ich und bin ich frei. Oder mit Augustinus formuliert: „Der Mensch lebt ‚über sich‘.“ Damit offenbart sich für Balthasar im Horizont des Jüdisch-Christlichen eine fundamentale Grammatik, die wie ein Wasserzeichen in die endliche Freiheit eingeschrieben ist. Wie lässt sich diese näherhin bestimmen? Eben darin, dass das Moment der Absolutheit, das jeder geschaffenen Freiheit als „unendlicher Endlichkeit“ innewohnt, sie seismäßig geradezu „nötigt“, Gott als ihr Gravitationszentrum anzuerkennen und sich in Freiheit für ihn zu entscheiden, sodass sie mit Gott sich selber wählt. Mit dieser These stehen wir Balthasar zufolge vor der tragenden Tradition der östlichen und westlichen Patristik sowie des gesamten scholastischen Mittelalters in seinen prägenden Gestalten bis hin an die Schwelle der Neuzeit, wo selbst noch Picco della Mirandola – Balthasar zufolge der „angebliche Titan der menschlichen Autonomie“⁷ – daran festhält, dass das Paradox der endlichen Freiheit in ihrem Streben nach Unendlichkeit sich nur in Gott selbst auflösen lässt. In dieser Sicht wird aus dem Scheitern der Freiheit

⁶ *Theodramatik* II/1. 206.

⁷ *Theodramatik* II/1. 205. Balthasar zitiert entsprechend aus Tico: „Dauernd treibt deinen Geist der bewegende göttliche Geist (...) lässtest du ihn gewähren, so wirst du zu Gott hingebacht (...) das ist wahre Glückseligkeit, mit Gott zusammen ein Geist zu sein, um so Gott bei Gott und nicht bei uns zu besitzen; zu erkennen wie wir erkannt sind.“

und ihrem Nicht-zu-sich-selber-finden nun ein Können und Dürfen im Raum der Gnade, die im Horizont der biblischen Offenbarung die Einladung bedeutet, am Leben der göttlichen Freiheit zu partizipieren. Irenäus von Lyon sagt es so: „Die Ehre Gottes ist der lebendige, der freie Mensch, das Leben des Menschen die Gottesschau.“⁸ Was besagt nun dieses „Gesetz der Freiheit“, wie Balthasar es nennt, für den Selbstvollzug der endlichen Freiheit? Vor allem anderen dies: Je mehr die endliche Freiheit Gott selbst als Grund und Ziel ihrer eigenen Freiheit wählt, so freier wird sie. Abstrakt formuliert bedeutet dies zunächst, dass Autonomie und Theonomie im selben Verhältnis wachsen: Je mehr die endliche Freiheit bei Gott ist, desto mehr ist sie bei sich selbst. Damit lässt sich die Seinsanalogie im Verhältnis zwischen Geschöpf und Gott näherhin begreifen als eine Analogie der Freiheit, als *Analogia libertatis*. Dies aber bedeutet zugleich: Gott ist nicht der Konkurrent der menschlich autonomen Freiheit – dies ist ja die Angst der Moderne bis hinein in die Gegenwart. Gott ist vielmehr ihr sie freisetzender Grund und ihr erfüllendes Ziel. Und er ist auch ihr Weg dorthin. Die christologischen und trinitarischen Reflexionen Balthasars, auf die wir uns gedanklich zubewegen, werden dies verdeutlichen. In seiner bis jetzt beschriebenen schöpfungstheologischen Grundlegung will Balthasar vor allem zeigen, dass die christliche Synthese von endlicher und unendlicher Freiheit jenseits der modernen Alternative „menschliche Autonomie *oder* Gott“ liegt, sofern autonome endliche Freiheit nicht anders denn zusammen mit unendlicher Freiheit gedacht werden kann. Alles andere würde sie in einen Seinswiderspruch hineinführen, was gerade auch die Tragik der modernen Freiheitsgestalt zeigt, die sich letztlich wiederum der antiken angenähert hat. Die entsprechende Haltung gegenüber der Freiheit Gottes liegt in der Sicht des Alten Testaments in ihrem Entscheid zum „Bund mit Gott“, d.h. konkret in der Haltung des Ge-horsams, des Hörens auf Gott (vgl. Schema Israel), indem sich der Mensch in Raum und Zeit auf den geschichtlich je neu ergehenden Willen des je-größeren Gottes öffnet und sich so bestimmt, seinen Willen zum eigenen Willen zu machen. Diese Struktur wird auch die christologische Gestalt der Freiheit bestimmen, wie sie im Sendungsraum Jesu Christi greifbar wird. In ihr öffnet sich die formale Freiheitsbestimmung hinein in die Konkretheit des Verhältnisses von geschöpflicher Freiheit und trinitarischer Freiheit und zwar im geschichtlichen Raum der menschlichen Sünde.

⁸ IRENÄUS, *Adversus haereses*, IV. 20,7. Vgl. dazu Irenäus: *Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1981.

3. Konkretisierende These im Raum der Christologie: Trinitarische Freiheit der Hingabe als göttliches Urbild der geschaffenen Freiheit

Balthasars Verhältnisbestimmung von endlicher und unendlicher Freiheit, wie er sie in Theodramatik II,1 im Sinne einer *analogia libertatis* vorgestellt hat, findet ihre theologische Profilierung in Theodramatik II,2 im Raum einer trinitarisch angesetzten Christologie, sofern nach Balthasar in Jesus Christus und seiner Sendungsgestalt zugleich der Raum der trinitarischen Freiheit in den Raum eines geschichtlichen Menschseins endlicher Freiheit „eingespielt“ wird. Damit wird für Balthasar die Christologie und – stets zugleich mit ihr – die Trinität zur freiheitstheologischen Mitte der Theodramatik. Denn in der christo-logischen Sendungsgestalt des menschengewordenen Sohnes Gottes wird die endliche, d.h. konkret: sündige, in sich verschlossene Freiheit, wieder auf ihre Gottesbeziehung eröffnet. Insofern ist nach Hans Urs von Balthasar die Christologie mit dem Wort Gregors von Nyssa so exakt wie nur möglich charakterisiert, wenn dieser in Bezug auf die erlöste Freiheit in Christus sagt: „Unser Spiel spielt in seinem Spiel“⁹. In diese christo-logische Freiheit zu Gott wird sie im Raum der Sendung des Sohnes in der Vermittlung des Geistes ermächtigt, der als der Geist des erhöhten Herrn der Geist seiner Sendung an und für den Menschen ist. Damit spielt sich im Christusdrama der Raum der trinitarischen Freiheit selbst in die geschichtliche Freiheit des Menschen ein. Wie ist nun diese Freiheit zu charakterisieren? Kurz zusammengefasst als die wechselseitige Hingabe von Vater und Sohn in der *Communio* des Geistes. Damit ist das Wesen des drei-personalen Gottes gerade nicht als eine in sich ruhende Substanz zu begreifen. Vielmehr zeigt sich eine lebendige Dynamik wechselseitiger Öffnung auf das Du von Vater und Sohn im gemeinsamen Geist. Anders: Im trinitarischen Gott selbst vollziehen sich Besitz und Selbsthingabe, Einheit und Differenz, positiv in-ein-ander als die *konkrete Wirklichkeit des Wesens Gottes als Liebe*. Und Liebe ist relational bzw. kommunial, weil Liebe immer auf die Einheit mit einem Du zielt, sodass sie als die Wir-Einheit konkret ist. So zeigt sich nach Balthasar in der Trinität die konkrete Wirklichkeit Gottes als die *Communio* der Liebe, die sie vor allem in der Trinitätstheologie der griechischen Patristik im Modell der Perichoresis, des wechselseitigen sich Umtanzens der göttlichen Personen, angenähert wird. Anders und wieder mit Balthasar formuliert: Der trinitarische Gott ist absolute Freiheit in der Einheit der wechselseitigen Ex-tase von Vater und Sohn im Geist. *Und eben darin ist er das Urbild aller geschaffenen Freiheit*, die ihre relational-transzendierende Seins-struktur als Ausdruck ihrer *Imago Dei* im Sinne des trinitarischen Abbildes Gottes in sich hat. Dies aber bedeutet zugleich, dass die geschaffene Freiheit erst dort zu ihrer personalen Freiheit und Identität freigesetzt wird, wo sie

⁹ Vgl. dazu STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 125ff.

durch ihn und mit Christus am Wesen der drei-personalen Freiheit Gottes selbst Teil bekommt, die das Wesen der Liebe als Hingabe ist. Und der konkrete Weg der endlichen Freiheit ist – zumal im Raum der Sünde – der Weg in der personalen Nachfolge Jesu Christi, wie sie sich ihr in der Sendung des Geistes zu spielt.¹⁰ In dieser freiheitstheologischen Spur liegen daher auch nach Balthasar die großen christologischen Aussagen des Johannesevangeliums, wonach sein Wort und seine Wahrheit es sind, die den Menschen befreien (vgl. Joh 8,32), dass er darum in seiner Sendungshingabe an den Vater und die Menschen „Weg, Wahrheit und Leben“ (vgl. Joh 14,6) ist. Das Gleiche gilt nach Balthasar für Paulus, der diese Christuserfahrung mit seinem Wort vom „In-Christus-Sein“ übersetzt, in dem der Mensch „zur Freiheit befreit“ wird (vgl. 2 Kor 5,17 mit Gal 5,1).

Aus dieser relationalen und kommunialen Sicht der göttlichen Trinität als eine Einheit im Wir ergeben sich entscheidende theologische Konsequenzen, die für Balthasars Theodramatik maßgeblich und bestimmend sind. Darauf gehe ich kurz ein.

Erstens: Wo Differenz (Vielheit) positiv zur göttlichen Wirklichkeit gehören, ergibt sich für die Vielheit der geschöpflichen Welt, dass sie nicht als Abfall vom Einen zu denken und als negatives oder nichtiges Sein zu werten ist.¹¹ Die geschöpfliche Vielheit als solche ist vielmehr positives Abbild des trinitarischen Gottes, der gerade so auch die Vollendungsgestalt der vielgestaltigen Schöpfung sein kann, weil die Trinität nicht differenzlose Einheit, sondern Einheit *als* Vielheit ist. Zweitens bedeutet dies auch, dass das Soziale der endlichen Freiheit positiv zu ihrer Imago Gottes gehört. Nicht die Autarkie des in sich geschlossenen Individuums ist der Sinngehalt endlicher Freiheit, sondern ihr kommunialer Wir-Charakter, in dem sie sich als Liebe vollzieht.¹² Deshalb hat nach Balthasar die Kirche die trinitarische Analogie in ihrer Communiogestalt abzubilden. Eschatologisch findet diese Communiogestalt der Liebe die Vollendung durch ihre geschöpfliche Einwohnung im Raum der Trinität selbst, in der sie sich als *communio sanctorum* vollenden darf. In dieser Hinsicht spricht Balthasar von der Trinität als einer „Metaanthropologie“:¹³ Der trinitarische Gott erweist sich als das erfüllende Urbild der geschöpflichen Freiheit, die in Gott gründet und die sich im Raum der christologischen Freiheit des menschengewordenen Sohnes Gottes auf ihr göttliches Ziel hin öffnen kann.

¹⁰ Vgl. dazu BALTHASAR, H. U. v., *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1972.² BALTHASAR, H. U. v., *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977.²

¹¹ Vgl. dazu BALTHASAR, H. U. v., *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln-Freiburg 1990. 95ff.

¹² Vgl. STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 83. Wesentliche Impulse für seine soziale Sicht von Freiheit wachsen Balthasar auch durch die Philosophie Maurice Blondels zu, der Person nur im Kontext des Miteinanders kennt.

¹³ BALTHASAR, H. U. v., *Mein Werk. Durchblicke*, 92.

Drittens: Weil innerhalb der trinitarischen Differenz der Sohn positiv als der andere des Vaters in Gott möglich wird, ist zugleich auch eine freie Schöpfung innerhalb dieser innertrinitarischen Beziehungswirklichkeit möglich, ohne dass Gott – hegelianisch – dadurch verendlicht wird. Denn nach Balthasar ist im Sohn als dem innergöttlich Anderen des Vaters das ganz Andere der Schöpfung „verortet“, so dass Gott gerade innerhalb seiner trinitarischen Beziehung die Wirklichkeit seiner Schöpfung mit echten Freiheiten selbst mit der Möglichkeit ihres Neins ermöglichen kann. Denn innerhalb seiner je größeren Beziehung zum Vater im Geist kann der Sohn in seiner Menschwerdung und Passion selbst die größtmögliche Distanz der sündigen Freiheit bis hinein in den Tod stellvertretend unterfassen¹⁴ und gerade so seine Sohnesbeziehung zum Vater hin eröffnen.¹⁵ Aus den innertrinitarischen Möglichkeiten Gottes heraus ergibt sich so eine christologische Heilsgeschichte, die es erlaubt, auch den (letzten) Sünder in der Vermittlung des Sendungsgeistes des erhöhten Herrn in die Gemeinschaft der trinitarischen *Communio* einzuführen.¹⁶ Dies eben ist möglich, weil die Schöpfung jenseits allen Pantheismus innerhalb der unendlichen Möglichkeiten der immanenten Trinität liegt, die von Gott selbst in ihrem Nein unterfasst und darum verantwortet werden kann. Darum ergibt sich für Balthasar genau hier auch die Option für seine Hoffnung auf Allerlösung.¹⁷

Viertens und für die Theodramatik im Sinne einer Erlösungslehre entscheidend: Jesus Christus erscheint als der Raum der befreiten Freiheit, sofern er in seinem geschichtlichen Menschsein und seiner Sendung die innertrinitarische Sohnesbeziehung zum Vater übersetzt und so das geschöpfliche Abbild auf sein trinitarisches Urbild eröffnet, sodass in ihm endliche Freiheit schon im Raum der Geschichte an der göttlich-trinitarischen Qualität der Freiheit Teil bekommt.

¹⁴ Vgl. dazu MENKE, K.-H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln-Freiburg 1991.

¹⁵ Vgl. KRENSKI, TH. R., *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990.

¹⁶ Vgl. dazu MEUFFELS, H. O., *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991.

¹⁷ Vgl. dazu BALTHASAR, H. U. v., *Was dürfen wir hoffen*, Trier 1989.² BALTHASAR, H. U. v., *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.²

III. DIE GLIEDERUNG DER THEODRAMATIK ALS REFLEX DER THEOLOGISCHEN FREIHEITSLEHRE HANS URS VON BALTHASARS

- TD I: Prolegomena: „Von der Rolle zur Sendung“: *Identität der Person in Gott.*
- TD II/1: Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott: Endliche und unendliche Freiheit: *Schöpfungstheologische Grundlegung.*
- TD II/2: Die Personen in Christus: *Christologisch-trinitarische Vertiefung des Freiheitsverhältnisses.*
- TD III: Die Handlung: *Die Befreiung der Freiheit in der heilsökonomischen Trinität.*
- TD IV: Das Endspiel: *Die Trinität als vollendendes Ziel der endlichen Freiheit (und des sich ermöglichenden Kosmos).*

IV. WARUM ES SICH LOHNT, AN BALTHASAR THEOLOGIE ZU LERNEN

Balthasar ist kompliziert, komplex, weitläufig und in seinen theologiegeschichtlichen Argumentationen oft schwer nachvollziehbar. Seine Sprache macht es nicht leichter. Ist es also die Mühe wert, die man in seine Theologie – zu der auch diejenige Adrienne von Speyrs¹⁸ unablösbar gehört – stecken muss? Einige kurze Striche mögen als Antwort genügen.

Balthasar denkt Theologie modern, wenn er sie im Horizont der Freiheit denkt. Eben diese sucht die Gegenwart wie im Fieber, ohne sie finden zu können. Dies liegt daran, dass sie die Freiheit als autonome nicht richtig denkt und lebt. Angesichts ihres Selbstmissverständnisses kann eine Theologie der Freiheit unserer gegenwärtigen westlichen Unkultur von Freiheit nur guttun und befreiend auf sie wirken. Dabei bleibt Balthasar mit dem Thema der Freiheit ganz bei der Sache der Theologie selbst und entfaltet sie aus dem Raum eines breiten und tiefen kirchlich-katholischen Denkens, zumal aus dem Raum gelebter Gotteserfahrung, wie er in den spirituellen Traditionen greifbar wird. Kurz: Im Denken der Freiheit begegnet man bei Hans Urs von Balthasar einem *klassischen* theologischen Stil, der innerhalb der theologischen Koordinaten bleibt.¹⁹ Einem Stil, der davor bewahrt, sich in der Theologie in eine idealistische Subjektphilosophie zu verirren, die zuletzt die endliche Freiheit in ihrem Gottesverhältnis absolut setzt – mit erheblichen Konsequenzen für den (theolo-

¹⁸ Vgl. BALTHASAR, H. U. v., *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1994.

¹⁹ Vgl. dazu GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993. LEHMANN, K. – KASPER, W. (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989.

gischen) Wahrheitsbegriff.²⁰ Aber die endliche Freiheit bleibt was sie ist: eine endliche Freiheit, die in den Raum anderer Freiheiten und zuletzt in den Raum der göttlichen Freiheit eingewiesen und eingeladen ist. Sie bleibt eine Freiheit, die sich aus dem Raum anderer Freiheit mit ihrer eigenen Wahrheit beschenken lassen darf.²¹

Gerade darin zeigt sich Hans Urs von Balthasar inspirierend für gegenwärtige Philosophen, die sich von der transzendentalen Subjektphilosophie abwenden, wie etwa Jean-Luc Marion.²² Auch er versteht mit Balthasar das Ich und seine Wahrheit innerhalb seiner phänomenologischen Analysen von der Wirklichkeit des Anderen her, das sich dem Subjekt als Gabe verschenkt, sodass auch hier die Haltung des Subjekts nicht die der Bewältigung sondern des eröffnenden Empfangens ist, der dem trinitarischen Seins-Sinn der Liebe als göttlichen Gehalt von Freiheit entspricht. Dies kann man in einer neuen und vertieften Sicht mit der Theologie Hans Urs von Balthasars lernen.

²⁰ In Deutschland ist dies gegenwärtig der Fall bei dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet, in dem die sog. Münsteraner Pröpper-Schule in solche Formulierungen hineinfindet, mit den entsprechenden Konsequenzen für die Theologie. Vgl. dazu beispielhaft STRIET, M., *Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis*, Mainz 2015. STRIET, M., *In der Gotteschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014.

²¹ Vgl. BALTHASAR, H. U. v., *Theologik, I: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.

²² MARION, J-L., *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg am München 2015.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**NOTE SULLE DECISIONI DEI CONCILI DI TOLEDO DEI SECOLI VI–VIII
NELLA DISCIPLINA ECCLESIASTICA DELLA «HISPANIA»***

INTRODUZIONE; I. I CONCILI DI TOLEDO E LA CHIESA DELLA «HISPANIA»; II. IL PRIMATE DI TOLEDO; III. IL IV CONCILIO DI TOLEDO DEL 633; CONCLUSIONE: L'INFLUENZA DELLA DISCIPLINA ECCLESIASTICA DELLA HISPANIA SUL DIRITTO DELLA CHIESA UNIVERSALE

INTRODUZIONE

Nella Chiesa dalla seconda metà del II secolo l'istituzione del concilio ebbe un ruolo importante. Questa forma delle riunioni dei vescovi si occupava inizialmente delle diverse false dottrine, eresie e delle varie questioni di argomento liturgico. I concili avevano prevalentemente carattere regionale, cioè per lo più su iniziativa del metropolita si riunivano i vescovi suffraganei, i quali in questo modo esercitavano comunemente il proprio potere episcopale. L'autorità dei rispettivi concili nei tempi primitivi – come lo dimostrano i dati a nostra disposizione – dipendeva dal numero dei padri conciliari partecipanti. Conseguentemente ebbero un peso maggiore i concili sovrarregionali (cfr. Concilio di Seleucia [359]; Concilio di Arles [314]; Concilio di Rimini [359]) e quelli universali (Concilio di Nicea [325], I Concilio di Costantinopoli [381]; Concilio di Efeso [431]; Concilio di Calcedonia [451]). Tra i concili tenuti in territorio latino erano al centro dell'interesse sin dall'inizio i concili convocati a Roma, accanto ai quali l'influenza maggiore fu esercitata dalla disciplina conciliare della Gallia (cfr. Arles) e dei territori della Hispania.¹ All'interno di quest'ultima vanno collocati i provvedimenti dei concili di Toledo.²

* Versión escrita de la conferencia pronunciada en italiano el 20 de marzo de 2014 en la Universidad San Dámaso (Madrid) e fa parte del progetto OTKA K 106300 e TÁMOP 4.2.2; completato e versione rivista (2018) fa parte del progetto KAP 18-53018-3.6-JÁK.

¹ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 72–75, 111; cf. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei I-IV. század* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 25–32, 105–109.

² GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985. 149–150.

I. I CONCILI DI TOLEDO E LA CHIESA DELLA «HISPANIA»

Nell'Alto Medioevo, contemporaneamente all'insediamento delle varie popolazioni nuovamente arrivate e alla stabilizzazione del loro diritto abitudinario per il contatto con il diritto romano, assume uno slancio intenso anche la legislazione conciliare di questi territori. Tra questi sono degni di una menzione particolare i concili tenuti da Athanagild (554) fino al 711 nel regno dei Visigoti con centro a Toledo, sede del sovrano.³ Il loro numero si presume diciotto e le loro delibere sono degne di attenzione non solo per la legislazione ecclesiastica coeva, bensì anche in generale, dal punto di vista del futuro formarsi della disciplina ecclesiastica di tutta la Chiesa universale. In questo periodo nel territorio della Hispania sia il diritto romano (cfr. *Lex Romana Visigothorum*)⁴, sia il diritto ecclesiastico assicuravano un ordine considerevole dal punto di vista delle circostanze politiche e sociali.⁵ Alla metà del VI secolo i Visigoti, di fede ariana migrarono verso meridione fuggendo i Franchi che calavano dalla direzione dei Pirenei. In seguito si svolse la conversione di Leovigild (568–586). Col sostegno del suo successore, Recared I (586–601) i vescovi cattolici ed ariani si riunirono a Toledo in un concilio (III Concilio di Toledo), alla conclusione del quale nel territorio del Regno dei Visigoti il cattolicesimo divenne la religione ufficiale.⁶ Come Costantino il Grande aveva preso posizione per il Credo cattolico al Concilio di Nicea, unendo in questo modo l'Impero dal punto di vista della religione, così fece anche Recared al III Concilio di Toledo.⁷ La Chiesa cattolica accolse i vescovi e chierici che accettarono il Credo cattolico ed erano intenzionati a convertirsi.⁸ Da allora in poi si creò un rapporto particolarmente buono e

³ Cfr. SABANÉS I FERNÁNDEZ, R., *Concilio Visigótico Ilerdense de 546 de la Provincia Eclesiástica Tarraconense*, in ERDÖ, P. – SZUROMI, Sz. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano 2010, 227–260, in particolare 227–230.

⁴ KIMMELMANN, A. (ed.), *Die Folter im Beweisverfahren der Leges Visigothorum. Chindasvinths Gesetzbuch im Spiegel der westgotischen Rechtsentwicklung* (Rechtshistorische Reihe 409), Frankfurt am Main 2010.

⁵ Cfr. FERREIRO, A., *The Visigoths in Gaul and Spain A.D. 418-711 – a Bibliography* –, Leiden 1988. 183-193. COLLINS, R., *Visigothic Spain 409–711*, Malden MA – Oxford – Carlton Vict. 2006.

⁶ LOGAN, F. D., *A History of the Church in the Middle Ages*, London-New York N.Y. 2002. 21–22; cfr. STOCKING, R. L., *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom 589–633*, Michigan 2000. 59–89.

⁷ HILLGARTH, J. N., *La conversión de los visigodos*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 34 (1961) 21–46, in particolare 40.

⁸ Cfr. (...) Non credimus vestram latere sanctitatem quanto tempore in errore Arrianorum laborasset spanian, et non multo post discessum genitoris nostri dies quibus nos vestra beatitudo fidei catholicae cognovit esse sociatos, credimus generaliter magnum et aeternum gaudium habuisse (...). VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–Madrid 1963. 108; é importante confrontare il testo del II Concilio di Saragozza (592), Can. 1: Quum in nomine

stretto con Roma, come lo dimostra adeguatamente la lettera del Papa a proposito del VI Concilio di Toledo (638) a San Braulio, vescovo di Saragossa.⁹ Allo stesso tempo si tocca con la mano l'effetto forte e diretto dei concili universali tenutisi in Oriente sulla legislazione hispanica. Questo vale in maniera particolare per i provvedimenti del III Concilio di Costantinopoli (680–681) e del XIII Concilio di Toledo (683).¹⁰ Oltre all'unificazione della fede cristiana in base alla dottrina cattolica avvenne pure la cristallizzazione del sistema giuridico del Regno dei Visigoti – l'analisi scientifica dettagliata di questo periodo fu svolta da Andreas Kimmelman.¹¹

Tra le caratteristiche della Chiesa della Hispania è necessario menzionare anche il funzionamento ancora più centralizzato del sistema delle istituzioni a partire dalla fine del VI secolo. A capo di tale gerarchia troviamo l'arcivescovo di Toledo. L'istituzione dei concili di Toledo serviva da una parte fondamentale per l'esercizio del potere legislativo dei vescovi, nella forma specifica del *concilium generale*¹², dall'altra parte, tra non molto, a partire dal IV Concilio di Toledo dell'anno 633 ebbe anche la funzione di corte di appello, decidendo in cause non solo ecclesiastiche ma anche civili.¹³ Lo svolgimento e la struttura di questi concili seguì il cosiddetto *Ordo de celebrando concilio*,¹⁴ il quale testo nel Tardo Medioevo fu uno dei testi inseriti nei testimoni testuali delle *Decretales Pseudo-Isidorianae*.¹⁵ I diversi canoni conciliari regolarono innanzi-

in urbem caesaraugustanam provinciae Tarraconensis ex permissu gloriosi atque sanctissimi principis Recaredi regis in anno septimo regni eius congregati fuissimus pro Dei timore tractantes id placuit sancto et venerabili synodo, ut presbyteri, qui ex haerese Arriana ad sanctam catholicam ecclesiam conversi sunt, qui sanctum et puram fidem atque castissimam tenuerint vitam, acceptam denuo benedictionem prebiteretu[s] Sancte et pure ministrare debeant, ceteri vero, qui hanc suprascriptam vitam adimplere vel tenere neglexerint, ab officio depositi sunt in clero. Ita de diaconibus sicut et de presbiteris constitutum est. VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos*, 154.

⁹ LYNCH, C. H. – GALINDO, P., *San Braulio, Obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid 1950. 66, 117–120, 169–171.

¹⁰ Cfr. PETIT, C., *Iustitia Gothica. Historia social y teología del proceso en Lex Visigothorum* (Huelva 2001).

¹¹ KIMMELMANN, A. (ed.), *Die Folter im Beweisverfahren der Leges Visigothorum*, 25–29.

¹² ORLANDIS, J., *La Iglesia en España visigótica y Medieval*, Pamplona 1976. 87.

¹³ *New Catholic Encyclopedia*, XIV. 189–190. Edizione: MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (dir.), *La colección canónica hispana* (Monumenta Hispaniae sacra, serie canónica 4–6), Madrid 1984–2002.

¹⁴ SCHNEIDER, H., *Priester bei der Prüfung: Ein westgotischer Ordo in susceptione presbiterorum in südtalitanischer Überlieferung*, in CHUSHING, K. G. – GYUG, R. F. (ed.), *Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2004. 23–40, in particolare 30; cfr. SCHNEIDER, H. (ed.), *Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters* (MGH Ordines de celebrando concilio 73), Hannover 1996. 143–147, 205–206.

¹⁵ Cfr. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotationes in ius Ius Canonicum 34), Frankfurt am Main 2006. 50–51.

tutto il funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche, la somministrazione dei sacramenti e dei sacramentali ed i rapporti reciproci dei vari gradi degli ordini ecclesiastici. Ciò vale in particolarmente per la determinazione dei doveri e dei diritti dei vescovi. Conformemente ai decreti del Concilio di Nicea (cfr. cc. 4 e 6)¹⁶ rientrava nella competenza del concilio l'elezione del vescovo, per cui era indispensabile la presenza dell'arcivescovo. Il vescovo eletto davanti al clero e dal popolo in seguito aveva bisogno della conferma da parte del metropolitano degli altri vescovi della regione, nonché di quella del re (*consensus*), di cui leggiamo nel canone 19 del IV Concilio di Toledo.¹⁷ Il XII Concilio di Toledo invece stabilì che l'ordinazione del vescovo eletto era il diritto dell'arcivescovo di Toledo.¹⁸ L'influsso del sovrano sulle investiture delle sedi vescovili continuava ad essere un problema generale nonostante il fatto che ormai il Concilio di Parigi del 614 avesse stabilito contro Clotario che l'elezione dei vescovi dovevano svolgersi sempre in maniera indipendente dal potere laico.¹⁹ Sappiamo pure che Papa Leone II (681–683) in seguito al III Concilio di Costantinopoli

¹⁶ *Conc. Nicaenum I* (325) c. 4: Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si autem hoc difficile fuerit, aut propter instantem necessitatem, aut propter itineris longitudinem, tribus tamen omnimodis in idipsum convenientibus, et absentibus quoque pari modo decernentibus, et per scripta consentientibus, tunc ordinatio celebratur. Firmitas autem eorum quae geruntur per unamquamque provinciam, metropolitano tribuatur episcopo. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973. 7; c. 6: Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam, et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem. Quia et urbis Romae episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam, caeterasque provincias, suis privilegia servantur Ecclesiis. Illud autem generaliter clarum est, quod si quis praeter sententiam metropolitani fuerit factus episcopus, hunc magna synodus definit episcopo esse non oportet. Sin autem communi cunctorum decreto rationabili, et secundum ecclesiasticam regulam comprobato, duo aut tres, propter contentiones proprias, contradicunt, obtineat sententia plurimorum. *Conciliorum*, 8–9.

¹⁷ *Conc. Toletanum IV* (633) c. 19: (...) Sed nec ille deinceps sacerdos erit, quem nec clerus, nec populus propriae civitatis elegit, uel auctoritas metropolitani, uel conprovincialium sacerdotum assensus non exquisiuit. Quicumque ergo deinceps ad ordinem sacerdotii postulatus, et in his, quae predicta sunt, exquisitus, in nullo horum deprehensus fuerit, et examinatus probabili uita atque doctrina exstiterit, tunc secundum sinodalia uel decretalia constituta cum omnium clericorum uel civium uoluntate ab uniuersis conprovincialibus episcopis, aut certe a tribus, in sacerdotem die dominico consecrabitur, conuenientibus ceteris, qui absentes sunt, suis litteris, et magis auctoritate uel presentia eius, qui metropolitano Episcopo constitutus est. Episcopus autem conprovincialibus ibi consecrandus est, ubi metropolitano elegerit; metropolitano autem non nisi in ciuitate metropoli, conprovincialibus ibidem conuenientibus. Si quis autem deinceps contra predicta uetita canonum ad sacerdotii gradum indignus aspirare contenderit, cum ordinariibus suis adepti honoris periculo subiacebit. HINSCHIUS, P., (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863 (repr. Aalen 1963) 368; cfr. D. 51 c. 5.

¹⁸ *Conc. Toletanum XII* (681) c. 6: (...) unde placuit omnibus pontificibus spaniae et Galliae, ut saluo priuilegio uniuscuiusque prouinciae licitum maneat deinceps Toletano pontifici quosquumque regalis potestas elegerit et licitum iamdicti Toletani episcopi iudicium dignos esse probauerit in quibuslibet prouinciis in praecedentium sedium praeficere praesules et desidentibus episcopis eligere successores. VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos*, 394.

¹⁹ *Conc. Parisiense* (614) cc. 2–3. *Corpus Christianorum. Series Latina*, 147/A. 275–276.

aveva espressamente protestato contro l'esercizio del *ius confermandi* del sovrano e perciò aveva scritto una lettera apposita all'arcivescovo di Toledo.²⁰ Sta comunque di fatto che i sovrani non intervenivano soltanto nelle investiture dei vescovi, ma consideravano il proprio compito anche l'approvazione dei canoni emanati e promulgati dai concili tramite leggi apposite (*lex confirmationis*) o tramite editti.²¹ Anzi, a partire dal XII Concilio di Toledo (681), dal regno di Ervigio si ritorna all'abitudine antica di aggiungere alle disposizioni dei concili conclusioni giuridiche garantite dallo stato; tale uso è ben noto in territorio franco dai *capitulari* carolingi. Allo specchio di quanto descritto finora, vorremmo segnalare che tra le elezioni di vescovi della Hispania si possono considerare più libere quelle effettuate nel Califato di Córdoba, costituitosi in seguito all'invasione araba del 711, siccome qui i dirigenti laici non sono intervenuti né nella procedura dell'elezione, né tramite la conferma.²²

II. IL PRIMATO DI TOLEDO

Il formarsi dell'autorità dell'arcivescovo di Toledo è forse la caratteristica più significativa della chiesa ispanica; esso merita una seria riflessione sulla storia delle istituzioni. Si vede che la coincidenza della sede dell'arcivescovo e del regno comporta il rafforzamento della competenza giuridica dell'arcivescovo di Toledo, il quale capeggia la gerarchia ecclesiastica del Regno dei Visigoti. La denominazione Primate deriva dal IV secolo, quando serviva a designare il metropolita della Provincia Africa; fu una sorta di *primus inter pares* nei confronti degli altri vescovi della Provincia.²³ Prima dell'invasione dei Vandali faceva parte dei diritti del Primate che aveva sede a Cartagine presiedere i concili provinciali dell'Africa, sovrintendere agli altri concili del territorio e ai metropoliti, inoltre ordinare i sacerdoti ed i vescovi in tutta la Provincia Africa.²⁴ L'arcivescovo di Toledo era stato chiamato Primate proprio per la sua precedenza accennata, e sembra che ciò abbia influenzato fundamentalmente la gerarchia ecclesiastica occidentale posteriore. È ben noto che a rinnovare il titolo di Primate in Occidente furono le *Decretales Pseudo-Isidorianae*,²⁵ contenenti

²⁰ ORLANDIS, J., *La Iglesia en España visigótica*, 172.

²¹ GUTIÉRREZ MARTÍN, L., *El privilegio de nombramiento de obispos en España*, Roma 1967. 76–81.

²² SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 109–111; cfr. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 13. 839.

²³ L'ufficio del Primate cfr. ERDŐ, P., *L'ufficio del primate nella canonistica da Graziano ad Ugucione da Pisa*, Roma 1986.

²⁴ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 126–127.

²⁵ Edizione: *Decretales Pseudo-Isidorianae*; cfr. STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici Latini. Institutiones academicae. I. Historia fontium* (Studia et textus historiae iuris canonici 6), Taurini 1950 (repr. Romae 1985) 131–142. FERME, B. E., *Introduzione alla storia del diritto canonico*.

per più della metà canoni falsi, redatte tra il 847 ed il 852 (nonostante l'indicazione dell'autore) nella provincia ecclesiastica di Reims (secondo Karl Georg Schon possono essere stata scritte a Reims o Soisson).²⁶ Tuttora è oggetto di serie discussioni l'origine e lo sviluppo del nuovo significato dell'ufficio di Primate in Pseudo-Isidoro. In base ai canoni delle *Decretales Pseudo-Isidorianae* sembra che la differenza tra patriarca e Primate sia da cogliere solo nell'espressione e non nel contenuto delle parole.²⁷ Tale identificazione e il rinnovamento di questo ufficio ebbe come scopo senz'altro la limitazione del potere dei metropolitani, come di tutta la collezione di Pseudo-Isidoro. Se però buttiamo uno sguardo sulla lettera di Papa Leone II all'arcivescovo di Toledo, scritta nel 682, vediamo che in essa si legge esplicitamente la formula di Primate di Toledo, indicando colui che come prelado della città regia dispone di potere patriarcale su tutto il territorio della Hispania.²⁸ Questa autentica lettera pontificia è una prova chiara della fondatezza e dello sviluppo del contenuto dell'istituzione giuridica del Primate. Mostra inoltre perfettamente il metodo seguito dal redattore delle *Decretales Pseudo-Isidorianae*: generalizzando una fonte di diritto autentica ma unica, conferisce un contenuto nuovo ad un'istituzione ecclesiastica già esistente. Certamente nel IX secolo ponevano seri problemi l'indipendenza della persona del vescovo dal potere del sovrano, l'autonomia della legislazione ecclesiastica e il chiarimento dei territori di competenza dei tribunali ecclesiastici.²⁹ Ma conflitti simili si presentavano anche all'interno della Chiesa, tra i

I. Il diritto antico fino al Decretum di Graziano (Quaderni di Apollinaris 1), Roma 1998. 140–143. ERDŐ, P., *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manualia 2), Venezia 2008. 81–83. SCHON, K. G., *Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors*, 140–142.

²⁶ ZECHIEL-ECKES, K., *Auf Pseudoisidors Spur. Oder: Versuch, einen dichten Schleier zu lüften*, in HARTMANN, W. – SCHMITZ, G. (Hrsg.), *Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen* (Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001) [MGH Studien und Texte 31], Hannover 2002. 28. SCHON, K. G. (ed.), *Die Capitula Angilramni. Eine prozessrechtliche Fälschung Pseudoisidors* (MGH Studien und Texte 39), Hannover 2006. 1–89, in particolare 45–49; cfr. SCHON, K. G., *Zur Frühgeschichte der Falschen Dekretalen Pseudoisidors*, in ERDŐ, P. – SZUROMI, Sz. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law*, 139–148.

²⁷ ERDŐ, P., *Storia delle fonti*, 82; cfr. ERDŐ, P., *Patriarchae maiores et minores: zur Frage des Ursprungs einer Unterscheidung in der mittelalterlichen kanonistischen Terminologie*, in ERDŐ, P. (Hrsg.), *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn* (Aus Religion und Recht 3), Berlin 2005. 206–214, in particolare 207–208.

²⁸ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P. – WATTENBACH, G. (curaverunt LOEWENFELD, S. [JL] – KALTENBRUNNER, F. [JK] – EWALD, P. [JE]; Lipsiae³ 1885) JE 2122 (1634).

²⁹ HARTMANN, W., *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn 1989. 90–96; cfr. FIREY, A., *Useful Guilt: Canonists and Penance on the Carolingian Frontier*, in *Reeders, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages. Studies in Medieval Canon Law in Honour of Linda Fowler-Magerl* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2008. 15–33, in particolare 24–25.

diversi livelli della gerarchia, specie tra metropolitani e vescovi.³⁰ Siccome nella concezione giuridica coeva non erano dati i metodi di interpretazione del diritto che si sarebbero formate più avanti, e che si avrebbero potuto utilizzare per comprendere adeguatamente i canoni più antichi, così chi ha redatto la collezione poteva provvedere a tale problema con interpolazioni oppure false attribuzioni. Anzi, in alcuni casi ha riassunto in forma di testo il contenuto di una norma vivente, ponendo così sotto un'autorità adeguata il documento in questo modo falsificato.³¹ È ovvio che la fonte primaria delle *Decretales Pseudo-Isidorianae* fu la *Collectio Hispana* (cca 633–702),³² la quale naturalmente comprende il testo di tutti i diciotto concili di Toledo, nonché numerose lettere papali.³³ Grazie a questo, l'estensione della competenza dell'arcivescovo di Toledo – come prima sicura fonte della competenza del “Primate”, concetto dal contenuto nuovo – poteva servire probabilmente la base per introdurre il significato applicato e generalizzato nelle *Decretales Pseudo-Isidorianae*. Sicuramente quindi dobbiamo considerare come determinante per il contenuto del nuovo ufficio di Primate di Pseudo-Isidoro la competenza dell'arcivescovo di Toledo, la quale poteva servire da modello per il redattore della collezione.

III. IL IV CONCILIO DI TOLEDO DEL 633

Se riguardiamo i diciotto concili tenutisi a Toledo (I. 400; II. 527; III. 589; IV. 633; V. 636; VI. 638; VII. 646; VIII. 653; IX. 655; X. 656; XI. 675; XII. 681; XIII. 683; XIV. 684; XV. 688; XVI. 693; XVII. 694; XVIII. 702), possiamo vedere che in essi si sono prese delle decisioni in numerose questioni fondamentali. Ma tra tutti quanti emerge il IV Concilio di Toledo, tenuto dopo un lungo intervallo, in cui si sono accettati 75 canoni. Dobbiamo pure notare che le deliberazioni di questo concilio tra tutti quelli tenutisi nella penisola iberica hanno avuto la maggiore influenza sull'insieme di canoni del *Decretum Gratiani* (1140).³⁴

³⁰ SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem sajátosságai a Decretales Pseudo-Isidorianae-ben*, in *Kánonjog* 5 (2003) 51–63, in particolare 51–52.

³¹ SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem sajátosságai a Decretales Pseudo-Isidorianae-ben*, 62–63.

³² FOWLER-MAGERL, L., *Clavis Canonum. Selected Canon Law Collections before 1140* (MGH Hilfsmittel 21), Hannover 2005. 39–42.

³³ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici*, 132.

³⁴ Cfr. D. 28 c. 3; D. 4 c. 85 de cons.; D. 1 c. 54 de cons.; D. 51 c. 5; D. 77 c. 7; C. 12 q. 1 c. 1; D. 38 c. 1; D. 38 c. 2; C. 11 q. 3 c. 65; C. 26 q. 5 c. 5; C. 23 q. 8 c. 29; C. 10 q. 1 c. 6; C. 16 q. 1 c. 60; C. 16 q. 3 c. 4; C. 10 q. 1 c. 11; C. 16 q. 3 c. 3; C. 16 q. 7 c. 9; C. 12 q. 2 c. 66; C. 16 q. 7 c. 30; D. 93 c. 20; D. 25 c. 3; C. 1 q. 4 c. 7; D. 81 c. 30; C. 23 q. 8 c. 5; C. 19 q. 1 c. 1; C. 18 q. 2 c. 1; D. 45 c. 5; D. 4 c. 94 de cons.; C. 28 q. 1 c. 11; C. 28 q. 1 c. 12; C. 28 q. 1 c. 10; C. 2 q. 7 c. 24; C. 17 q. 4 c. 31; C. 12 q. 2 c. 33; C. 12 q. 2 c. 65; C. 12 q. 2 c. 61; D. 87 c. 8; D. 54 c. 5; C. 12 q. 2 c. 58. Cfr. FRIEDBERG, A., *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1959) xxi–xxii.

Il concilio si riunì sotto la presidenza di Sisenand e vi parteciparono sessantatré vescovi, ivi comprendendo anche il più noto, il vescovo Isidoro di Siviglia, più tardi canonizzato.³⁵ I canoni promulgati trattano questioni liturgiche, monaci ed eremiti, sull'ottenimento dei gradi del clericato, la penitenza, il digiuno e la gestione dei beni materiali. Il canone 26 parla della confessione di fede che tutti i preti e diaconi devono pronunciare davanti al proprio vescovo per ottenere la disposizione ad una parrocchia.³⁶ Tale disposizione viene emanata dal vescovo in scritto ai suoi sacerdoti. Il canone 13 dà un orientamento preciso sulle prescrizioni della celebrazione della santa messa, e nel canone 27 troviamo ulteriori regole aggiuntive sui paramenti liturgici applicati.³⁷ Il canone 18 già citato tratta l'adeguatezza ai gradi del clericato, l'accettazione all'ordinazione sacerdotale, lo svolgimento dell'elezione episcopale e l'ordinazione episcopale. Il canone 19 integra questa disposizione aggiungendo il divieto di ordinare qualcuno diacono sotto i venticinque, sacerdote sotto i trenta anni.³⁸ Un'ulteriore condizione dell'ordinazione sacerdotale è la conoscenza delle Sacre Scritture e la sua lettura regolare, inoltre la conoscenza dei canoni, cioè della disciplina ecclesiastica.³⁹ Il canone 33 ripete il principio ben noto del diritto universale, secondo cui il gestore precipuo della proprietà ecclesiastica risulta il vescovo diocesano, il quale è tenuto a prestare cura alla buona gestione della proprietà. Il canone 34 tratta la espropriazione, stabilita nel termine di 30 anni. Dobbiamo considerare significativo il canone 41, il quale stabilisce lo stato giuridico dei figli degli israeliti convertiti, asserendo che non influenza il loro status l'eventuale ricon-

³⁵ Cf. DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII^e au X^e siècles*, Aldershot 1992. I/87–94. FERREIRO, A., *The Visigoths in Gaul and Spain A.D. 418-711*, 325–408.

³⁶ Can. 26: Quando presbyteres aut diacones per parochias constituuntur, oportet eos professionem episcopo suo facere ut caste et pie vivant sub timore dei, ut, dum eos tali professione alligat, vitae sanctae disciplina retineat. *Decretales Pseudo-Isidorianae* 368.

³⁷ Can. 27: Episcopus, presbyter aut diaconus si a gradu suo iniuste deiectus in secunda synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat, nisi gradus amissos recipiat, ut si episcopus fuerit, recipiat coram altario de manu episcoporum orarium, annulum et baculum; si presbyter, orarium et planetam; si diaconus, orarium et albam; si subdiaconus, patenam et calicem; sic et reliqui gradus ea in reparationem sui recipiant quae cum ordinarentur perceperant. *Decretales Pseudo-Isidorianae* 368–369.

³⁸ Can. 19: In veteri lege ab anno vicesimo et quinto leuitae tabernaculo servire mandantur, cuius auctoritatem in canonibus et sancti patres secuti sunt. Nos et divinae legis, et conciliorum praecepti immemores, infantes et pueros levitas facimus ante legitimam aetatem, ante experientiam vitae: ideoque ne ulterius fiat a nobis et divinae legis et canonicis admonemus sententiis, sed a viginti quinque annis aetate levitae consecrentur et a triginta presbyteres ordinentur (...). *Decretales Pseudo-Isidorianae* 368.

³⁹ Can. 24: Ignorantia mater cunctorum errorum, maxime in sacerdotibus dei vitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt, sacerdotes enim legere sancta scriptura frequenter admonet Paulo apostolo dicente ad Timotheum: Intende lectioni, exhortationi, doctrinae; semper permane in his. Sciant igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones, ut omne opus eorum in praedicatione divina et doctrina consistat atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina. *Decretales Pseudo-Isidorianae* 368; cf. D. 38 c. 1: FRIEDBERG I 141.

versione dei genitori dal cristianesimo precedentemente abbracciato, riferendosi per questo al passo biblico: “Filius non portabit iniquitatem patris”.⁴⁰

CONCLUSIONE: L'INFLUENZA DELLA DISCIPLINA ECCLESIASTICA
DELLA HISPANIA SUL DIRITTO DELLA CHIESA UNIVERSALE

La materia disciplinare appena esposta brevemente ebbe un posto in diverse raccolte giuridiche, rendendo più facile il funzionamento del sistema istituzionale ecclesiastico. Tali raccolte sono tra l'altro il *Liber Complutensis* (prima metà del VI secolo); la *Collectio Novariensis* (attorno il 550); i *Capitula Martini Bracaensis* (dopo il 563)⁴¹; nonché l'*Epitome Hispanica* (secolo VII).⁴² La raccolta più importante e anche di maggiore influenza dell'epoca fu per senz'altro la *Collectio Hispana*, di cui si conoscono diverse redazioni.⁴³ La prima versione fu redatta probabilmente ancora nei tempi di San Isidoro di Siviglia (560–636), negli anni 633–636.⁴⁴ A questo materiale furono aggiunti più tardi i canoni dei concili toledani più tardivi, entro il 681. Un'integrazione ulteriore avvenne nel periodo 694–702, citando nuovi provvedimenti conciliari toledani, entro la data della seduta del XVII Concilio di Toledo, cioè il 694. L'uso della *Collectio Hispana* si diffuse non solo nella regione; come è stato accennato, divenne una delle raccolte più significative dell'Alto Medioevo in tutta Europa, una delle fonti principali delle *Decretales Pseudo-Isidorianae*, l'insieme di canoni della quale avrebbe sostanzialmente determinato le più tar-

⁴⁰ Can. 41: Iudaei baptizati, si postea praevaricantes in Christum qualibet poena damnati extiterint, a rebus eorum fideles filios excludi non oportebit, quia scriptum est: Filius non portabit iniquitatem patris. *Decretales Pseudo-Isidorianae* 370.

⁴¹ Cfr. KÉRY, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law), Washington D.C. 1999. 8–9.

⁴² Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El Epitome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico*, in *Miscelanea Comillas* 36 (1961) 6–90; 37 (1962) 321–466.

⁴³ GARCÍA Y GARCÍA, A., *Historia del derecho canónico*, I: *El Primer Milenio*, Salamanca 1967. 176–184; cfr. KÉRY, L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages*, 61–67. LANDAU, P., *Il ruolo della critica del testo nel primo millennio di storia del diritto canonico*, in DE LEÓN, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (a cura di), *La cultura giuridico-canonica medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 22), Milano 2003. 23–43, in particolare 38–40.

⁴⁴ MADDOZ, J., *S. Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, in *Archivos Leonenses* 14 (1960) 3–188, in particolare 89–117.

⁴⁴ Cfr. KÖLZER, TH., *Burchard I., Bischof von Worms (1000–1025)*, in FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (ed.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992. 7–23. SZUROMI, SZ. A., *The Testimony of Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Institutions* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/18), Budapest 2014. 53–69.

dive raccolte canoniche, nate partire dal secolo XI, sotto l'impulso delle riforme gregoriane. Il *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008–1022),⁴⁵ precedente al periodo gregoriano ed utilizzato largamente in Europa, avente un influsso importante anche in Ungheria⁴⁶ attinse pure diversi canoni dal materiale della *Hispana*, ormai con il tramite della raccolta pseudo-isidoriana, e specificamente dai concili di Toledo, 66 per l'esattezza.⁴⁷ Certamente possiamo parlare di un influsso simile anche per quanto riguarda il materiale delle raccolte gregoriane. La raccolta canonica più importante di tutti i tempi, il *Decretum Gratiani*, poi, la quale fece parte della disciplina ecclesiastica vigente fino al 1917, citava centoquattro canoni di tredici concili di Toledo.⁴⁸ La legislazione della Hispania nei secoli VI-VIII aveva quindi determinato a lungo andare certi campi della disciplina ecclesiastica, ed i canoni stabiliti nei concili di Toledo continuano ad esercitare il loro influsso in maniera indiretta fino ai nostri giorni.

⁴⁵ FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (ed.), *Burchard von Worms*, foll. 21r–21v.

⁴⁶ Cfr. SZUROMI, SZ. A., *Les Synodes d'Esztergom et les collections canonique en Hongrie au XII^e siècle*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006. 32–46. SZUROMI, SZ. A., *Considerations to the canon law historical relevance of the Council of Szabolcs (1092)*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 28 (2017) 219–237.

⁴⁷ *Conc. Toletanum I*: BW I. 86, 87; II. 12, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 149, 152, 157, 179, 222; III. 20, 122, 136, 182, 203; VIII. 6, 7, 14, 20, 21, 44; IX. 37; X. 48; XI. 63; XII. 7, 29; XV. 23, 24; XIX. 76, 151, 152, 158; *Conc. Toletanum II*: BW VII. 6; *Conc. Toletanum IV*: BW VIII. 48; *Conc. Toletanum V*: BW I. 100; III. 142, 176, 177, 184, 185, 186, 188, 189; IV. 82, 83, 84, 85, 86; VIII. 27; XV. 1; *Conc. Toletanum VII*: BW XV. 25, 26, 27, 28; *Conc. Toletanum VIII*: BW I. 216; II. 135; III. 70; *Conc. Toletanum XI*: BW VIII. 1; *Conc. Toletanum XIII*: BW I. 33.

⁴⁸ *Conc. Toletanum I* (8 cc.); II (3 cc.); III (12 cc.); IV (40 cc.); VI (5 cc.); VII (1 c.); VIII (7 cc.); IX (9 cc.); X (4 cc.); XI (7 cc.); XII (5 cc.); XIII (1 c.); XVI (2 c.).

Izsák TÖRÖK

COME AIUTARE NELLA CONFESIONE CON L'EMPOWERMENT E CON L'INTELLIGENZA EMOZIONALE

INTRODUZIONE; I. LA CAPACITÀ DELL'EMPOWERMENT E LA FACILITAZIONE NELL'ACCOGLIENZA DELLE EMOZIONI; II. LA CAPACITÀ DELL'INTELLIGENZA EMOZIONALE NELLA CONFESIONE; III. L'INTELLIGENZA EMOZIONALE E L'ACCENTO SPECIFICO SULL'EMATIA; CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Sia da penitente sia da confessore, dopo tanti anni passati ho fatto diverse esperienze del confessare/si. Poco tempo fa un confessore con una freddezza estrema, dopo avermi ascoltato, mi ha dato una penitenza che era stabilita numericamente (24 ore senza mangiare) e poi mi dava l'assoluzione in lingua latina. Io mi domandavo se lui usasse la stessa pratica anche con tutti gli altri penitenti. Questa sua freddezza mi ha lasciato un po' perplesso, però nello stesso momento mi riconoscevo in lui, perché ho sperimentato questa 'freddezza emozionale' anche su me stesso da confessore, specialmente nei periodi quando c'erano lunghe file di penitenti e mi premeva concedere loro un tempo adeguato ma non troppo lungo: il penitente poteva avere l'impressione di un freddo allontanamento emozionale dal suo vissuto autentico e di non poter sperimentare la gioia del suo ritorno al Padre misericordioso, per colpa mia, del confessore!

La freddezza emozionale alla fine mi sembra che non aiuti nella confessione, anzi allontana, lascia perplessi, specialmente quando si tratta delle prime confessioni dei bambini e degli adolescenti! Ma per quale motivo parlare di emozioni, stati emotivi, reazioni affettive nella confessione, quando forse basterebbe cercare una conoscenza oggettiva sui peccati, poi misurare precisamente la penitenza basandosi sui peccati elencati e alla fine decidere di dare o meno l'assoluzione? Meglio escludere ogni traccia di 'soggettivismo' nella confessione? Sarebbe possibile ignorare del tutto le emozioni nel confessare/si? Oppure sarebbe meglio accettare, accogliere le emozioni nella confessione perché fanno parte dell'intero vissuto umano e nella confessione noi ci portiamo dentro tutto ciò che siamo e abbiamo? E se la freddezza emozionale allontana, allora come accogliere ed accettare le emozioni nella confessione? Fin dove sarebbe permesso di arrivare con le espressioni e gestione delle emozioni nella confessione? Esiste forse qualche metodo per aiutare i confessori ad accogliere e gestire

meglio le emozioni durante il procedere della confessione? Quali sono le capacità che il confessore deve acquisire e sviluppare per essere meglio di aiuto nella confessione? È possibile evolversi, svilupparsi, fare passi avanti da confessori? Oppure si nasce 'confessore' e poi si improvvisa ogni volta nei momenti necessari, perché fa parte del 'mestiere'? Nelle prossime righe cercherò di rispondere a queste domande basandomi sulle ricerche fatte sull' empowerment (potenziamento) e sull'intelligenza emozionale e vorrei suggerire queste due capacità come mezzi per poter migliorare i confessori e la confessione stessa.

I. LA CAPACITÀ DELL'EMPOWERMENT E LA FACILITAZIONE NELL'ACCOGLIENZA DELLE EMOZIONI

Prima di parlare se ammettere o meno il discorso sulle emozioni nella confessione, dobbiamo chiarire che tipo di relazione possa crearsi tra il penitente ed il confessore, perché la modalità della relazione farà capire in che modo possano essere accolte e gestite le emozioni. La relazione tra il penitente ed il confessore non è una relazione alla pari, ma è *asimmetrica*¹. Il penitente ed il confessore si trovano su due piani diversi per il ruolo diverso svolto entro l'interazione sacramentale, perché il confessore rappresenta l'istanza dell'in sé di Dio, dell'alterità delle cose, dei valori, della Chiesa, indispensabili per crescere spiritualmente². Questa diversità proveniente dal ruolo non potrebbe togliere nulla alla ricchezza della relazione, anzi l'autorità del confessore è necessaria proprio per la crescita spirituale del penitente³.

Anche se la relazione nella confessione è asimmetrica, non significa che l'autorità del sacerdote gli permette di sentirsi superiore al penitente, inducendolo a cadere nella trappola tipica dei confessori, cioè quella della *dominazione dell'altro*⁴. Anzi, il confessore stesso viene aiutato in questa relazione asimmetrica in tal modo che lui stesso è chiamato a chiarire nel suo ruolo da confessore il suo proprio rapporto con Dio! Deve poter rimanere anonimo e diventare consapevole che lui è solo uno strumento, un mezzo di un Dio misericordioso: "La sua presenza è indispensabile, ma la sua personalità, nel sacramento della penitenza, non ha molta importanza"⁵. Seguendo la proposta di Sovernigo, ritengo dunque meglio distinguere la presenza del confessore dalla sua personalità, cosa che non è facile, anzi è un compito faticoso e da riprendere continuamente per

¹ Cfr. SOVERNIGO, G., *L'umano in confessione. La persona e l'azione del confessore e del penitente*, Bologna 2003, 71.

² Cfr. *ibid.*, 71.

³ Cfr. *ibid.*, 71.

⁴ Cfr. *ibid.*, 80.

⁵ *Ibid.*, 108.

lo stesso confessore che per questo ha bisogno di una buona dose di conoscenza di sè! Dato che la relazione che nasce nel processo della riconciliazione chiama in causa anche l'inconscio personale⁶, se il confessore non matura nella sua conoscenza di sè, allora è più che probabile che l'autorità consegnatagli nella confessione venga abusata, cioè diventi una *lotta per il potere* su una persona immatura, e il confessore finisca per concentrarsi prevalentemente sull'importanza del potere di chi comanda e controlla nel procedere della confessione! Se una persona – nel nostro caso il confessore – è molto immatura o semplicemente ancora inesperta o impreparata, di solito la questione del potere acquista un'importanza particolare per lui. Se invece cerca di prepararsi il meglio possibile, si mette sulla strada della maturazione progressiva, allora riuscirà ad acquisire la capacità dell'empowerment (potenziamento) che gli sarà di grande aiuto nelle confessioni. Forse una delle preparazioni migliori per i futuri confessori è di far *esperienza di 'impotenza'* (l'ambito spirituale) che corrisponderebbe all'*empowerment* (l'ambito psichico): tali esperienze aiuteranno a non usare in ogni modo il potere (come il modo di imporre, costringere) e a evitare l'abuso dello stesso potere⁷. Secondo Cencini l'impotenza è il "luogo di liberazione dalle mie pretese di onnipotenza spirituale, dal perfezionismo ossessivo, dal narcisismo disperato"⁸. Se un confessore sperimenta l'impotenza spirituale, allora avrà una conoscenza di sè più sviluppata e probabilmente sarà anche più aperto ad imparare ed applicare anche l'empowerment nel procedere della confessione.

Quali caratteristiche avrà questo empowerment e perché potrebbe evitare la possibilità dell'abuso nell'esercizio del potere, dell'autorità? L'empowerment è una capacità/un atteggiamento contrario alla voglia di potere: chi cerca il potere, cerca prima di tutto di essere abile nell'influenzare, controllare, costringere e manipolare l'altra persona⁹, perché pensa che più potere ha una persona, meno ne avrà l'altra, infatti parte dal presupposto che il potere è sempre presente in misura limitata, dunque sarebbe meglio per lui averne il più possibile. L'empowerment invece mira a riconoscere tutte le potenzialità dell'altra persona e l'aiuta a svilupparle tutte quante tramite l'incoraggiamento e la guida¹⁰, e pensa che il potere non è quantitativo e limitabile. In questa concezione si parte dal presupposto che più potere si dà all'altra persona, più potere si può ricevere, non tanto sull'altra persona ma sopra se stessi, cioè si dà sempre, senza

⁶ Cfr. SOVERNIGO, G., *Senso di colpa, peccato e confessione*, 10.

⁷ Cfr. CENCINI, A., *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l'abbiamo ottenuto da Dio* (MV 14). *Per un cammino spirituale*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione XXI* (2017) 41 (Supplemento) 113.

⁸ *Ibid.*, 113.

⁹ Cfr. BALSWICK, J. O., *The Family. A Christian Perspective on the Contemporary Home*, Michigan, 2007. 27–31. SOVERNIGO, G., *L'umano in confessione*, 80.

¹⁰ Cfr. BALSWICK, J. O., *The Family. A Christian Perspective on the Contemporary Home*, 27–31.

fermarsi e senza perdere nulla. Nell'empowerment il potere non è più un controllo, un'influenzare, ma è un *potere dentro di sé*, in cui l'unico che avrà potere su di sé è la persona stessa. Con l'empowerment nella confessione cerco di aiutare l'altra persona a diventare sé stessa, anzi sé stessa come figlio/figlia di Dio (c.f. Gv. 1,12–13), perché l'empowerment in fondo ha la sorgente in Dio e perciò è illimitato, non lo si divide come si fa con una torta, ma si partecipa ad esso senza mai fermarsi!

L'empowerment è un concetto tipicamente biblico e proviene da Dio. Il vero 'potenziatore', l'empowerer era Gesù stesso che non usava mai il potere per controllare, costringere e manipolare, ma per servire, far rialzare il caduto, perdonare il colpevole, incoraggiare alla responsabilità e alla maturità e sostenere chi si riteneva incapace e scoraggiato¹¹. Se Gesù usa l'empowerment al posto del potere, allora anche i suoi discepoli, i suoi sacerdoti-confessori potrebbero fare lo stesso, perché Gesù stesso ha improntato la sua relazione con i discepoli basandosi sull'empowerment¹² e non sul potere.

Perché fa bene l'uso dell'empowerment al confessore durante il corso della confessione? L'empowerment ha una caratteristica speciale di mantenere *l'equilibrio tra il sentirsi legati*, appartenenti a qualcuno in maniera sana e *il mantenere contemporaneamente l'indipendenza*, l'autonomia e cioè potersi sentire responsabili¹³, come nella parabola del figliol prodigo, in cui i due figli rappresentano due posizioni estreme. Uno, il più giovane vuole staccarsi del tutto, l'altro, il più anziano non vuole essere distinto, separato dalla casa paterna, resta molto dipendente dal padre. L'empowerment del padre dei due figli offre un sano equilibrio tra essere indipendenti e dipendenti (interdipendenza), dà la libertà di staccarsi, ma anche di sentirsi legati, di poter tornare a casa qualsiasi volta. Nella confessione, oltre al fatto di sentirsi superiori al penitente, c'è anche il pericolo di creare qualche legame sottile di dipendenza affettiva: "Che almeno uno mi ami e mi sia riconoscente"¹⁴. Con l'esercizio dell'empowerment *si può evitare* ogni sorte di *dipendenza esagerata* (overdependence), di confusione spirituale (spiritual enmeshment), ma *anche di distacco spirituale* (spiritual disengagement)¹⁵. Cercando con l'empowerment questo equilibrio, l'interdipendenza sana, il confessore può veramente *accogliere le emozioni* del penitente, incoraggiarlo, guidarlo e responsabilizzarlo.

Come può acquisire un confessore l'empowerment, come potrebbe diventare un bravo e capace 'empowerer'? Imparare l'empowerment per alcuni esperti

¹¹ Cfr. *ibid.*, 18.

¹² Cfr. *ibid.*, 116.

¹³ Cfr. *ibid.*, 78.

¹⁴ SOVERNIGO, G., *L'umano in confessione*, 79.

¹⁵ Cfr. BALSWICK, J. O., *The Family*, 150.

prima di tutto significa cercare un *equilibrio dinamico* tra la responsabilità e la libertà¹⁶. Questo equilibrio dinamico si acquisisce progressivamente, in un dialogo continuo, se la persona pratica un certo leadership, specificato come situazionale. Nel leadership situazionale il leader – nel nostro caso il confessore – deve imparare ad usare in situazioni diverse stili differenti di leadership. Il confessore prima di tutto dovrebbe saper valutare *le competenze e le motivazioni* del penitente e poi decidere se dovrà piuttosto dirigerlo (comunicazione unidirezionale) oppure assisterlo (comunicazione bidirezionale)¹⁷. Nel comportamento direttivo il penitente vede chiaramente cosa c'è da fare, come farlo e che responsabilità ci vuole per attuare le sue scelte, mentre nel comportamento assistenziale, di appoggio, lo stesso penitente cerca di essere sostenuto e di diventare un collaboratore attivo più che una persona diretta, guidata¹⁸. Così, secondo le competenze e motivazioni del penitente, il confessore potrà attuare 4 forme differenti, combinando tra di loro i due stili (dirigere o assistere) secondo le esigenze della situazione del momento, intanto creando un progredire nella maturazione personale:

- a) alto livello di direzione – basso livello di assistenza (directing);
- b) alto livello di direzione – alto livello di assistenza (coaching);
- c) alto livello di assistenza – basso livello di direzione (supporting);
- d) basso livello di assistenza – basso livello di direzione (delegating)¹⁹.

Con l'attuazione del leadership situazionale si può evitare dunque, che si creino legami di dipendenza, ma allo stesso tempo non si permette neanche un approccio indifferente, troppo distante, 'di ruolo e di ufficio'. Il dinamismo inerente nel leadership situazionale non permette di fermarsi in uno dei poli estremi (dipendenza-indipendenza), ma si trova sempre in cammino verso una maturità maggiore, si spinge non verso una relazione stabilita tra il penitente ed il confessore, ma tra il penitente/confessore e Dio stesso. La maturità, che si conquista dinamicamente, progredendo in continuazione, verrà donata in fine da Dio stesso tramite la relazione tra penitente-confessore. Dunque secondo questa versione 'dinamica' si può diventare empowerer (leader situazionale), però la capacità di empowerment richiede una maturazione progressiva nel continuo dialogo, nella lunga esperienza delle confessioni, perché non ci sono mai confessioni uguali, non si ripete mai la stessa confessione, non si può essere mai lo stesso confessore o lo stesso penitente!

¹⁶ Cfr. BLANCHARD, K. – CARLOS, J. P. – RANDOLPH, A., *The 3 Keys to Empowerment. Release the Power Within People for Astonishing Results*, San Francisco C.A. 2001. 5.

¹⁷ Cfr. NORTHOUSE P. G., *Leadership. Theory and Practice*, Washington D.C. 2016. 93–94.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 94.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 94–96.

Un altro *approccio non-dinamico* sottolinea che si diventa empowerer acquisendo alcune caratteristiche o principi di base²⁰. Tracy elenca 10 caratteristiche che aiutano ad acquisire l'empowerment:

1. la responsabilità;
2. l'autorità;
3. gli standard dell'eccellenza;
4. l'educazione allo sviluppo;
5. la conoscenza e l'informazione;
6. il feedback;
7. la valorizzazione;
8. la fiducia;
9. il permesso allo sbaglio;
10. rispetto²¹.

Secondo me però, tutte queste caratteristiche potrebbero entrare nel quadro dei poli tra la responsabilità e la libertà tra i quali il leader situazionale potrebbe trovare un sano equilibrio²². Il leadership situazionale originalmente era un tipo di self-leadership, cioè un maturarsi progressivo applicato a sé stesso, poi divenne un leadership applicato tra due persone e soltanto alla fine fu usato per i gruppi, i team, nell'ambito manageriale. Se qualcuno acquisisce queste 10 caratteristiche, prima di tutto lo fa per il suo sviluppo (confessore) e poi riuscirà a maturare, migliorare anche le sue relazioni con le altre persone (rapporto confessore-penitente). La responsabilità sarebbe il polo oggettivo: fare qualcosa, agire in qualche modo, realizzare qualcosa, attuare le potenzialità; la libertà sarebbe il polo soggettivo: agire senza costrizioni, convinti, facendo scelte proprie, motivati già da sé stessi o dal mio progresso/dalla mia maturazione desiderato/a. Se p.e. volessi responsabilizzare qualcuno nel fare qualcosa, dovrei dargli anche l'autorità (la seconda caratteristica) per poter svolgere l'attività assegnatagli (polo oggettivo)²³; però, mentre voglio che la persona diventi sempre più responsabile, e che faccia sempre meglio il suo lavoro (gli standard dell'eccellenza – terza caratteristica), devo rinvigorire anche la sua personalità, soggettività (polo soggettivo); se voglio riconoscerla come persona speciale, perché si senta importante (valorizzazione – la settima caratteristica)²⁴, dunque devo ammettere che la persona possa anche sbagliare (permesso allo sbaglio – la nona

²⁰ Cfr. TRACY, D., *10 Steps to Empowerment. A Common-Sense Guide to Managing People*, New York 1990, 13.

²¹ Cfr. *ibid.*, 7.

²² Cfr. BLANCHARD, K. – CARLOS, J. P. – RANDOLPH, A., *The 3 Keys to Empowerment*, 15–16.

²³ Cfr. TRACY, D., *10 Steps to Empowerment*, 31.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 112.

caratteristica); devo cercare di rispettarla, perché la persona non va mai rispettata per il lavoro fatto, ma per sua dignità personale (rispetto – decima caratteristica)²⁵; e se la persona viene rispettata, allora si ammettono anche le espressioni dei sentimenti, anche negativi verso la persona che la guido con l'empowerment²⁶. Dunque, l'approccio 'statico' di Tracy può trasformarsi nell'altro approccio dinamico di Blanchard – Carlos – Randolph, perché le caratteristiche dell'empowerment vengono acquisite in una maturazione progressiva, nel diventare un leader situazionale. Ogni caratteristica può diventare sempre migliore, più fine, più forte, più sperimentata nel procedere della confessione.

La capacità dell'empowerment può essere acquisita, imparata in un processo di maturazione dinamica della confessione: si acquisiscono le caratteristiche dell'empowerment mantenendo l'equilibrio tra la responsabilità (polo oggettivo) e la libertà (polo soggettivo), avendo sempre più potere di diventare e far diventare "figli di Dio" (cfr. Gv 1, 12–13). Tale equilibrio tra il polo oggettivo e il polo soggettivo dell'empowerment è un grande aiuto per il confessore, perché gli eviterà di usare male il potere e di far diventare dipendente il penitente, mantenendo una giusta distanza tra il confessore ed il penitente, aiutato dal suo ruolo in una relazione asimmetrica. Dunque, non c'è una contraddizione tra il leadership situazionale e la relazione asimmetrica, perché il "buon confessore deve essere prima e assieme un buon penitente"²⁷. Cercando di mantenere l'equilibrio tra il polo oggettivo e quello soggettivo favorirà anche la gestione delle emozioni: esiste uno spazio libero per esprimerle, perché non c'è né troppa distanza, né troppa vicinanza. Questo spazio libero può essere creato dall'empowerment del confessore. Con l'empowerment del confessore il penitente potrà sentirsi più responsabile e più libero, potrà sperimentare nella confessione non la freddezza, ma la vicinanza emozionale, pur senza troppa vicinanza che potrebbe creare passività o dipendenza affettiva²⁸. Con l'empowerment il confessore saprà accogliere le emozioni del penitente, lo inviterà ad esprimerle e a riviverle, però con il suggerimento di rientrare in sé stesso e nella sua relazione con Dio!

II. LA CAPACITÀ DELL'INTELLIGENZA EMOZIONALE NELLA CONFESSIONE

Oltre la capacità dell'empowerment, vi è anche la capacità dell'intelligenza emozionale che potrebbe diventare un grande aiuto nella confessione e che può essere acquisita e sviluppata nel confessore proprio come l'empowerment.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 146.

²⁶ Cfr., *ibid.*, 154.

²⁷ CENCINI, A., *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l'abbiamo ottenuto da Dio (MV 14)*, 108.

²⁸ Cfr. SOVERNIGO, G., *L'umano in confessione*, 76.

Anzi, per il confessore sarebbe un compito per tutta la vita²⁹, perché non è giusto dire dopo alcune confessioni: ‘il mio modo di confessare è così e questo non cambierà mai’, come non basta dire: ‘il mio carattere, il mio temperamento è così, e rimane così’. Un bravo confessore è invitato ad essere sempre più maturo nella sua intelligenza emozionale, in modo speciale nell’empatia che fa parte dell’intera intelligenza emozionale.

Sovernigo non usa il concetto dell’intelligenza emozionale in senso globale, ma accentua l’importanza dell’imparare ad avere ‘uno sguardo empatico sugli altri’³⁰, oppure scrive su ‘l’accoglienza piena di dolcezza’³¹, ma il termine che forse sta più vicino all’intelligenza emozionale è la ‘comprensione empatica’³². Per tanto tempo si è pensato che le emozioni siano un grande disturbo per l’intelligenza, per il pensiero, ma ultimamente si è scoperto che le emozioni possono essere intelligenti, anzi, la formazione dell’intelligenza può essere aiutata dalle emozioni³³. Negli ultimi decenni le ricerche sulla felicità hanno dimostrato che chi ha il più alto quoziente intellettuale (IQ) non vive automaticamente una vita più felice³⁴. Se non basta un approccio puramente intellettuale per la vita stessa, allora non si deve considerare neanche la confessione come un procedere puramente intellettuale – che solo così permetterebbe naturalmente una ‘freddezza intellettuale’ –, ma forse sarebbe più auspicabile anche qualche approccio di tipo ‘emozionale’, di un’accoglienza e di una possibile gestione delle emozioni. Se le emozioni fanno parte della vita stessa, poi dell’intelligenza umana in un senso globale, allora forse dovrebbero essere presenti ed in qualche modo percepibili e gestite anche nella confessione.

Cos’è questa intelligenza emozionale? L’intelligenza emozionale è la capacità di monitorare le emozioni del sé e dell’altro, di poterle distinguere bene tra di loro e poter usare tutte queste informazioni sulle emozioni per poter guidare il pensare e l’agire della stessa persona³⁵: quindi è qualcosa che abbraccia tutti i settori della personalità umana (unità ed integrità dei settori affettivi-intellettivi-volitivi). Nelle definizioni ci possono essere naturalmente delle differenze a seconda del modello che viene usato dal ricercatore³⁶. Alcuni ricercatori mettono l’accento sulla definizione delle ‘capacità emozionali della stessa intelligenza’ (modello evolutivo del carattere), cioè le emozioni, le loro interazioni tra esse e coi pensieri formano un unico carattere, una caratteristica personale

²⁹ Cfr. GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence*, New York 2006. 214.

³⁰ SOVERNIGO, G., *Senso di colpa, peccato e confessione*, 38.

³¹ *Ibid.*, 275.

³² *Ibid.*, 256.

³³ Cfr. GOLEMAN, D., *Emotionale Intelligence*, 40.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 36.

³⁵ Cfr. SALOVEY, P. – MAYER, J. D., *Emotional Intelligence*. in SALOVEY, P. – BRACKETT, M. A. – MAYER, J. D. (ed), *Emotional Intelligence. Key Readings on the Mayer and Salovey Model*, 5.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 86–92.

tipica, cioè le emozioni fanno parte integrale della stessa unica intelligenza della persona (Mayer-Salovey); altri sottolineano invece che l'intelligenza emozionale non è altro che una tra le molte 'capacità mentali' (modello misto), cioè per formare questa intelligenza emozionale ci vorrebbero alcuni tratti specifici, non-mentali, non-intellettivi, probabilmente separabili dalla stessa capacità mentale, come l'essere originale, avere un comportamento positivo verso il futuro, avere entusiasmo, essere capace d'empatia (Bar-on e Goleman)³⁷. Il modello più elaborato dell'intelligenza emozionale sembra quello di Mayer-Salovey. Nel suo modello l'intelligenza emozionale è un carattere personale, una capacità che include 4 settori in un senso evolutivo:

- a) la percezione e la valutazione delle emozioni;
- b) l'assimilazione delle emozioni nella vita mentale;
- c) la comprensione e l'analisi delle emozioni;
- d) la capacità di gestire le emozioni con la riflessione³⁸.

Il primo settore dell'intelligenza emozionale è la percezione e la valutazione delle emozioni (settore affettivo-intellettivo). Il bambino osserva, se il suo pianto dovuto a un disagio fisico, oppure se la sua gioia, si rispecchiano sul viso dei genitori, i quali empaticamente fanno riflesso dei suoi sentimenti. Poi il bambino mentre cresce, riesce a distinguere p.e. il sorriso autentico, sincero da quello cortese, convenevole. Riuscirà pian piano ad identificare ed esprimere le emozioni in sé stesso e poi anche in altre persone.

Nel secondo settore imparerà ad assimilare le emozioni nella sua vita mentale, cioè misurerà se un'emozione aiuterà o meno in modo costruttivo nel pensare, nel ricordare e nel giudicare una situazione (settore intellettuale-affettivo).

Nel terzo settore si sviluppa nella persona una capacità di comprensione e di analisi delle proprie emozioni (settore intellettuale-affettivo), p.e. imparerà per quale motivo nasce un'emozione e come evolve, cioè saprà che ogni emozione segue le sue regole, ha un suo svolgersi, un suo procedere (la rabbia viene suscitata per qualche ingiustizia, la paura può trasformarsi in tristezza, l'odio ci separa dagli altri etc.).

Nel quarto e più maturo settore (settore volitivo) la persona riesce a regolare le emozioni proprie e quelle altrui, p.e. riesce da sola a calmarsi quando è arrabbiata oppure riesce ad alleggerire l'angoscia nell'altra persona.

Cerchiamo di applicare questi 4 settori al procedere della confessione! Nel primo settore il confessore deve *saper percepire e valutare* le emozioni sue e anche del penitente, specialmente, perché il 'buon confessore è un buon peni-

³⁷ Cfr. *ibid.*, 88.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 86-88.

tente³⁹: deve poter sentire compassione, piegarsi al livello dell'altro, sentire l'empatia, avere la libertà di patire assieme, di "ospitare nel proprio cuore almeno un po' del dolore dell'altro"⁴⁰. Nella prima fase della confessione già dobbiamo escludere ogni 'freddezza mentale' e invitare il penitente a poter esprimersi liberamente anche sulle sue emozioni! Goleman cerca di usare concetti tratti dalla relazione genitori-figli: attunement (far assonare)⁴¹, emotional synchronicity (sincronicità emozionale)⁴², mirroring (rispecchiare)⁴³. Anche il confessore può diventare un buon padre con il quale il penitente potrebbe trovarsi bene, perché 'emozionalmente è nutriente' (emotionally nourishing people)⁴⁴.

Nella seconda fase può aiutare il penitente a capire (come prima cercava di capire anche in sé stesso) che gli stati emotivi possono oscillare dal pessimismo all'ottimismo e viceversa (p.e. dubbi se sarà perdonato oppure considerare qualche atto come imperdonabile), dall'odio all'amore e viceversa (odiare il peccato, ma con esso amare il peccatore) e poi può incoraggiarlo a *considerare i diversi punti di vista* che si possono scoprire nelle emozioni, perché ogni emozione rispecchia un modo di pensare ed alla fine con il suo sostegno potrà distinguere quali delle sue emozioni lo aiuteranno meglio nel pensare, nel considerare in modo più sano, equilibrato e creativo⁴⁵.

Nella terza fase il confessore aiuta a *nominare ed interpretare* le emozioni del penitente, invitandolo a far ugualmente, quando avrà le stesse emozioni e puntando su come queste sue emozioni possano influire sulle sue relazioni (con altri e con Dio), p.e. è giusto arrabbiarsi, se capita un'ingiustizia, ma non vale la pena litigare e criticare ogni volta che capita tale ingiustizia, perché si rovineranno i rapporti anche con le persone che condividono gli stessi valori, oppure la rabbia va bene all'inizio, ma andrebbe male se si trasformasse in odio o rancore: in ultima analisi il penitente è invitato a scoprire le diverse sfumature delle sue emozioni e le relative conseguenze sulle relazioni con le altre persone⁴⁶.

Nella quarta fase il confessore invita il penitente a *regolare* le sue emozioni ed a *tradurre* le sue conoscenze sulla sua vita emozionale in un comportamento cristiano, nel vissuto quotidiano, p.e. se occorre controllare la propria rabbia in qualche situazione difficile (senza sfogarla), calmandosi, fermandosi un attimo e ripensando a ciò che si vorrebbe fare, oppure da buon cristiano aiutare anche altre persone nel poter sentire le emozioni e poter riflettere su di esse⁴⁷.

³⁹ CENCINI, A., *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l'abbiamo ottenuto da Dio* (MV 14), 108.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 118.

⁴¹ GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence*, 100.

⁴² *Ibid.*, 102.

⁴³ *Ibid.*, 146.

⁴⁴ *Ibid.*, 119.

⁴⁵ Cfr. SALOVEY, P. – MAYER, J. D., *Emotional Intelligence*, 37.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 37.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 37.

Queste 4 fasi possono essere realizzate e sono percorribili nella relazione confessore-penitente, pensando anche al modello di Gesù:

1. fase: Gesù sentiva compassione per tutti noi, per tutta l'umanità separata da Dio per motivo del peccato. Lui stesso *ha sperimentato* i sentimenti dell'essere disprezzato, espulso, abbandonato;
2. fase: sperimentando la gioia e la tristezza, non si vergogna di piangere (morte dell'amico Lazzaro che suscita il pianto in Gv 11,1-54) oppure non si vergogna di provare una forte gioia (Lc 10,17-21). Queste emozioni aiutano Gesù a *pensare*, a ragionare su cosa fare e come fare (Gesù agisce, torna in Betania e fa risorgere Lazzaro);
3. fase: Gesù *distingue bene* tra le emozioni, sa che diventa 'popolare' tra la gente, prima di tutto per le sue guarigioni e i miracoli (Lc 6,26), ma sa anche che questa popolarità non durerà a lungo, specialmente tra le classi dirigenti, come i farisei, i quali sono preoccupati dall'osannare della gente (Lc 19,39). Gesù è consapevole che non soltanto nel gruppo, nella comunità, ma anche nella stessa persona possono oscillare i sentimenti, p.e. nel caso di Pietro si passa dall'entusiasmo alla frustrazione che sfocia nel tradimento: Gesù, con un sano realismo, esorta Pietro a controllare questi due stati emotivi;
4. fase: Gesù *regola* i suoi sentimenti: la rabbia contro i mercanti del tempio di Gerusalemme dura poco e non va contro le persone, ma soltanto contro l'attività svolta in quel luogo. Gesù non ripete lo stesso gesto di cacciarli fuori ogni volta che li vede in quel luogo e la sua rabbia non si trasforma mai in odio, in vendetta, in frustrazione, in rancore. Gesù reagisce anche al disprezzo con amore e ci invita a fare egualmente.

Il modello 'evolutivo dell'intelligenza emozionale' descrive alcune caratteristiche positive che si trovano nelle persone che hanno fatto il percorso delle 4 fasi sopraelencate e sono diventate emozionalmente intelligenti. Queste persone sono riuscite ad integrare le emozioni nella loro intelligenza unica, diversamente dal 'modello misto'. Dunque, la persona emozionalmente intelligente secondo il modello evolutivo è uno che:

- a) pianifica in modo *flessibile* (sperimentando gli estremi di emozioni negative o positive, avrà una varietà enorme di risultati possibili nel fare un progetto futuro);
- b) penserà in modo *creativo* (gli stati emotivi possono aiutare a risolvere i problemi, nel senso che un'esperienza di qualche emozione negativa non impedirà di provare a trovare qualche soluzione);

- c) lo stato emotivo riesce a *ridirigere* la sua attenzione (con una forte emozione positiva, riuscirà a concentrarsi su nuovi problemi e nuove soluzioni);
- d) cerca di *motivare* le sue emozioni (le sue emozioni possono motivare la sua perseveranza, potrà resistere anche di fronte agli ostacoli o nelle esperienze avverse).

Anche il confessore che già aveva percorso le 4 fasi, può avere queste caratteristiche speciali e può suggerirle anche al penitente. Trovando spesso un penitente scoraggiato, frustrato nel confessionale, il confessore potrebbe proporgli una pianificazione più *flessibile* e un pensiero *creativo* per aiutarlo a cambiare la sua vita spirituale, così che non confessi sempre gli stessi peccati, mancanze, ma sappia considerare globalmente tutte le sfumature della sua vita, in modo da riconoscere situazioni, tentazioni, opportunità con una prospettiva più larga. Il penitente con l'aiuto e l'esperienza del confessore può rivolgere l'attenzione sulle *soluzioni migliori*, mettendo l'accento sull'esercizio delle virtù e non fermandosi soltanto nel combattimento contro le tentazioni; inoltre può trovare anche in sé stesso le risorse nella perseveranza e resistenza, conoscendo semplicemente meglio le sue emozioni senza voler attendersi soltanto dei miracoli nel tentativo di *diventare* un cristiano migliore. Dunque, il modello 'evolutivo' dell'intelligenza emozionale dà molti suggerimenti sia per i confessori, sia per i penitenti ed offre un quadro completo della possibile maturazione, facilitando il confessare/si.

III. L'INTELLIGENZA EMOZIONALE E L'ACCENTO SPECIFICO SULL'EMATIA

Come già avevo accennato sopra, il 'modello misto' dell'intelligenza emozionale ha un approccio diverso: nella sua versione ci sono più intelligenze e una di queste è quell'emozionale. Per il modello misto ci sono dei tratti speciali, e la loro presenza indicherà l'intelligenza emozionale. P.e. nel modello misto di Goleman esistono 5 settori che insieme indicano la presenza dell'intelligenza emozionale:

- a) la conoscenza delle proprie emozioni;
- b) la gestione delle emozioni;
- c) la motivazione di sé stessi;
- d) l'empatia;
- e) la gestione delle proprie relazioni⁴⁸.

⁴⁸ Cfr. SALOVEY, P. – MAYER, J. D., *Emotional Intelligence*, 88. GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence*, 283–284.

Tra il modello evolutivo del carattere e il modello misto ci sono tante somiglianze, ma il modello misto mette l'accento sull'empatia che secondo Goleman può essere imparata ed insegnata⁴⁹. Se è così, allora anche il confessore ha una buona opportunità di acquisire e sviluppare in sé l'empatia.

Le radici dell'empatia si trovano già nell'infanzia: se un bambino piange in mezzo ad altri bambini, anche gli altri iniziano a piangere, si mettono in sintonia con quel bambino che si trova a disagio, che sente dei dolori⁵⁰. Con il passare del tempo, imita gli adulti che di fronte a un disagio danno o meno una risposta empatica, e se nell'educazione al comportamento voluto usano espressioni che mettono l'attenzione sulle emozioni (p.e. Se un bambino rompe un bicchiere invece di dire 'ciò che hai fatto è stato un disastro!' dicono 'guarda come hai reso triste la mamma con ciò che hai fatto!'), allora i bambini crescono più empatici. L'empatia si sviluppa nei momenti più intimi della relazione genitori-bambini, specialmente quando la mamma si mette in sintonia con il suo bambino, sintonia che farà parte della loro normale relazione⁵¹. Se nell'infanzia mancherà questa sintonia, il bambino non riceverà attenzione sufficiente, oppure se i genitori sono depressi, allora il bambino riceverà un'immagine distorta della realtà, ma anche di sé stesso⁵². Se i bambini sono trattati con empatia, allora si accorgono di avere valore e di essere rispettati, sia per il loro mondo interno che per il mondo esterno, e una volta cresciuti sentiranno il bisogno di ridare al mondo tutto ciò che prima avevano preso da esso: "fiducia, fede e amore"⁵³. Però non basta sfruttare la capacità dell'empatia come innata e ricevuta da piccoli, ma ci si deve impegnare a sviluppare in noi stessi ancora più empatia: non è sufficiente avere empatia, si deve diventare empatici⁵⁴.

Allora, come si può diventare ancora più empatici, come si sviluppa l'empatia nell'età adulta? L'empatia si impara dalle nostre relazioni positive con le altre persone, p.e. in matrimoni felici, nelle amicizie vere, nella terapia, nell'essere onesti, aperti e anche nel perdono⁵⁵. Per poter diventare empatici ci vuole prima di tutto la convinzione e la motivazione per la crescita, per la maturazione, per lo sviluppo⁵⁶, perché l'empatia è come una continua trasformazione di sé⁵⁷. Non si può dunque dire mai che ormai sono empatico, perché si può ulteriormente migliorare e diventare sempre più empatici. L'empatia è un continuo la-

⁴⁹ Cfr. GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence*, 96–110.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 98.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 100.

⁵² Cfr. CIARAMICOLI, P. A., *The Power of Empathy. A Practical Guide to Creating Intimacy, Self-Understanding, and Lasting Love*, New York 2000. 33.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 34.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 38.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 37.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 36.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 6.

voro, impegno su noi stessi, come fare una scalata⁵⁸. E allora, come si sviluppa questa empatia, come possiamo impararla? Secondo Ciaramicoli ci sono 7 tappe da fare per imparare a praticare l'empatia:

1. *Fare delle domande aperte*. Contraria a questo tipo di domanda è quella chiusa, che cerca di sottomettere, di essere d'accordo con la persona che fa la domanda, oppure di andare in disaccordo, cioè diventare reattivi. La domanda chiusa sempre costringe, non lascia lo spazio necessario per la risposta personale, sua, unica. Contrariamente, la domanda aperta esprime il rispetto assoluto per la persona, perché sia capace di darsi una sua risposta personale, autentica, nata dalla sua convinzione. Nella domanda aperta si vuole imparare dall'altra persona e capire la sua prospettiva⁵⁹. Se applichiamo quanto detto alla confessione, allora la differenza potrebbe mostrarsi così: "Questa difficoltà, di cui parla, secondo Lei potrebbe apparire anche in altri settori della sua vita, cioè in altre relazioni?" (domanda aperta); "Questa difficoltà si potrebbe risolvere smettendo di urlare con la moglie in futuro?" (domanda chiusa).
2. *Fermarsi a meditare – Prendere tempo*. L'empatia chiede sempre a noi di fermarci, perché le emozioni dovrebbero essere più 'addomesticate', domate con i pensieri e con le riflessioni. Quando le emozioni si 'surriscaldano', allora l'empatia non è mai possibile! Quando sono troppo forti, allora dobbiamo prendere un momento di sosta, dobbiamo lasciar passare l'ondata degli eventi emozionali, specialmente quelli negativi (rabbia, paura), perché le emozioni intense restringono la nostra prospettiva, accecano e ci costringono ad una risposta di lotta o di fuga⁶⁰. Applicando queste regole alla confessione, spesso troviamo persone con delle emozioni intense contro gli altri (rancore) o contro sé stessi (c'è chi considera il suo peccato imperdonabile; è arrabbiato a causa delle sue incapacità a correggersi o migliorarsi). Non dobbiamo mettere fretta al penitente, anzi possiamo fermarci un momento per parlare di ciò che sente in quell'attimo! Possiamo domandare p.e.: "Adesso, mentre mi racconta questo evento, come si sente? Come si sentiva in quel momento? Come reagiva a quel sentimento e come reagirebbe adesso? Si è pentito di quel sentimento? È possibile reagire diversamente a quel sentimento?" etc.
3. *Evitare giudizi frettolosi*. L'empatia cerca sempre una comprensione più profonda dell'altra persona. Giudizi frettolosi o commenti del tipo 'diventerai più adulto e lascia che passi' sono contrari all'empatia, perché considerano il carattere o il comportamento fissi ed immutabili. L'empatia lega ogni sentimento ad un evento specifico, evita di tipizzare il comportamento come qualcosa basato sul passato, concentrandosi invece sull'esperienza recente,

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 40.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 48.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 51.

perché crede nella possibile trasformazione e cambiamento dell'essere umano⁶¹. Non si può 'leggere' una persona come un libro, non si può generalizzare un'esperienza fatta nel passato, non si può provare se la nostra teoria funziona anche in un altro caso! Applicando queste norme alla confessione: se per una volta si commette un peccato, questo non è il segno di un vizio; la frustrazione non è disperazione; la tristezza non è depressione! E tutto ciò non vale soltanto per il confessore, ma anche per il penitente. Noi confessori possiamo insegnare loro a non giudicare gli altri e a non giudicare neanche sé stessi coi preconcetti, coi pregiudizi, con delle teorie comode, per non dover approfondire meglio una situazione, un fatto, un evento.

4. *Attenzione alle reazioni del corpo.* Molti ricercatori mettono in evidenza il cosiddetto fenomeno della 'sincronicità fisiologica': esiste un'interdipendenza intima tra la nostra mente (emozioni) e il nostro corpo (reazioni fisiologiche)⁶². Nei rapporti tra le persone esiste anche una componente fisiologica, cioè il nostro sistema nervoso trasmette il nostro stato d'animo all'altra persona: p.e. quando la mamma gioca col suo bambino, il loro cuore comincia a battere con un ritmo molto simile, in sincronia. Quando interagiamo con delle persone ostili o arrabbiate, le nostre reazioni fisiologiche si adattano al loro stato fisiologico-emozionale, dunque ci contagiano con la loro rabbia ed ostilità, così che anche noi ci sentiamo arrabbiati, pieni di odio. Questa sincronicità automatica suscita in noi simpatia-antipatia, perciò l'empatia non può seguire le reazioni spontanee, ma nel suo rispondere deve far interagire la mente ed il corpo! Non possiamo essere contagiati dalle emozioni negative dell'altra persona, anzi dobbiamo noi aiutare gli altri a trasformare il negativo in positivo, in modo particolare con la mimica facciale⁶³. Applicato alla confessione, ciò significa che ad un viso arrabbiato, triste, ad una voce disperata il confessore può reagire con la calma, con un sorriso, con un tono di voce incoraggiante.
5. *Imparare dal passato.* L'empatia si interessa prima di tutto al presente, ma tiene un occhio anche sul passato, solo per capire come gli schemi, i pregiudizi, i giudizi, le teorie e le idealizzazioni di una volta potrebbero interferire ancora con l'esperienza recente⁶⁴. Se riusciamo ad imparare come separare chiaramente il presente dal passato, allora possiamo essere più vicini alla realtà oggettiva, p.e. scopriamo che le emozioni forti di una persona non sono legate necessariamente al presente, ma provengono dai conflitti o difficoltà del passato ancora non risolti⁶⁵. L'empatia raccoglie i fatti e giungerà

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 52.

⁶² Cfr. *ibid.*, 53.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 54.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 56.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 57.

ad una comprensione più profonda. Applicato alla confessione: non è male avvisare – specialmente se la persona in confessionale dimostra emozioni forti – il penitente che gli schemi delle sue esperienze e delle sue reazioni possono ripetersi, però non necessariamente, perché è possibile anche un cambiamento. È un bene invitare il penitente a dare uno sguardo anche sul passato e su un possibile cambiamento che potrebbe avvenire nel presente!

6. *Lasciare che la storia si spieghi.* Ognuno di noi ha la sua propria ed unica storia che procede con un suo ritmo anch'esso unico. Con l'empatia impariamo il vero ritmo di come una storia si svolge evitando ogni forzatura del rallentare o dell'accelerare. Molte persone pensano che non sia normale esprimere e rivivere le emozioni forti e negative, ma il terapeuta con la sua empatia reagirà in modo diverso a come il paziente si immaginava, cioè alla rabbia non con la rabbia, all'ostilità non con l'ostilità⁶⁶. Applicato alla confessione: il confessore invita il penitente a spiegare come aveva sperimentato quel peccato e le sue conseguenze, senza voler capire tutto e subito all'inizio della confessione. Nella confessione il confessore con la sua empatia imparerà il ritmo di come si svolge un racconto, una storia personale del penitente, saprà quando dovrà tornare un po' in dietro e quando lasciare andare avanti, intuendo ciò che servirà alla maturità dello stesso penitente senza perdersi troppo nel passato e senza divagarsi troppo nel presente.
7. *Mettere dei limiti.* Spesso sbagliano i terapeuti quando condividono i loro conflitti, le loro difficoltà e le loro esperienze con il paziente, creando un legame personale con essi, con l'intenzione di offrire loro un alleggerimento momentaneo. Questo alleggerimento delle sofferenze del paziente con la condivisione delle proprie esperienze, difficoltà passate nel lungo termine di solito crea soltanto una confusione⁶⁷. L'empatia aiuta ad ascoltare il paziente con imparzialità, senza preferenze, perciò è necessario che il terapeuta si limiti! Mettere i limiti significa mantenere la giusta distanza per poter dare una risposta oggettiva. Anche la fiducia autentica si sviluppa nell'interazione empatica passo per passo, e non rivelando i propri pensieri e sentimenti su un evento particolare, sopra una persona in questione⁶⁸. Con l'empatia riusciamo a mantenere l'equilibrio tra dipendenza e indipendenza, e per questo motivo dobbiamo conoscere bene i nostri limiti. Applicato alla confessione: il confessore non può raccontare subito al penitente le sue esperienze, le sue lotte ('Guarda, le ho passate anch'io, coraggio, sono ancora vivo!') e non può neanche accettare subito il parere del penitente ('Ha ragione, sopportare una suocera come la sua, deve essere molto difficile!').

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 60.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 61.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 62.

Quindi anche i confessori possono imparare ad esprimere l'empatia, anzi l'empatia può essere anche praticata, dimostrata con diversi comportamenti. Mentre l'espressione dell'empatia appartiene al settore affettivo-intellettivo della persona, il comportamento fa parte del settore volitivo ('voglio dimostrare con il mio comportamento che sono empatico'). Quali sono i comportamenti che dimostrano l'empatia? Ciaramicoli fa un elenco di 8 comportamenti, tra loro troviamo anche il perdono⁶⁹:

1. Il primo comportamento è *l'onestà*. L'onestà è la capacità di vedere sé stessi chiaramente, capire gli altri accuratamente e soprattutto comunicare queste percezioni in modo sensibile, delicato⁷⁰. Comunicare la verità senza cuore non fa parte dell'empatia. La persona empatica non pensa mai che la sua verità sia quella assoluta, ma riesce a congiungere la sua con quella dell'altra persona, sapendo che la verità sta oltre le due prospettive⁷¹.
2. Il secondo comportamento per praticare l'empatia è *l'umiltà*. L'umiltà ci tiene in un equilibrio in cui riconosciamo le nostre forze e le nostre debolezze, senza cadere in una delle posizioni estreme (orgoglio o disprezzo di sé)⁷².
3. Il terzo comportamento per praticare l'empatia è *l'accettazione*. L'empatia si evolve nell'accettazione in tre stadi:
 - accettare sé stessi con tutte le contraddizioni e complicazioni;
 - accettare le altre persone con tutte le loro contraddizioni e complicazioni;
 - accettare tutte le possibili contraddizioni in ogni relazione umana⁷³.
4. Il quarto comportamento empatico è *la tolleranza*. Con la tolleranza riusciamo a capire in tutta la sua profondità la natura umana, possiamo vedere sempre l'altra persona in una nuova ottica⁷⁴. L'empatia ci farà ricordare che il male che troviamo nell'altra persona anche noi lo abbiamo nel nostro cuore! Con l'empatia guardiamo l'altro come se fossimo noi stessi! La tolleranza inizia con l'ascolto dell'altro, perché per l'ascolto autentico non può mancare la capacità di poter dedicare tempo all'altra persona, di esercitare l'autodisciplina⁷⁵.
5. Il quinto comportamento empatico è *la gratitudine*. Con la gratitudine noi esprimiamo che abbiamo bisogno degli altri, dipendiamo dalle persone⁷⁶. Con la gratitudine consideriamo la nostra vita come un dono e diventiamo più disponibili verso le persone.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 155–240.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 158.

⁷¹ Cfr. *ibid.*, 169.

⁷² Cfr. *ibid.*, 171.

⁷³ Cfr. *ibid.*, 179.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 191.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 193.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 204.

6. Il sesto comportamento empatico è *la fiducia*. Con fiducia crediamo nella bontà degli esseri umani e diventiamo sicuri che lavorando con dedizione e convinzione prima o poi avremo qualche risultato⁷⁷. Con la fiducia il dubbio può diventare qualcosa di creativo, perché significa semplicemente che la persona sta cercando la sua via e non accetta tutto ciò che viene detto, espresso per conto suo⁷⁸. Colui/colei che ha fiducia-fede, osa sempre fare domande a Dio, esprimendo i suoi dubbi, perché sa anche aspettare pazientemente e vuole ascoltarLo⁷⁹.
7. Il settimo comportamento empatico è *la speranza*. La speranza ci mette a confronto con la realtà che spesso ci porta a dire che non tutto andrà bene! Invece la speranza è la convinzione che anche se va male, troveremo qualche via d'uscita e che in qualche modo ce lo faremo⁸⁰. Con la speranza riusciremo a capire che non esiste soltanto un modo, un metodo per farcela! Ogni uscita è anche un'entrata, quando si chiude una porta, si apre un portone! La persona con la speranza è tenace, resiliente, flessibile ed ottimista⁸¹.
8. L'ottavo comportamento empatico è *il perdono*. Il perdono è un processo lento e lo si raggiunge passo per passo cercando di imparare dalle tragedie e dai traumi del nostro passato nello sforzo di volerli trascendere⁸². Secondo Ciaramicoli l'empatia porta al perdono in 5 tappe:
- consapevolezza (il mondo è molto complesso e lo conosciamo solo in parte, cioè la nostra percezione di esso è molto limitata);
 - ricerca (conoscendo i nostri limiti, siamo invitati a cercare di capire le nostre contraddizioni, cioè ci sarà sempre qualcosa ancora da imparare);
 - movimento per uscire da noi stessi (dobbiamo lasciare che il nostro sé si apra verso gli altri e che possa partecipare al vissuto degli altri, poter sentire come sentono loro, pensare come pensano loro);
 - cambiamento (dopo essere entrati nel vissuto degli altri dobbiamo tornare in noi stessi trasformati, perché ogni interazione empatica ci cambierà e ci spingerà oltre noi stessi);
 - impegno (dopo aver scoperto, che siamo legati agli altri, possiamo dedicarci alla comunità)⁸³.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 210.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 211.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 217.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 220.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 221–225.

⁸² Cfr. *ibid.*, 235.

⁸³ Cfr. *ibid.*, 236–237.

Potrebbero realizzare questi comportamenti anche i confessori maturando nell'empatia, oppure praticando questi comportamenti possono diventare ancora più empatici?

1. Il confessore empatico dovrebbe diventare sempre più *onesto* nel senso come lo descrive Ciaramicoli. Dovrebbe vedere, cioè conoscere bene sé stesso, e cercare di fare altrettanto con la persona che vuole confessarsi, con il massimo rispetto verso il penitente. Il confessore con il rispetto esprime che la verità assoluta sopra il penitente (anche sopra sé stesso) sta nelle mani di Dio, perché ogni persona è un mistero e lo scopo della confessione non è la conoscenza della verità assoluta sopra il penitente, ma neanche la pronuncia di qualche giudizio. Infatti il confessore deve essere molto delicato nel pronunciare giudizi senza pretendere di dare un giudizio definitivo.
2. Il confessore empatico dovrebbe diventare *umile*: infatti sa che il compito di diventare un cristiano più bravo e buono spetta non soltanto al penitente, ma soprattutto a lui stesso. Il confessore può imparare dalla prospettiva del penitente, ascoltarlo attentamente, controllare i suoi sentimenti e trovare un equilibrio tra le emozioni e la ragione, senza dover negare il suo ruolo importante e necessario di confessore responsabile e serio. Ciaramicoli suggerisce per la pratica dell'umiltà le preghiere e la considerazione della propria mortalità: la storia del mondo andrà avanti anche senza di noi, ma finché siamo nel mondo dobbiamo cercare di trasformarlo in un posto migliore, quindi la vita spirituale del penitente può svilupparsi anche senza il confessore, ma finché lui si rivolge al confessore, costui deve fare tutto il possibile per aiutarlo in questo suo sviluppo⁸⁴.
3. Il confessore empatico può praticare l'*accettazione* dell'altra persona. Potrebbe imparare ad accettare sé stesso, anzi amare sé stesso, perché in questo amore di sé esiste anche la grazia di trascendere da sé stesso, cioè rompere il muro che ci separa dagli altri secondo il gesuita Wilkie Au, citato da Ciaramicoli⁸⁵. Padre Cencini sottolinea che il confessore "anche lui è penitente, né più, né meno di lui. Anzi, a volte anche di più"⁸⁶. Se il confessore accetta sé stesso come un penitente, come un bisognoso della misericordia di Dio, allora l'accettazione che pratica verso il penitente può arrivare ad un livello di partecipazione alle sue sofferenze per cui potrebbe dichiarare: "Ti perdona Dio, ma ti perdono anch'io"⁸⁷ e così il penitente potrebbe lasciare tranquilla-

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 176–177.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 186.

⁸⁶ CENCINI, A, *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l'abbiamo ottenuto da Dio (MV 14)*, 118.

⁸⁷ *Ibid.*, 118.

- mente “un po’ della sua sofferenza nel cuore del confessore”⁸⁸. Accettare – che è un modo di amare – sé stesso e l’altro è anche accettare noi stessi davanti alla misericordia di Dio che ci perdona e ci trasformerà per poter diventare figli suoi.
4. Il confessore empatico può diventare più *tollerante*, cioè praticare la pazienza verso sé stesso e verso l’altro, evitando critica, ostilità e cercando di capire in profondità le proprie e le altrui contraddizioni, però senza esagerare in questa tolleranza, senza cadere nel buonismo, nel permissivismo, nell’atteggiamento troppo liberale⁸⁹. La tolleranza vera esige disciplina ed il rispetto dei limiti, cioè quando il confessore deve esprimere durante la confessione il parere della Chiesa su qualche peccato o vizio, non può esitare, non può saltare l’argomento.
 5. Il confessore empatico dovrebbe praticare *la gratitudine*, perché prima di diventare confessore ha già sperimentato l’amore ed il perdono di Dio, così che in un secondo momento ha potuto diventare “esperto, uno che letteralmente ha sperimentato per primo su di sé e dentro di sé la riconciliazione”⁹⁰. Il confessore se si considera un figlio, allora per primo sperimenterà il dolore del peccato: “Solo il figlio può soffrire (il proprio peccato), solo il peccatore può godere (di essere perdonato)”⁹¹. Il confessore deve ringraziare Dio di poter essere un figlio e di poter essere perdonato prima di poter confessare un penitente. Ciaramicoli suggerisce che per poter praticare *la gratitudine* dobbiamo fare spesso questa domanda: “Di cosa ho bisogno veramente?”, e suggerisce di far sapere ai penitenti che sono molto apprezzati dai confessori⁹². Un confessore può ringraziare il penitente per essere venuto a confessarsi, per avere avuto il coraggio di avvicinarsi al confessionale!
 6. Il confessore empatico deve avere *fiducia-fede*, e non soltanto nel suo significato teologico! Il confessore con fiducia-fede crede nella bontà del penitente e sa che ogni sua confessione farà parte dello sviluppo psico-spirituale dello stesso penitente. Il confessore chiederà a Dio che questa confessione faccia parte del Suo disegno e della Sua volontà sul penitente e chiede che possa avere un risultato nella crescita spirituale dello stesso!
 7. Il confessore empatico ha molta *speranza*. Sta coi piedi per terra, ma è anche ottimista, e mentre sta cercando una via d’uscita, una soluzione, resta molto tenace, resiliente e flessibile. Ciaramicoli suggerisce per praticare la speranza di argomentare con sé stessi, di evitare la parola ‘sempre’, di cercare qualche

⁸⁸ *Ibid.*, 118.

⁸⁹ Cfr. CIARAMICOLI, P. A., *The Power of Empathy*, 199.

⁹⁰ CENCINI, A., *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l’abbiamo ottenuto da Dio (MV 14)*, 107.

⁹¹ *Ibid.*, 114.

⁹² Cfr. CIARAMICOLI, P. A., *The Power of Empathy*, 206–207.

soluzione e di rimanere aperti al cambiamento⁹³. Gesù, il Dio-Crocifisso ha scelto l'impotenza per salvarci dal peccato e così in Lui "l'impotenza non è più maledizione o disperazione, frustrazione e rabbia (contro di sé), delusione e debolezza, paura e tentativo di fuga da essa"⁹⁴. Se in tutto ciò che fa Gesù per noi, per la nostra salvezza, non c'è disperazione o frustrazione, allora tutto è speranza, dunque si può sperare che tutto possa cambiare, trasformarsi in meglio anche per il penitente. Si troverà qualche soluzione per le sofferenze del penitente e nella sua vita egli non sarà 'sempre' ciò che era prima, non sarà necessariamente mai condannato a ripetere gli stessi errori e gli stessi peccati.

8. Il confessore empatico è uno convinto della pratica del *perdono* anche fuori dal confessionale. Sa che il perdono è una conquista difficile da raggiungere, per la quale occorre lavorare moltissimo. Il perdono non si dà per cancellare i ricordi, ma per evitare le emozioni amare come il senso di colpa, il risentimento e la rabbia, perché senza il peso di questi sentimenti avremmo più possibilità di investire le nostre risorse psichiche in modalità più positive⁹⁵. Secondo Padre Cencini il confessore dovrebbe essere sicuro di trasmettere al penitente la certezza esperienziale dell'abbraccio del Padre e perciò sarebbe meglio evitare atteggiamenti troppo severi ed esigenti⁹⁶. Il confessore deve conoscere il Dio misericordioso e sperimentarlo sulla propria pelle, perché Dio "nel Figlio sceglie l'impotenza dell'amore che accoglie ogni peccatore e cancella ogni disperazione"⁹⁷. Se il confessore pratica il perdono, perché sa che è stato spesso perdonato, allora riuscirà ad aiutare meglio il penitente; se invece si sente 'giusto', allora forse è invitato a non confessare⁹⁸.

Dunque, secondo il modello misto di Goleman, l'empatia fa parte dell'Intelligenza Emozionale. Il confessore può acquisire e praticare l'empatia che gli sarà un grande aiuto nella confessione. La presenza dell'empatia nel confessore è verificabile tramite gli 8 comportamenti elencati da Ciaramicoli.

⁹³ Cfr. *ibid.*, 225–229.

⁹⁴ CENCINI, A., *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l'abbiamo ottenuto da Dio (MV 14)*, 112.

⁹⁵ Cfr. CIARAMICOLI, P. A., *The Power of Empathy*, 238–240.

⁹⁶ Cfr. CENCINI, A., *Essere strumenti di perdono, perché noi per primi l'abbiamo ottenuto da Dio (MV 14)*, 114.

⁹⁷ *Ibid.*, 116.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, 117.

CONCLUSIONE

All'inizio ho constatato che la 'freddezza emozionale' non aiuta nella confessione, né il penitente, né il confessore. Nella confessione, come in ogni interazione ci sarà in qualche modo un coinvolgimento emozionale. Le mie domande puntavano sul limite e sui modi di questo coinvolgimento emozionale.

La relazione asimmetrica della confessione non è una buona scusa per una freddezza emozionale, però è il perimetro, il quadro nel quale le emozioni possono apparire e nel quale devono essere gestite. Questa relazione, interazione asimmetrica nella quale le emozioni saranno presenti per loro natura, consegna al sacerdote-confessore una certa autorità, un certo potere. Purtroppo con questo potere, con tale autorità possono nascere dei malintesi, delle interpretazioni distorte della confessione, anzi delle violenze⁹⁹. Se il quadro – in cui appaiono le emozioni, il coinvolgimento di tutta la persona – rischia di essere frainteso perché se non si è in grado di cogliere il valore di queste emozioni, il giudizio del confessore potrebbe essere drastico! Per assicurare un quadro più sano nel quale possiamo accogliere e gestire le emozioni, ho suggerito la capacità acquisibile dell'empowerment invece del potere. Il confessore con l'empowerment porta il penitente davanti al Dio misericordioso e permette che diventi figlio adottivo dello stesso Dio sperimentando il Suo perdono e il Suo amore infinito. La sorgente dell'empowerment è Gesù, il vero ed autentico 'empowerer' ed il confessore lo imiterà. Il confessore 'empowerer' diventa un 'leader situazionale'. Gli esiti positivi di confessore empowerer, del leader situazionale si manifestano come un equilibrio nell'interdipendenza in quanto il confessore è una persona che può aiutare il penitente a sentirsi più responsabile. Il confessore acquisirà l'empowerment in due modi: in una continua interazione oppure appropriandosi di alcune caratteristiche. Questi due modi dell'acquisizione dell'empowerment non sono contrari, anzi acquistando le caratteristiche specifiche si svolgerà dinamicamente la conquista dell'empowerment. Dunque abbiamo nella capacità dell'empowerment il quadro in cui appariranno le emozioni dentro il procedere della confessione.

Un'altra capacità appropriabile per il confessore è l'Intelligenza Emozionale (E.Q.). Gesù stesso ha acquisito l'E.Q. nelle sue interazioni con noi, esseri umani e così potrebbe fare allo stesso modo anche il confessore. Usando il modello evolutivo, il confessore da una semplice, ma realistica percezione o valutazione delle emozioni può arrivare fino ad aiutare gli altri nella gestione delle proprie emozioni (4 tappe). Il penitente accolto può esprimere tranquillamente le sue emozioni, perché di fronte troverà un padre 'emozionalmente nutriente' che lo guiderà a distinguere bene le sfumature delle proprie emozioni per usarle, trasformarle nella vita cristiana di tutti i giorni. Usando invece il modello

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, 117.

misto, il confessore può imparare alcuni tratti dell'E.Q., ma prima di tutto l'empatia. Il confessore imparerà ad esprimere l'empatia in 7 tappe e di praticarla in 8 comportamenti ovvero comportandosi in 8 diversi modi riuscirà ad acquisire più facilmente l'empatia.

Se l'empowerment, l'Intelligenza Emozionale, e in modo particolare l'empatia possono essere imparate ed apprese da parte dei sacerdoti-confessori, allora queste capacità possono essere acquisite già in seminario, durante l'itinerario formativo. Nella formazione dei seminaristi negli ultimi anni è stata accentuata anche la parte 'pratica' della teologia, cioè allo studio veniva aggiunto anche un esercizio di tipo 'pastorale': l'insegnamento del catechismo ai bambini nelle scuole, la visita degli ammalati negli ospedali e nei centri per anziani. Questa formazione pratica, pastorale potrebbe essere un bel terreno per acquisire e per esercitare anche le capacità dell'empowerment, dell'E.Q., e dell'empatia. Con l'insegnamento di queste capacità si può evitare che il sacramento della riconciliazione, la confessione diventi qualcosa di troppo 'professionale', e che i nostri sacerdoti-confessori futuri diventino esclusivamente 'funzionari del culto'¹⁰⁰. Quindi, si può imparare a diventare bravi sacerdoti-confessori, perché non si nasce confessori: "Non ci si improvvisa confessori. Lo si diventa quando, anzitutto, ci facciamo noi per primi penitenti in cerca del perdono."¹⁰¹

¹⁰⁰ *Ibid.*, 115.

¹⁰¹ FRANCISCUS, *Litt. Ap. Misericordiae Vultus* (11 apr. 2015): AAS 107 (2015) 399–420, n.17.

IUS CANONICUM

Péter ERDŐ

LA PERDITA DELLO STATO CLERICALE SECONDO LA DISCIPLINA ECCLESIASTICA FINO AL V SECOLO*

I. L'ESISTENZA DELLO STATO CLERICALE NEI PRIMI QUATTRO SECOLI CRISTIANI; II. LA PERDITA DELLO "STATO CLERICALE" – PENA O DISPENSA; III. DEPOSIZIONE, DEGRADAZIONE – QUESTIONI TERMINOLOGICHE; IV. L'ESCLUSIONE DAL CLERO E IL PRINCIPIO *NE BIS IN IDEM*; V. I DELITTI PUNITI DA DEPOSIZIONE; VI. MODALITÀ DI INFLIGGERE LA DEPOSIZIONE – QUESTIONI DI PROCEDURA, *1. Le pene latae sententiae*
2. La procedura contro vescovi, presbiteri e diaconi CONCLUSIONE

I. L'ESISTENZA DELLO STATO CLERICALE NEI PRIMI QUATTRO SECOLI CRISTIANI

Uno stato clericale speciale, unico e ben definito non era conosciuto nella Chiesa dei primi tre secoli. I cristiani tuttavia hanno scoperto una certa analogia tra il sacerdozio dell'Antico Testamento e le funzioni più o meno stabili all'interno della Chiesa. Già la *Didachè* considera i profeti e gli insegnanti come sacerdoti o sommi sacerdoti della comunità cristiana¹ e aggiunge che il loro ministero viene esercitato dai vescovi e dai diaconi². La *Didascalia* afferma che i vescovi, essendo sacerdoti e leviti per il popolo cristiano, godono del diritto alle decime e alle primizie provenienti dai fedeli³. Una certa idea di un gruppo dei ministri ecclesiastici diviso in diverse classi è stato quindi presente tra i cristiani sin dai tempi più antichi. Anche se diversi gradi del sacramento dell'ordine, come l'episcopato, il presbiterato e il diaconato erano generalmente conosciuti e stavano in una relazione ben precisa uno con l'altro già a metà del secolo III⁴, un ordine ben organizzato che avesse compreso tutti i chierici di diversi gradi e funzioni non è riscontrabile prima della Pace Costantiniana. Fu Costantino il Grande a disporre il 21 ottobre 319, che tutti coloro che si dedicavano al servizio del culto divino, cioè quelli che si chiamavano chierici, dovessero essere

* Conferenza pronunciata l'11 febbraio 2019 alla 21^a giornata di Studio Internazionale di Diritto Canonico, Università Cattolica Péter Pázmány.

¹ *Didache* 13,3.

² *Didache* 15,1–2.

³ *Didasc.* II,25,3–8.

⁴ Cf. per es. FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992. 220–222.

esenti dalle tasse⁵. Questa disposizione sembra essere la prima definizione conosciuta dello stato clericale. Quando parliamo di stato clericale, pensiamo ad un certo insieme di diritti ed obbligazioni che caratterizzano il gruppo di tutte le persone stabilmente dedicate al ministero liturgico cristiano. I diritti tipici di questo ceto, che costituiscono i punti cardinali d'identità del loro *status* nella società e nella Chiesa, si sono tuttavia sviluppati solo dopo l'anno 400, cioè oltre il termine del periodo esaminato. Tali diritti si configurarono nel medioevo come i cosiddetti privilegi dei chierici, cioè la protezione dell'attività ufficiale del loro ministero (*privilegium canonis*), la libertà dal servizio militare (*privilegium immunitatis*), l'incompetenza dei tribunali civili sulla loro persona (*privilegium fori*) e l'assicurazione del degno sostentamento (*beneficium competentiae*)⁶. Da tutto ciò risulta che lo *status clericale* come categoria diversa dal sacramento dell'ordine fu in gran parte il prodotto di una determinata relazione tra lo stato e la Chiesa che ha caratterizzato la vita in Occidente da Costantino il Grande fino alla Rivoluzione Francese e in certe zone fino al XIX, o persino al XX secolo. Eppure il diritto canonico, anche quello vigente, conosce la nozione di stato clericale come categoria propria della Chiesa (cf. CIC cc. 194 § 1; 278 § 1 e 3; 285 § 2; 289 § 1–2; tac. 290; cc. 290–293; 1712), e persino la nozione di *dimissio e statu clericali* (cc. 1317; 1336 § 1,5; 1350 § 1; 1364 § 2; 1367; 1370 § 1; 1394–1395; 1425 § 1,2)⁷.

Anche se nel secolo IV già si parla di clero e di chierici, la legislazione romana fino alla fine del secolo V, nell'usare questi termini, sente il bisogno di spiegare che cosa vi sia sotteso⁸. Sarà San Girolamo a spiegare in una sua lettera l'etimologia della parola *clerus* partendo del significato greco che può essere inteso come la porzione del Signore⁹. Alla fine del secolo IV esisteva quindi un gruppo di persone che erano stabilmente dedicate al culto cristiano e che cominciavano ad essere denominati chierici, ma si dava più rilievo nelle fonti ai singoli gradi che venivano anche chiamati *ordines* (*taxeis*)¹⁰. Non si dimen-

⁵ *Cod. Theod.* 16, 2, 2: MOMMSEN, TH. (ed.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Dublin–Zürich 1971.⁴ I/2. 835: “Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur.”

⁶ HALLERMANN, H., *Klerikerstand*, in CAMPENHAUSEN, A. et alii (Hrsg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, II. Paderborn–München–Wien–Zürich 2002. 574.

⁷ Cf. OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Città del Vaticano 1984.² 144 e 464.

⁸ Cf. INCITTI, G., *Il sacramento dell'Ordine nel codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio* (Manuali diritto, strumenti di studio di ricerca 32), Roma 2013. 12–13.

⁹ *Ibid.*, cf. HIEREONYM., *Ep.* 52,5 (ad Nepotianum); C.12 q.1 c.5.

¹⁰ Cf. INCITTI, G., *Il sacramento dell'Ordine*, 12.

tichi tuttavia che già il Concilio di Nicea parla di *clero*¹¹ e di persone che sono in esso¹².

Nella latinità dei concili occidentali figura spesso la parola *clericus*. A volte essa indica uno dei ministri della liturgia diverso dal vescovo¹³. Era tuttavia abbastanza incerto quali gruppi o funzioni appartenessero ai chierici. Per questo il *Breviarium Hipponense* precisa che il nome di chierico compete anche ai lettori¹⁴. Anche i testi orientali dimostrano che i lettori e i cantori facevano parte del clero¹⁵. Nelle collezioni canoniche i canoni dei concili hanno spesso un titolo o un sommario che ne indica il contenuto. Questi sommari risalenti al VI–VII secolo parlano molto spesso di chierici anche quando il testo del canone fa menzione di vescovi, presbiteri, diaconi¹⁶ o soltanto di vescovi¹⁷.

II. LA PERDITA DELLO “STATO CLERICALE” – PENA O DISPENSA

Nelle fonti sono documentati dei casi in cui a qualcuno, che serviva in un certo ordine del clero, viene proibito di esercitare il proprio ordine. Alcune volte si dispone chiaramente che tale persona debba partecipare alle assemblee liturgiche come laico. Risulta che tutte queste norme sono penali, ovvero che non si possa lasciare il clero con dispensa, istituto che nel diritto canonico universale venne stabilito solo dal XII secolo¹⁸, anche se certe pene vengono inflitte per comportamenti che *manifestano la volontà* del soggetto di abbandonare (magari definitivamente) il servizio clericale o la fede stessa. Tali situazioni potevano essere, alla fine dell'epoca delle persecuzioni, i casi di quei sacerdoti pagani

¹¹ Conc. Nic. (325) c. 2.

¹² *Ibid.*, cc. 3, 17. Cf. Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 20. per la storia e l'origine dei canoni conosciuti sotto il nome di Concilio di Elvira vedi per es. MEIGNE, M., *Concile ou collection d'Elvire?* in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70 (1975) 380–385. LÁZARO SÁNCHEZ, M. J., *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, in *Revue des Sciences Religieuses* 82/4 (2008) 517–546. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 55–56. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 73–76.

¹³ Per es. *Breviarium Hipponense* (393/397) cc. 9a, 11, 12, 13, 14, 24, 29, 35.

¹⁴ C. 19b.

¹⁵ Per es. *Can. Ap.* 26.

¹⁶ Per es. *Can. Ap.* 28–29.

¹⁷ Per es. *Can. Ap.* 30.

¹⁸ Cf. per es. VAN HOVE, A., *De privilegiis, De dispensationibus* (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I/V), Mechliniae–Romae 1939. 293–301. LEDERER, J., *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC* (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 8), München 1957. 15–29 (con casi antichi di provvedimenti simili ma non uguali alla dispensa che non si riferiscono però allo stato clericale). FÜRST, C. G., *Dispens*, in *Lexikon des Mittelalters*, München 2003 (1999) III. 1113–1114.

che pur essendo divenuti cristiani, hanno poi continuato a sacrificare agli dei. Costoro – se avevano compiuto anche altri delitti – erano colpiti da una scomunica che non poteva venire risolta neppure alla fine della loro vita¹⁹. Tutto ciò, ovviamente, riguarda il nostro tema soltanto nel caso in cui questi ex sacerdoti pagani partecipavano a qualche grado nel clero cristiano.

Un altro modo di fuggire dal clero – e non soltanto da un luogo concreto – poteva essere la scelta della vita monastica. Sotto tale pretesto, alcuni chierici lasciavano il loro servizio per poter vivere “licenziosamente”. La loro pena era, secondo il Concilio di Saragosa del 380, l’espulsione dalla Chiesa²⁰.

Anche quelli che erano entrati nel servizio militare dopo il loro battesimo – cosa che sin dalla Pace Costantiniana non era generalmente proibita ai cristiani²¹ – non potevano diventare diaconi²², o se erano già diaconi, presbiteri o vescovi e volevano restare nel servizio militare, allora dovevano essere deposti²³. Ugualmente dovevano abbandonare il ministero coloro che volevano continuare o assumere l’attività di amministratori di beni secolari²⁴ o di funzionari pubblici²⁵. Successivamente si dispose che i chierici, che avevano abbandonato il loro ministero per seguire una carriera civile o militare, venissero scomunicati²⁶. Eppure sembra che fosse più frequente la fuga dei funzionari pubblici nel clero che la fuga dei chierici nell’esercito o negli uffici pubblici. Per questo nel secolo IV e V vennero spesso ribaditi i divieti statali ed ecclesiali di assumere nel

¹⁹ Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 2.

²⁰ Conc. Caesaraug. (380) c. 6.

²¹ Diversamente dalla situazione precedente, quando ai soldati cristiani la Chiesa vietava di uccidere e di prestare il giuramento militare, e ai catecumeni che volevano servire come militari negava il battesimo; cf. *Traditio Apostolica* 16,8 e 10.

²² Cf. Conc. Tolet. (400) c. 8.

²³ *Can. Ap.* 83.

²⁴ Conc. Carth. (345-348) c. 6: MUNIER, CH. (ed.), *Concilia Africae A. 345 – A. 525* (Corpus Christianorum, Ser. Lat. 149), Turnholtsi 1974. 6: „aut clerici sint sine actionibus domorum aut actores sine officio clericorum”.

²⁵ *Can. Ap.* 6.

²⁶ Conc. Turon. (461) c. 5: MUNIER, CH. (ed.), *Concilia Africae*, 145: „Si quis uero clericus, relicto officii sui ordine, laicam uoluerit agere uitam, uel se militiae tradiderit, excommunicationis poena feriatur”; cf. Conc. Andegav. (453) c. 7: MUNIER, CH. (ed.), *Concilia Africae*, 138: „Clerici quique, qui relicto clero se ad saecularem militiam et ad laicos contulerint, non iniuste ab ecclesia quam relinquerunt amouentur”; si noti il senso ancora generico e non strettamente militare della parola *militia*; cfr. NOETHLICH, K. L., *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 76 (1990) 1–61, 18.

clero dei *curiali*²⁷. Costanzio II aveva infatti assicurato per i chierici l'esonazione dalle obbligazioni curiali²⁸.

III. DEPOSIZIONE, DEGRADAZIONE – QUESTIONI TERMINOLOGICHE

La deposizione e la degradazione venivano usate come sinonimi e nei primi quattro secoli non solo hanno avuto il significato di privazione da tutti i diritti spettanti ad un ordine del clero, ma comportavano generalmente anche la perdita di ogni posto e funzione clericale di qualsiasi grado²⁹. La deposizione di alcuni presbiteri viene già menzionata nella lettera di Clemente ai Corinzi³⁰. Tertulliano racconta che l'autore dello scritto apocrifo *Acta Pauli et Theclae* è stato deposto dalla sua dignità di presbitero³¹. San Cipriano, che conosce diversi casi di deposizione, racconta tra l'altro che un vescovo, che per eresia ha perso la comunione ecclesiale, dovette necessariamente perdere anche il suo posto di vescovo con tutte le sue funzioni³².

Le espressioni che indicavano la deposizione erano numerose sia nel linguaggio greco che in quello latino dell'antichità³³.

Se la pena contro un chierico era espressa da uno di questi termini, si presumeva, secondo Franz Kober, che la perdita dei diritti e delle funzioni e anche del nome della dignità fossero generali³⁴. I canoni aggiungono a volte che la persona che si punisce può comunque conservare qualche diritto. Se al presbitero si proibisce di offrire il sacrificio, viene sottinteso che perde ogni funzione clericale. In caso diverso si aggiungeva che poteva esercitare altre funzioni³⁵.

In alcuni casi si specifica che la persona in questione perde il suo grado, ma può esercitare le funzioni di un altro grado inferiore del clero. Il diacono che commette certi peccati, deve assumere l'ufficio di suddiacono ossia di un ordine

²⁷ INNOCENTIUS I, *Ep.* 37, c. 3, JK 314 (401-417), PL XX. 604: „genera de quibus ad clericatum pervenire non possunt, id est, si quis fidelis militaverit, si quis fidelis causas egerit, hoc est, postulaverit, si quis fidelis administraverit. De curialibus autem manifesta ratio est; quoniam etsi inveniantur huiusmodi viri, qui debeant clerici fieri, tamen, quoniam saepius ad curiam repetuntur, cavendum ab his est”. Cf. D. 51 c. 2; CIC (1917) Can. 984 nn. 6°-7°.

²⁸ *Cod. Theod.* 16, 2, 9 (349) (cf. *ibid.* 16, 2, 8 [343]); MOMMSEN, TH. (ed.), *Theodosiani libri XVI*, 837: „Curialibus muneribus adque omni inquietudine civilium functionum exsortes cunctos clericos esse oportet, filios tamen eorum, si curiis obnoxii non tenentur, in ecclesia perseverare”.

²⁹ KOBER, F., *Die Deposition und Degradation: nach Grundsätzen des kirchlichen Rechts historisch-dogmatisch dargestellt*, Tübingen 1867 (rist. 2012) 7 e 130.

³⁰ *Clem.* 44,3-6; 47,6; 57,1-2.

³¹ TERTULL., *De bapt.* 17.

³² CYPR., *Ep.* 68,2,1-3,1.

³³ Per un elenco di questi termini vedi KOBER, F., *Die Deposition und Degradation*, 3-5.

³⁴ KOBER, F., *Die Deposition und Degradation*, 7.

³⁵ Cf. Conc. Neocaes. (314-319) c. 9.

inferiore al diaconato³⁶. Se un vescovo si converte dall'eresia e nella sua città c'è già un vescovo cattolico, egli deve servire come presbitero o corepiscopo³⁷. Tuttavia non si può affermare che nei primi quattro secoli ci fosse una distinzione tecnica tra deposizione e degradazione e che quest'ultima espressione significasse la riduzione del colpevole ad un grado inferiore del clero. Un ordine preciso e graduale di superiorità tra le diverse dignità del clero e di promozione si stabilisce solo nel corso del secolo IV³⁸, anche se la posizione del vescovo e dei presbiteri era stata consolidata molto prima. Così, all'inizio del secolo V Papa Zosimo può fare già riferimento al *cursus honorum* previsto nel diritto romano per spiegare la gradualità delle funzioni nel clero e i diversi intervalli necessari tra i vari uffici³⁹.

Nel periodo esaminato, sia le espressioni delle pene contro vari chierici che il contenuto delle sanzioni sono ancora talmente molteplici che Pericle Joannou, analizzando la natura degli effetti della deposizione e usando le categorie della canonistica moderna, distingue ben otto tipi di conseguenze penali⁴⁰: 1. sospensione sotto condizione, cioè fino alla cessazione del comportamento illegale (che corrisponde all'attuale sospensione come pena medicinale); 2. sospensione dall'ufficio; 3. sospensione dalla dignità; 4. riduzione all'ufficio (al grado) più basso; 5. esclusione semplice dal clero; 6. riduzione alla comunione laicale; 7. esclusione anche dalla Chiesa, aggiunta all'espulsione dal clero; 8. *anathema* aggiunto alla scomunica.

IV. L'ESCLUSIONE DAL CLERO E IL PRINCIPIO *NE BIS IN IDEM*

Un istituto giuridico speciale era la pena di esclusione dal clero di un chierico per un delitto che, nel caso di laici, era punito dall'esclusione dalla comunione o dalla Chiesa. Se un vescovo, presbitero, diacono o un altro chierico veniva colto in adulterio, falso giuramento, furto, doveva esser deposto, ma non escluso dalla comunità, perché, secondo la Sacra Scrittura, non si doveva vendicarsi due volte per la stessa cosa. Tale norma era espressamente motivata da una

³⁶ Cf. Conc. Neocaes. (314–319) c. 10.

³⁷ Cf. Conc. Nicaen. (325) c. 8.

³⁸ Cf. SIRICIUS, JK 263 (384–398), PL XIII. 1164–1166 (“Cogitantibus nobis”).

³⁹ ZOSIMUS, *Ep. ad Hesychium* (21 febbraio 418), c. 1, JK 339, PL XX. 669–672 („Exigit dilectio”) – D. 36 c. 2. Per il *cursus honorum* nel diritto romano vedi per es. *Lex Villia annualis* (180 a.C.), *lex Cornelia de magistratibus* (82 a.C.); cf. BONFANTE, P., *Storia del diritto romano*, I. Milano 1958, 148, 322–323. BRÓSZ, R. – PÓLAY, E. – FÖLDI, A. – HAMZA, G., *A római jog története és intézményei*, Budapest 1996. 33, nr. 93. GIBAUT, J. ST. H., *The Cursus Honorum: A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination* (Patristic Studies 3), New York 2000.

⁴⁰ JOANNOU, P. P., *Index analytique au CCO, CSP, CPG* (JOANNOU, P. P., *Discipline générale antique, IV^e–IX^e s.*) [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX], Grottaferrata 1964. 93–101.

citazione del profeta Naum nei Canoni Apostolici⁴¹, ma anche nei canoni di San Basilio Magno che fanno riferimento ad una “antica regola” che si pensa potesse rappresentare la tradizione disciplinare della Chiesa di Cappadocia⁴². San Basilio però, per giustificare questa norma, aggiunge anche un altro argomento: se il diacono viene deposto, perde la sua dignità per sempre, mentre il laico escluso dalla comunione può essere riassunto nella sua condizione precedente⁴³. Ciò corrisponde anche all’atteggiamento del diritto canonico vigente, dove la perdita dello stato clericale come pena viene qualificata perpetua, mentre la scomunica è una pena medicinale che deve essere rimessa se cessa la contumacia del delinquente (c. 1358 § 1). Secondo il Concilio di Sardica e i Canoni Apostolici anche i presbiteri e i diaconi che abbandonavano la loro Chiesa senza il permesso del proprio vescovo, venivano esclusi dal sacro ministero, ma potevano ricevere la comunione come laici⁴⁴.

V. I DELITTI PUNITI DA DEPOSIZIONE

Molti delitti di chierici erano puniti da diverse forme di deposizione. Oltre a quelli sopra accennati, avevano tale conseguenza i gravi peccati confessati dal candidato prima dell’ammissione nel clero, se qualcuno per trascuratezza lo assumeva comunque⁴⁵. Anche coloro che durante la persecuzione avevano rinnegato la fede e successivamente divennero chierici, senza far menzione della propria caduta (*lapsus*), dovevano perdere la loro condizione clericale⁴⁶. Anche i sacerdoti e i diaconi che abbandonavano arbitrariamente il loro posto di servizio, venivano deposti⁴⁷, come pure i chierici usurari. Questi ultimi vengono però puniti anche con l’esclusione dalla Chiesa⁴⁸. Se un vescovo non voleva esercitare

⁴¹ *Can. Ap.* 25; cf. Na 1,9. Sulle altre fonti del principio giuridico *ne bis in idem* e sul suo sviluppo nel diritto canonico vedi per es. LANDAU, P., *Ursprünge und Entwicklung des Verbotes doppelter Strafverfolgung wegen desselben Verbrechens in der Geschichte des kanonischen Rechts*, in LANDAU, P., *Europäische Rechtsgeschichte und kanonisches Recht im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1967-2006 mit Addenda des Autors und Register*, Badenweiler 2013. 593–622. ERDŐ, P., *Il peccato e il delitto. Relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Milano 2014. 95–97.

⁴² BASILIUS, cc. 3 e 32.

⁴³ BASILIUS, c. 3.

⁴⁴ Conc. Sardic. (342–343) c. 19; *Can. Ap.* 15.

⁴⁵ Conc. Nicaen. (325) c. 9.

⁴⁶ Conc. Nicaen. (325) c. 10.

⁴⁷ Conc. Arelat. (314) c. 21; Conc. Antioch. (ca. 330) c. 3. I canoni di questo Concilio di Antiochia, li fa risalire agli anni 337–339 STEPHENS, CH. W. B., *Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Sardica* (Oxford Theology and Religion Monographies), Oxford 2015.

⁴⁸ Conc. Illiberit. (ca. 306) c. 20; Conc. Nicaen. (325) c. 17.

l'ufficio ricevuto, doveva essere deposto, ma poteva comunicare come laico⁴⁹. Ugualmente venivano deposti i chierici simoniaci, cioè quelli che avevano acquistato con denaro la loro posizione nel clero. Ma essi, oltre che degradati, venivano anche esclusi dalla Chiesa⁵⁰. Anche quelli che avevano assunto mallevatoria, venivano espulsi dal clero⁵¹. I chierici che avevano sposato una vedova o avevano contratto un secondo matrimonio, dovevano essere privati da ogni dignità ecclesiastica e potevano partecipare alla comunione soltanto a modo di laici⁵².

Un elenco praticamente completo dei delitti dei chierici e le loro pene, tra le quali risultano spesso la deposizione o la degradazione, è stato pubblicato da Karl Leo Noethlichs all'inizio degli anni novanta⁵³. Un elenco ugualmente dettagliato di delitti puniti da deposizione con l'indicazione delle fonti canoniche delle singole disposizioni si trova nel volume di indice di Joannou⁵⁴.

VI. MODALITÀ DI INFLIGGERE LA DEPOSIZIONE – QUESTIONI DI PROCEDURA

1. *Le pene latae sententiae*

La teoria delle pene *latae sententiae* non sembra chiaramente elaborata nei primi secoli, ma nella formulazione della sanzione di alcuni canoni diventa chiaro che la deposizione entra in vigore automaticamente per il fatto stesso che il chierico commette un certo delitto. Se per esempio un vescovo compie delle ordinazioni o prende misure disciplinari nella diocesi altrui senza un invito o incarico necessario, deve essere considerato deposto sin dal momento in cui ha compiuto il fatto⁵⁵. Anche il canone 88 di San Basilio Magno prevede che un vescovo che continua a convivere matrimonialmente con la propria moglie, è sospeso automaticamente dal sacro ministero e nel caso di contumacia può essere punito anche con *anathema*. Sono *ipso facto* deposti anche i chierici che celebrano la Pasqua insieme con gli ebrei⁵⁶. Se un chierico abbandona la propria diocesi cattolica e si reca in una comunità di eretici già scomunicati o condannati per una sentenza, condivide (automaticamente) anche la loro condizione di condannati⁵⁷. Gli autori vedono una tale sanzione automatica anche nel canone

⁴⁹ Conc. Sardicen. (342–343) c. 19.

⁵⁰ Cf. *Can. Ap.* 29.

⁵¹ *Can. Ap.* 20.

⁵² SIRICIUS, *Ep. ad. Himerium*, JK 255 (385) c. 11.

⁵³ NOETHLICH, K. L., *Anspruch und Wirklichkeit*, 19–24.

⁵⁴ JOANNOU, P. P., *Index analytique au CCO, CSP, CPG*, 93–101.

⁵⁵ Conc. Antioch. (ca. 330 o 337–339) c. 13.

⁵⁶ Conc. Antioch. (ca. 330 o 337–339) c. 1.

⁵⁷ Conc. Tolet. (400) c. 12; Conc. Carth (390) c. 7.

4 del I Concilio di Costantinopoli del 381, che dispone che il filosofo Massimo non è mai stato vescovo e per questo tutti i chierici da lui ordinati non sono da considerarsi chierici. A questo punto la terminologia della dichiarazione di invalidità e la sanzione *latae sententiae* risultano ormai assai vicine.

2. La procedura contro vescovi, presbiteri e diaconi

Diverse fonti prevedono vari criteri per la procedura ecclesiale contro vescovi, presbiteri e diaconi. Uno dei punti di vista comuni è la necessità di proteggere i chierici contro la calunnia. Per questo bisogna esaminare la persona dell'accusatore. L'accusatore non può essere accettato se è eretico, scismatico, scomunicato, condannato per un delitto o accusato in un altro processo⁵⁸. Tale regola emerge già nella Didascalia, dove viene prevista anche l'esame della vita dell'accusatore e la sua credibilità⁵⁹. Anche se il diritto canonico non conosce in quest'epoca l'istituto dell'*infamia*, dal diritto romano è ben nota la limitazione della capacità delle persone infami di essere accusatori⁶⁰.

Subito dopo le persecuzioni, il Concilio di Arles precisa che solo quei chierici devono essere deposti, contro i quali ci sono dei documenti scritti che provano che sono traditori, mentre la prova testimoniale non è sufficiente⁶¹. Il Concilio di Nicea ha disposto invece che i pagani battezzati dopo una preparazione molto breve e poi assunti subito nel clero, se commettono qualche peccato grave, devono essere esclusi dal clero già in base alla deposizione di due o tre testimoni⁶².

Le pene canoniche potevano essere inflitte contro un chierico (presbitero o diacono) dal proprio vescovo, ma il chierico deposto poteva appellarsi al metropolitano secondo quanto prescritto dal Concilio di Sardica⁶³. Se un vescovo viene condannato dai vescovi della propria provincia, allora non può appellarsi

⁵⁸ Cf. per. es. Cons. Const. (381) c. 6; Conc. Carth. (390) c. 6.

⁵⁹ *Didasc.* II,49,1-5.

⁶⁰ All'inizio del secolo V, nella Chiesa africana si fecero le prime menzioni sinodali dell'*infamia*. Con riferimento al diritto romano, il canone 129 del Concilio di Cartagine, celebrato il 30 maggio 419 considera come infami gli attori di teatro, quelli che si occupano di prostituzione, gli eretici e, analogamente, i pagani e gli ebrei. Ma con un rinvio generale tratta così pure tutti quanti non possono accusare nessuno di delitti pubblici secondo le leggi secolari. Ed. *Concilia Africae* 231: "129. a. Item placuit ut omnes serui et proprii liberti ad accusationem non admittantur, uel omnes quos ad accusanda publica crimina leges publicae non admittunt. b. Omnes etiam infamiae maculis aspersi, idest histriones ac turpitudinibus subiectae personae, haeretici etiam siue pagani seu Iudaei; c. sed tamen omnibus, quibus accusatio denegatur, in causis propriis accusandi licentiam non negandam".

⁶¹ Conc. Arelat. (314) c. 13.

⁶² Conc. Nicaen. (325) c. 2.

⁶³ Conc. Sard. (342-343) c. 14.

ad un altro gruppo di vescovi provenienti da un'altra provincia, ma deve appellarsi a Roma, e il vescovo di quella città deve mandare dei giudici e consentire la creazione di un nuovo tribunale composto da vescovi di altre provincie⁶⁴. Il Concilio di Costantinopoli del 381 ha precisato che, nelle cause contro un vescovo, il primo grado viene costituito dai vescovi della provincia, il secondo grado da un sinodo di maggiore autorità composto dai vescovi della *dioikesis*. Ma per poter accusare un vescovo davanti un ceto così prestigioso, l'accusatore deve assumere il rischio di subire la stessa pena prevista per il delitto accusato se non riesce a provare la propria affermazione. Tale *inscriptio* era necessaria in forma scritta⁶⁵. Nell'Africa latina sembra chiara la regola, secondo la quale la causa di un diacono doveva essere decisa da tre vescovi, quella di un presbitero da sei vescovi, la causa di un vescovo invece da dodici vescovi⁶⁶. Anche se la provincia era piccola, verso la fine del secolo IV non si accettava che un vescovo venisse deposto da pochi – per esempio due o tre – altri vescovi⁶⁷.

CONCLUSIONE

All'origine, l'appartenenza al clero, cioè lo stato clericale indicava la condizione giuridica di tutti coloro che avevano una funzione liturgica stabile nella Chiesa. Il loro insieme assomigliava al sacerdozio dell'Antico Testamento che era diviso in diverse classi e che aveva attorno a sé anche il ceto più largo dei leviti. Così, quasi sin dall'inizio furono considerati chierici non solo i diaconi, i presbiteri e i vescovi, ma anche i lettori, gli accoliti e, dove esistevano, gli esorcisti, gli ostiari e i suddiaconi. Sotto quest'aspetto il diritto canonico vigente ha portato una novità, stabilendo che i chierici sono soltanto i ministri sacri e che la loro distinzione dai laici proviene da disposizione divina (c. 207 § 1). Soltanto con l'ordinazione diaconale si diventa chierico (c. 266 § 1; CCEO c. 358). I sacri ordini, cioè il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono dei gradi sacramentali e lasciano carattere indelebile nella persona (cc. 1008–1009).

⁶⁴ Conc. Sard. (342–343) c. 3.

⁶⁵ Conc. Const. (381) c. 6; cf. già *Didasc.* II,42,5–6; con riferimento a Gen 9,6. La motivazione biblica aggiunta all'istituto di *inscriptio (talio)* sembra collegarsi anche con il diritto romano. Nel diritto penale romano la *talio* è documentata dall'epoca di Costantino, *Cod. Theod.* 9,10,3 (6 ottobre 319) = *Cod.* 9,12,7. ecc. In cause fiscali si veda già SÜETONIUS, *Aug.* 32. MOMMSEN, *Th., Römisches Strafrecht*, Berlin 1899 (rist. 1955) 496.

⁶⁶ Conc. Carth. (345–348) c. 11; Conc. Carth. (390) c. 10. L'idea che i dodici apostoli nel Giorno del Signore giudicheranno sopra le 12 tribù d'Israele (Mt 19,28) ha ispirato la visione cristiana alto medioevale sulla necessità di provincie ecclesiastiche che comprendano 12 diocesi; cfr. FUHRMANN, H., *Provincia constat duodecim Episcopatus. Zum Patriarchatsplan Erzbischof Adalberts von Hamburg-Bremen*, in *Studia Gratiana* 11 (1967) 389–404.

⁶⁷ Conc. Const. (394) c. un.; cf. *Can. Ap.* 74.

La persona che perde lo stato clericale, conserva quindi il suo ordine sacro, ma non può esercitarlo, tranne certe situazioni straordinarie. Gli accoliti e i lettori costituiscono dei ministeri stabili che si conferiscono solamente agli uomini e non si cancellano, ma di cui si può vietare l'esercizio. Sotto questo punto di vista la regolamentazione di questi ministeri assomiglia a quella degli ordini sacri con la differenza che quello che risulta teologicamente necessario per i sacri ordini, viene stabilito soltanto dal diritto della Chiesa per i ministeri. In questo senso siamo qui di fronte ad una imitazione di un istituto giuridico, teologicamente necessario, nella regolamentazione, teologicamente non necessaria, ma praticamente opportuna di un altro istituto⁶⁸.

Nell'antichità cristiana lo stato clericale non costituisce una realtà unitaria ed omogenea. I diritti delle singole categorie sono ben variegati. Esiste la deposizione completa o l'esclusione dal clero, ma le garanzie e la protezione procedurale si riferiscono principalmente ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi. Non è quindi estranea alla tradizione la limitazione tecnica dell'espressione chierico a questi tre ordini.

La perdita dello stato clericale aveva diverse forme, diverse espressioni terminologiche e anche diversi effetti giuridici. Tutto sommato però l'esclusione del clero come pena era più frequente e sembra che fosse più facilmente inflitta che nella disciplina attuale.

⁶⁸ Cf. ERDŐ, P., *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 235.

Bruno ESPOSITO, O.P.

LA NUOVA COSTITUZIONE APOSTOLICA CIRCA LE UNIVERSITÀ E LE FACOLTÀ ECCLESIASTICHE E LE ANNESSE NORME APPLICATIVE*

PREMESSA; I. PARTE PRIMA: NORME COMUNI, 1. Titolo I – *Natura e finalità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche*, 2. Titolo II – *La Comunità Accademica ed il suo Governo*, 3. Titolo III – *I Docenti*, 4. Titolo IV – *Gli Studenti*, 5. Titolo V – *Gli Officiali e il Personale Amministrativo e di Servizio*, 6. Titolo VI – *L’Ordinamento degli Studi*, 7. Titolo VII – *I Gradi Accademici ed altri titoli*, 8. Titolo VIII – *I Sussidi Didattici*, 9. Titolo X – *La Pianificazione e la Collaborazione delle Facoltà*; II. PARTE SECONDA: NORME SPECIALI, 1. Titolo I – *La Facoltà di Teologia*, 2. Titolo II – *La Facoltà di Diritto Canonico*, 3. Titolo III – *La Facoltà di Filosofia*, 4. Titolo IV – *Altre Facoltà*; III. NORME FINALI; IV. VARIAZIONI, SOPPRESSIONI E AGGIUNTE IN VG/ORD. RISPETTO A SCH/ORD.; V. SCH/ORD.: PARTE PRIMA – NORME COMUNI, 1. Titolo I – *Natura e finalità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche*, 2. Titolo II – *La Comunità Accademica ed il suo Governo*, 3. Titolo III – *I Docenti*, 4. Titolo IV – *Gli Studenti*, 5. Titolo V – *Gli Officiali e il Personale Amministrativo e di Servizio*, 6. Titolo VI – *L’Ordinamento degli Studi*, 7. Titolo VII – *I Gradi Accademici ed altri titoli*, 8. Titolo VIII – *I Sussidi Didattici*, 9. Titolo IX – *L’Amministrazione Economica*, 10. Titolo X – *La Pianificazione e la Collaborazione delle Facoltà*; VI. PARTE SECONDA – NORME SPECIALI, 1. Titolo I – *La Facoltà di Teologia*, 2. Titolo II – *La Facoltà di Diritto Canonico*, 3. Titolo III – *La Facoltà di Filosofia*, 4. Titolo IV – *Altre Facoltà*; CONCLUSIONE

PREMESSA

In data 8 dicembre 2017 è stata emanata dal Romano Pontefice la Cost. Ap. *Veritatis gaudium*, che disciplina le Università e Facoltà ecclesiastiche, e il successivo 27 dicembre la Congregazione per l’Educazione Cattolica (degli Istituti di Studi), ha emanato le norme applicative della medesima¹.

* Il presente articolo, pur essendo già stato pubblicato nella sua sostanza, in traduzione in lingua spagnola (*Presentación y comentario de la Constitución Apostólica “Veritatis gaudium” y de las “Ordinationes” anejas, sobre las Universidades y Facultades eclesíasticas*, in *Ius Canonicum* 58 [2018] 813–856), riporta alcune novità, puntualizzazioni e chiarificazioni.

¹ Entrambe non sono state pubblicate in AAS per “(...) impreviste difficoltà tecniche (...)” e si è provveduto alla promulgazione della Costituzione attraverso la pubblicazione del testo in lingua italiana in un allegato di 20 pagine de *L’Osservatore Romano*, in data 14-IX-2018. Nel medesimo allegato sono state pubblicate anche le Norme Applicative emanate dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica. Ecco il testo del *Rescriptum ex audientia SS.mi* pubblicato: “Nella Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*, dell’8 Dicembre 2017, il Santo Padre Francesco aveva stabilito che la promulgazione e l’entrata in vigore delle nuove disposizioni concernenti le

Con questi due testi normativi si è inteso rinnovare i centri di studi superiori ecclesiastici, e questo articolo non vuole fare altro che presentare la nuova normativa, con un'attenzione particolare nel cogliere quanto viene confermato e riproposto della precedente disciplina e quanto si pone come vera e propria novità².

Al fine di evitare un approccio troppo teorico e astratto, ho ritenuto opportuno fare prima una presentazione in generale della nuova Costituzione (motivazioni, struttura e continuità o meno con la precedente), poi vedere, uno dopo l'altro, tutti e singoli i cambiamenti, analizzandone il contenuto e la portata³.

Università e Facoltà Ecclesiastiche, avvenisse mediante la pubblicazione della medesima Costituzione nel Commentario ufficiale *Acta Apostolicae Sedis*. Ora, tenendo conto di impreviste difficoltà tecniche, successivamente intervenute, il Santo Padre Francesco nell'Udienza a me concessa il 3 settembre 2018, allo scopo di agevolare l'avvio regolare degli adempimenti stabiliti e urgenze l'osservanza da parte di quanti vi sono interessati, in conformità al prescritto del Can. 8 del Codice di Diritto Canonico, che 'in casi particolari' stabilisce un modo diverso di promulgazione della Legge ecclesiastica, ha disposto che essa in deroga a quanto previsto nella Costituzione in parola, venga promulgata mediante pubblicazione nel quotidiano *L'Osservatore Romano*, entrando immediatamente in vigore. Dal Vaticano, 4 settembre 2018. Pietro Card. Parolin, Segretario di Stato" (in *L'Osservatore Romano*, 14-IX-2018, p. 8). Quindi bisogna ritenere il testo in lingua italiana *originale ed ufficiale* ed entrato in vigore in data 14-IX-2018. D'altra parte, essendo indiscutibile la continuità tra le due Costituzioni e *Ordinationes*, in caso di differenze ho fatto riferimento, quando esistenti, al testo in lingua latina, per ovvi motivi, di *Sapientia christiana* ed alle relative *Ordinationes*.

Nel presente articolo vengono usate le seguenti sigle: 1) VG per FRANCESCO, Cost. Ap. *Veritatis gaudium* circa le Università e Facoltà Ecclesiastiche (8-XII-2017); *L'Osservatore Romano*-Allegato (14-IX-2018) 2–13. VG/Ord. per CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEGLI ISTITUTI DI STUDI), Norme applicative della Congregazione per l'Educazione Cattolica per la fedele esecuzione della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, in *L'Osservatore Romano*-Allegato (14-IX-2018) 14–19. Le sigle *SCh* e *SCh/Ord.* indicano rispettivamente: IOANES PAULUS II, Const. Ap. *Sapientia christiana* de studiorum Universitatibus et Facultatibus ecclesiasticis, (15 apr. 1979): AAS 71 (1979) 469–499. SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes Universitatis vel Facultatis ad Const. Apost. "Sapientia christiana"* rite exsequendam (29 apr. 1979): AAS 71 (1979) 500–521.

² In occasione della conferenza stampa di presentazione della Costituzione, il Card. Versaldi ha elencato tutti i documenti e interventi che in modo diretto o indiretto si sono succeduti dopo il 1979 e devono essere presi in considerazione per la comprensione della nuova Costituzione (cf <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0086.pdf>, 29-I-2018 (consultato il 9-IX-2018), successivamente pubblicato in *Educatio Catholica* 4 (2018) 5–6. Per una presentazione di questi documenti e interventi, si vedano anche: CURBELIÉ, PH., *De Sapientia christiana* (1979) à *Veritatis gaudium* (2017), in *Educatio Catholica* 4 (2/2018) 13–44. ZANI, A. V. *Principali novità normative della Costituzione Apostolica 'Veritatis gaudium'*. *Excursus dal Concilio ad oggi*, in *Educatio Catholica* 4 (2018) 69–85.

³ Ad un confronto dei testi abbiamo i seguenti risultati: a) per le Costituzioni, 80% *identical*, 4% *Minor Changes*, 2% *Related Meaning* (<https://copyleaks.com/compare-embed/compare-two-files/6e776bf5-9e2a-4bc9-8394-e1a818b99eef/6228579/1/1?key=xso5KrzxdaE3acaLKckQ>); b) per le Norme Applicative, 63% *identical*, 4% *Minor Changes*, 3% *Related Meaning* (<https://copyleaks.com/compare-embed/compare-two-files/5c6e24ed-e916-4181-ac1c-b13a686f4984/6228608/1/1?key=PNcI7Rq6CX5XmZ61MMY0>). Il confronto è stato fatto con la versione in lingua inglese e non comprendendo i Proemi, le Appendici e le note.

Per le *Ordinationes*, mi sono limitato, per questioni di spazio, a segnalare le variazioni e a fare qualche osservazione previa su alcuni punti più salienti, eccetto per alcuni articoli riguardanti la Facoltà di Diritto Canonico, dove mi è sembrato necessario e doveroso, dato che è l'ambito d'interesse dello scrivente, evidenziare qualche aspetto.

a. Motivazioni e struttura della Veritatis gaudium e delle annesse Ordinationes

La motivazione è chiaramente contenuta all'inizio del Proemio, dove si ricorda che le raccomandazioni del Decreto *Optatam totius* (nn. 13–22), per un rinnovamento degli studi ecclesiastici nel contesto della rinnovata missione evangelizzatrice, sono state attuate sapientemente dalla Cost. Ap. *SCh*, ma che ora si esige una 'opportuna attualizzazione'⁴. Quindi, si afferma allo stesso tempo: innanzitutto, la piena validità di *SCh*; poi, la necessità di un suo aggiornamento con l'integrazione dei vari interventi normativi che sono stati dati in questi anni, per il mutato contesto socio-culturale e per dare attuazione alle convenzioni internazionali firmate dalla Santa Sede in materia⁵.

b. Contenuto della nuova Costituzione e delle Norme Applicative: continuità e innovazioni

La struttura dell'attuale Costituzione è nella sostanza uguale a quella che l'ha preceduta. Nel presentare il contenuto di *VG* e *VG/Ord.*, seguirò la loro divisio-

⁴ Cf *VG*, Proemio, 1.

⁵ Non è fuori luogo ricordare subito alcuni significativi dati che mostrano la consistenza dell'attuale realtà delle Università e Facoltà ecclesiastiche: "Le Facoltà ecclesiastiche sono 289 e le Istituzioni collegate (cioè affiliate, aggregate e incorporate) sono 503, per un totale di 792 Istituti. Abbiamo 28 Atenei e Università, nelle quali vi sono più Facoltà. Tra le Facoltà 160 sono di Teologia; 49 di Filosofia; 32 di Diritto Canonico; 40 di altre discipline. Tutte queste istituzioni sono così distribuite nel mondo: in Africa: 15 Facoltà e 76 Istituzioni collegate; in Asia: 25 Facoltà e 56 Istituzioni collegate; in Nord America: 19 Facoltà e 25 Istituzioni collegate; in Sud America: 22 Facoltà e 56 Istituzioni collegate; in Oceania 1 Facoltà e 3 Istituzioni collegate; in Europa: 207 Facoltà e 287 Istituzioni collegate (questi dati sono così elevati a causa di una forte concentrazione di Facoltà a Roma e di una forte distribuzione di Istituti Superiori di Scienze Religiose soprattutto in Italia, Spagna e altri paesi). Il totale degli studenti è di 64.500. Il totale dei docenti è di 12.000" ZANI, A. V., *Intervento* alla Conferenza Stampa di presentazione della Cost. Ap. *Veritatis gaudium* di Papa Francesco, circa la nuova normativa sugli Istituti di Studi Ecclesiastici, 29-I-2018, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0086/00144.html> (consultato il 13-IX-2018); successivamente pubblicato in versione più ampia: ZANI, A. V., *Principali novità normative della Costituzione Apostolica "Veritatis gaudium"*. *Excursus dal Concilio ad oggi*, in *Educatio Catholica* 4 (2018) 85. Quindi nel rapporto docenti-studenti abbiamo un docente per ogni cinque studenti (esattamente: 5,375!), dato non trascurabile e che dovrebbe far riflettere.

ne interna, e quindi vedremo subito il Proemio, ma non senza notare previamente il fatto, non privo di significato, che nell'Appendice alla Costituzione viene riproposto integralmente, senza che se ne dia alcuna esplicita spiegazione⁶, il Proemio di *SCh*. Detta scelta attesta e dichiara in modo evidente la piena sintonia e continuità della *VG* con la Costituzione di san Giovanni Paolo II, fornendo allo stesso tempo un'indicazione chiara e precisa per la sua comprensione e applicazione.

Nel Proemio, composto da sei punti come in *SCh*, ma di lunghezza più che doppia, Papa Francesco sottolinea l'importanza di superare il divorzio tra teologia e pastorale, e soprattutto che la 'preoccupazione pastorale' sia tra le priorità in ordine alla formazione. Di rilievo sono i riferimenti all'Enciclica sociale di Paolo VI *Populorum progressio* (nn. 14 e 20), che "(...) sottolinea incisivamente che lo sviluppo dei popoli, chiave imprescindibile per realizzare la giustizia e la pace a livello mondiale, 'dev'essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo', e richiama la necessità 'di uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca d'un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso'⁷. In relazione a questo compito e a quella che viene chiamata 'nuova tappa dell'evangelizzazione'⁸, il Pontefice individua nel rinnovamento degli studi ecclesiastici un mezzo insostituibile e strategico. Il perché è facilmente intuibile, ed è significativo riscoprirlo facendo riferimento alla stessa pedagogia seguita da Cristo con i suoi primi discepoli⁹. La formazione integrale di coloro che sono chiamati a essere annunciatori e testimoni del vangelo nell'oggi, che si distingue rispetto al passato per il fatto che vede non tanto un'epoca di cambiamenti quanto un vero e proprio 'cambiamento d'epoca'¹⁰, è un'esigenza ineludibile che le Università e Facoltà ecclesiastiche sono chiamate a servire, preparando uomini e donne capaci di proporre soluzioni a un mondo che cambia, ma alla luce dell'unico e immutabile *depositum fidei*. Infatti, "(...) si fa oggi sempre più evidente che 'c'è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede. La filosofia e la teologia permettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l'intelligenza e illuminano la volontà (...) ma tutto è fecondo solo se lo si fa con la

⁶ In ogni caso, alla luce di quanto affermato dal Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica, è stata direttamente la volontà del Santo Padre; cf PREZZI, L., *Sapienza e annuncio. "Veritatis gaudium": intervista a Mons. Zani*, in *Testimoni* 41 (3/2018) 1.

⁷ *VG*, Proemio, 2.

⁸ *VG*, Proemio, 3.

⁹ "Insegnava infatti ai suoi discepoli (...)" (*Mc* 9,31); e prima: "Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che voleva ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici – che chiamò apostoli –, perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demoni" (*Mc* 3,13–15).

¹⁰ Cf *VG*, Proemio, 3.

mente aperta e in ginocchio. Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre al *maius* di Dio e della verità (...)”¹¹.

Tenendo presente l’odierna situazione, cioè quella che deve essere ritenuta una vera e propria sfida a una Chiesa che si sente profondamente chiamata all’annuncio missionario, il Pontefice indica, al n. 4, i criteri di fondo, frutto del Vaticano II e dell’esperienza della sua applicazione in questi anni, nel simultaneo ascolto dello Spirito Santo e delle esigenze e interrogativi dell’umanità, per il *rinnovamento* e il *rilancio* degli studi ecclesiastici. Questi criteri sono: a) la contemplazione e introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*; b) il dialogo a tutto campo; c) la inter- e la trans-disciplinarietà esercitate con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione; d) il ‘fare rete’ tra le diverse istituzioni che, in ogni parte del mondo, coltivano e promuovono gli studi ecclesiastici. Con l’indicazione di tali criteri, il Pontefice non fa altro che ricordare che il vero rilancio degli studi ecclesiastici si avrà nella misura in cui, prima di tutto, essi si rinnoveranno, ma ciò sarà possibile solo nella misura in cui essi saranno motivati *dalla e nella* fede, quindi dal riconoscimento di quel progetto di amore di Dio che è all’origine della creazione e successivamente della redenzione. Nient’altro che quello che il grande san Tommaso d’Aquino ricordava nella pregnante espressione, poi divenuta quasi un motto/programma del suo Ordine, ‘Contemplari et contemplata aliis tradere’¹².

Il secondo criterio indicato “(...) è quello del dialogo a tutto campo: non come mero atteggiamento tattico, ma come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della Verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche”¹³. Il dialogo presuppone dei dialoganti, che sono innanzitutto coscienti della loro identità e disponibili a mettersi in ascolto delle ragioni dell’altro, con cui confrontarsi nella comune e sincera ricerca di ciò che è oggettivamente vero e giusto, senza voler imporsi all’altro. Il vero dialogo nasce quindi dall’ascolto delle ragioni dell’altro, che sempre, senza eccezione, quando provengono da una mente e da una volontà oneste, portano in loro germi di verità, richieste di giustizia, ricerca di senso, anche quando magari sono presentate in modo confuso e urlate in modo scomposto. In questa prospettiva, devono essere rivisti i programmi di studio, concepiti non più con intenzionalità apologetiche e di fatto avulsi da ogni movimento dinamico e piuttosto auto-referenziali, ma organizzati per riuscire a proporre delle risposte di senso alle

¹¹ Cf VG, Proemio, 3.

¹² “L’opera della vita attiva (...) che deriva dalla pienezza della contemplazione come l’insegnamento e la predicazione (...) è da anteporre alla semplice contemplazione. Infatti, come è meglio illuminare che non semplicemente brillare, così è meglio comunicare agli altri ciò che si è contemplato che non contemplare soltanto” (S. Th., II-II, q. 188, a. 6, c.).

¹³ VG, Proemio, 4, b).

donne e agli uomini di oggi, con una sola preoccupazione: “(...) agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui (...)”¹⁴. Il primato della contemplazione e del dialogo come ascolto dell’altro, ma innanzitutto come attenzione ai suggerimenti dello Spirito di cui l’altro può essere portatore, cosciente o incosciente, produce come frutto il recupero dell’unità del sapere, nella profonda convinzione che “(...) omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est”¹⁵.

Così arriviamo al terzo criterio, che, a mio sommo avviso, è il più significativo e ricco di potenzialità per il futuro rinnovamento degli studi ecclesiastici: l’*inter- e la trans-disciplinarietà*. Il punto di partenza è la ferma convinzione non solo dell’unicità del progetto circa l’origine e il fine del creato, ma anche dell’unità del sapere, se pur declinato in modo proprio e specifico da ciascuna scienza. In concreto, bisogna “(...) offrire, attraverso i diversi percorsi proposti dagli studi ecclesiastici, una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dall’evento della Rivelazione (...)”¹⁶. Proprio tenendo presente questo contesto, si propone il principio della ‘interdisciplinarietà’, non come mera ‘multidisciplinarietà’, ma piuttosto come ‘transdisciplinarietà’, cioè “(...) come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio”¹⁷.

L’ultimo criterio indicato come urgente da realizzare è quello del *fare rete tra le diverse istituzioni*. L’unità del sapere postula ed esige una fattiva e concreta collaborazione a vari livelli¹⁸ tra le diverse istituzioni accademiche ecclesiastiche, nella comune missione di essere ricercatori e trasmettitori della Verità. Questa cooperazione, indicata nella successiva parte normativa con il termine ‘pianificazione’, è occasione privilegiata per sperimentare la cattolicità della Chiesa, in quanto, rifuggendo da ogni sincretismo e relativismo, si dà la possibilità di mostrare allo stesso tempo che la fede, pur non identificandosi con una cultura, può essere occasione di arricchimento per le varie culture, mostrando

¹⁴ Ef 4,15.

¹⁵ S. THOMAE, *S. Th.*, I-II, q. 109, art. 1 ad 1^{um}, che riprende la nota frase dell’*Ambrosiaster*, *In prima Cor* 12,3, in PL XVII. 258, citato in *Fides et ratio*, 44.

¹⁶ VG, Proemio, 4, c.

¹⁷ VG, Proemio, 4, c). Quindi viene specificato quanto già affermato in *Sch*, Art. 64: “Art. 64. La collaborazione tra le Facoltà sia di una stessa Università, sia di una stessa regione, sia anche di un più ampio territorio, deve essere diligentemente curata. Essa, infatti, è di grande giovamento per promuovere la ricerca scientifica dei docenti e la migliore formazione degli studenti, come pure per sviluppare, quella che vien detta solitamente «interdisciplinarietà» e che appare sempre più necessaria; e, parimenti, per sviluppare la cosiddetta «complementarietà» tra le varie Facoltà; e, in generale, per realizzare la penetrazione della sapienza cristiana in tutta la cultura”.

¹⁸ “È da favorire la collaborazione tra le stesse Facoltà ecclesiastiche sia mediante lo scambio dei docenti, sia mediante la mutua comunicazione della propria attività scientifica, sia mediante la promozione di comuni ricerche per il bene del popolo di Dio” (VG/Ord., Art. 52, § 1).

nel concreto la multiformità dell'unica grazia di Dio¹⁹. Ovviamente, la necessità di una 'rete', che opera in modo sinergico e dinamico, presuppone che ogni centro accademico ecclesiastico sia nelle condizioni di realizzare i requisiti richiesti, e quindi questo postula una verifica e un controllo costante, se si vuole evitare di scadere in mere e sterili dichiarazioni di principio²⁰. In questa prospettiva, si richiede un *allargamento* degli scopi propri delle Università e Facoltà ecclesiastiche individuati da *SCh*: comunicare la dottrina agli uomini di oggi nella varietà delle culture²¹. Per Papa Francesco, questo allargamento consiste nel fatto che "Gli studi non possono limitarsi a trasferire conoscenze, competenze, esperienze, agli uomini e alle donne del nostro tempo, desiderosi di crescere nella loro consapevolezza cristiana, ma devono acquisire l'urgente compito di elaborare strumenti intellettuali in grado di proporsi come paradigmi d'azione e di pensiero, utili all'annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso"²².

Su questo aspetto non mi sembra fuori luogo introdurre qualche spunto di riflessione, per evitare di arrestarsi a una mera presa di coscienza di un dato che in sé è solo un effetto. Infatti, occorre andare alle cause, per poter rispondere in modo adeguato alle sfide odierne. A ben vedere, la modernità e, in modo particolare, i nostri tempi si distinguono dal passato (il 'cambiamento d'epoca', di cui si parla al nel Proemio, al n. 3) per una sempre più difficile armonizzazione, fino ad arrivare a una netta contrapposizione: da una parte, la *centralità della persona*; dall'altra, il rispetto/tolleranza del *pluralismo culturale ed etico*, che spesso e volentieri sfocia in un vero e proprio *relativismo*. Di solito, soprattutto in alcuni ambienti ecclesiali, si ritiene che il relativismo culturale e il pluralismo etico siano i veri problemi di oggi, ma, se si studia più attentamente la questione, si vede che in realtà essi non sono altro che gli effetti. Il vero problema è la sempre più assoluta e intransigente affermazione di una *soggettività individualistica*, che si traduce sempre più in *soggettivismo etico*²³. Chi proclama – come facciamo tutti – che c'è bisogno di riaffermare la centralità della persona, deve poi anche porsi il problema e considerare come ogni persona elabori soggettivamente la 'sua' verità e i 'suoi' valori. In questa ricerca – e la realtà lo

¹⁹ Cf *I Pt* 4,10; *VG*, Proemio, 4, d).

²⁰ Eventualità prudentemente e opportunamente prevista: cf *VG*, Art. 67. Un riordino e una razionalizzazione dei centri accademici ecclesiastici, soprattutto di quelli presenti in Roma, è un problema di cui mi parlava l'allora Sottosegretario, Mons. Baldanza, già trent'anni fa: un problema irrisolto fino ad oggi. In ogni caso, la questione rimane all'ordine del giorno per la Congregazione per l'Educazione Cattolica: "Un impegno altrettanto importante e delicato è quello di portare avanti il lavoro di riordino delle Istituzioni accademiche ecclesiastiche a Roma, per una ottimizzazione degli studi romani ed evidenziare il valore aggiunto che esse offrono alla Chiesa universale rispetto ad altre istituzioni" ZANI, A. V., *Principali novità normative*, 83.

²¹ Cf *SCh*, Proemio, III.

²² *VG*, Proemio, 5.

²³ Cf BONHOEFFER, D., *Etica*, Brescia 1995.

conferma – c'è però il pericolo che si finisca in un vero e proprio soggettivismo etico, che di fatto menoma la natura sociale dell'uomo. È questo, allora, il vero pericolo! Infatti, gli effetti dannosi e devastanti che registriamo a tutti i livelli e in tutti gli ambienti sociali non derivano tanto dal pluralismo etico, quanto da *una soggettività concepita come assoluta e infinita, che diventa soggettivismo etico, prigioniero del suo ego, cosa che vanifica o strumentalizza ogni tipo di relazione*. In questo modo si arriva a voler quasi giustificare l'assurdo: l'uomo, essere finito, pretende di avere una libertà infinita!

Perciò, se affermiamo la centralità e il primato della persona, dobbiamo anche guardare a che cosa essi possono portare, soprattutto quando non vengono presentati correttamente, o non si tiene conto di come possano essere recepiti dalla maggioranza delle persone. Questa centralità della persona può portare al fatto che ogni singolo elabori nella sua soggettività interna un tipo di ricerca e di scelte etiche in modo meramente autoreferenziale e senza alcun confronto con le verità oggettive (sia a livello di ragione che di fede). Di fatto, oggi l'idea di verità viene sostituita da quella di cambiamento, di progresso, di consenso, di desiderio, di sentimento, di emozione²⁴. La convinzione che sia impossibile che la persona giunga alla verità, e che questa sia oggettiva e costituisca un termine di confronto ineludibile, porta in concreto, e a tutti i livelli, a non essere attenti ai contenuti e a limitarsi alla realizzazione tecnica e a mere formalità. La realtà sociale e la mentalità dei nostri giorni ci richiedono di avere chiari – forse come non mai prima di adesso – i criteri di inculturazione per la nuova evangelizzazione, ma nella consapevolezza di avere veramente una buona notizia da proporre in quanto credenti. Quindi, non c'è dubbio che è la fede cattolica che salva le altre culture nel loro incontrarsi e confrontarsi, e non viceversa. Questo dialogo con il mondo esige chiarezza sull'identità della Chiesa e sulla missione che Cristo le ha affidato: identità e missione delle quali essa non è padrona, ma amministratrice²⁵, senza illudersi che questo messaggio venga accolto sempre e da tutti, anzi, con un atteggiamento di sospetto quando ciò avviene²⁶.

Quindi, soltanto se si hanno chiari questi concetti, si potrà sperare che Università, Facoltà e Istituti ecclesiastici possano “(...) sviluppare quella ‘apologetica originale’ (...) affinché esse aiutino ‘a creare le disposizioni perché il Vangelo sia accolto da tutti’”²⁷. *Conditio sine qua non* affinché tutto questo possa realizzarsi è “(...) un innalzamento della qualità della ricerca scientifica e un avanzamento progressivo del livello degli studi teologici e delle scienze collegate”²⁸; ma, se si vogliono ottenere frutti duraturi, a ciò va necessariamente unita

²⁴ Cf RATZINGER, J. [BENEDETTO XVI], *L'elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Siena 2009.

²⁵ Cf *1 Cor* 4,1.

²⁶ Cf *Lc* 9, 1–6; *Gv* 15,8–27.

²⁷ *VG*, Proemio, 5.

²⁸ *VG*, Proemio, 5.

anche una seria selezione tramite valutazioni oggettive negli esami, cosa che – per quanto mi risulta da un’esperienza diretta di tanti centri accademici, soprattutto romani – non sempre si riscontra.

Dopo questo Proemio che, come si è visto, si pone quasi come un ‘aggiornamento esplicativo’ rispetto a quello di *SCh*, la nuova Costituzione passa alle due parti normative. Poiché in esse il testo non fa altro, nella maggior parte dei casi, che ripetere nella sostanza quanto stabilito dalla precedente Costituzione, mi limiterò:

- a) a presentare (in modo progressivo indicato con numeri arabi in grassetto) solo gli articoli che sono stati totalmente o parzialmente cambiati nel loro contenuto. ;
- b) in entrambi i casi, detti cambiamenti saranno riconoscibili in quanto riportati in corsivo;
- c) ad ogni articolo presentato, seguirà un breve commento.

Invece, non riporterò le diverse aggiunte che semplicemente aggiornano le note con riferimenti a documenti pubblicati dopo la promulgazione di *SCh* (per esempio, *Pastor bonus* e *CIC/83*, *CCEO* ecc.). Lo stesso metodo sarà seguito per le *Ordinationes*, salvo che per queste, darò un commento iniziale e poi indicherò semplicemente i cambiamenti.

I. PARTE PRIMA: NORME COMUNI

1. Titolo I: Natura e finalità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche

1.

Art. 2, § 2. Esse possono essere un’Università o Facoltà ecclesiastica ‘sui iuris’, una Facoltà ecclesiastica all’interno di un’Università cattolica oppure una Facoltà ecclesiastica all’interno di un’altra Università.

Questo § 2 è completamente nuovo, ma non fa altro che specificare ulteriormente quanto è stato già stabilito nel § 1 riguardo all’ autorità competente e alla natura delle Università e Facoltà ecclesiastiche. Quindi, si possono dare tre diverse tipologie: 1) Università o Facoltà ecclesiastiche indipendenti; 2) una Facoltà ecclesiastica che insieme ad altre costituisce una Università cattolica, recependo così quanto stabilito nella Cost. Ap. di san Giovanni Paolo II sulle Università cattoliche²⁹, *Ex corde ecclesiae*, art. 1, § 2; 3) una Facoltà ecclesias-

²⁹ Cf IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Ex corde ecclesiae* de Universitatibus catholicis (15 aug. 1990): AAS 82 (1990) 1475–1509. D’ora in poi citata *ECE*.

tica presente in qualsiasi Università, statale o privata. Per tutte e tre, indistintamente, si richiede l'erezione o l'approvazione della Sede Apostolica; che coltivino e insegnino la *sacra dottrina*; e allo stesso tempo si riconosce loro il diritto di conferire i gradi accademici per autorità ricevuta dalla stessa Santa Sede³⁰.

2.

Art. 3. Le finalità delle Facoltà ecclesiastiche sono:

§ 1. coltivare e promuovere, mediante la ricerca scientifica, le proprie discipline, cioè *quelle direttamente o indirettamente connesse con la Rivelazione cristiana o che servono in un modo diretto alla missione della Chiesa*, enucleare sistematicamente le verità in essa contenute, considerare alla loro luce i nuovi problemi che sorgono, e presentarle agli uomini del proprio tempo nel modo adatto alle diverse culture³¹.

Qui il cambiamento si limita al solo § 1, e precisamente all'inciso che riguarda la specificità delle discipline ecclesiastiche. Si stabilisce che devono ritenersi tali anche quelle che indirettamente sono connesse con la Rivelazione cristiana o che servono direttamente alla missione della Chiesa. Con ciò, di fatto ci si apre – facendole in qualche modo proprie – a tutte quelle discipline che coltivano la verità e, in ultima analisi, il bene della persona.

3.

Art. 8. Le Facoltà ecclesiastiche erette o approvate dalla Santa Sede in Università non ecclesiastiche, le quali conferiscano gradi accademici sia canonici che civili, devono osservare le prescrizioni di questa Costituzione, rispettando le convenzioni *bilaterali e multilaterali* stipulate dalla Santa Sede con le diverse Nazioni o con le stesse Università.

Qui ci si limita a ricordare ciò che del resto è stato già chiaramente affermato nel can. 3 del *CIC/83* e nel can. 4 del *CCEO*, specificando che la Santa Sede s'impegna non tanto a rispettare il Diritto internazionale in quanto tale, ma soltanto ed esclusivamente le varie convenzioni di esso, di tipo bilaterale e multilaterale, che ha firmato e che si possono realizzare con le diverse Nazioni o con specifiche Università³².

³⁰ Anche se ci sarà occasione di fare al riguardo alcune ulteriori precisazioni nel corso di questa presentazione, mi sembra importante segnalare l'uso, con significato tecnico-giuridico, dei termini 'Sede Apostolica' e 'Santa Sede' (cf *CIC* Can. 361, derogato successivamente da *Pastor bonus*, Art. 40).

³¹ "(...) imprimis vero in christianam Revelationem, et quae cum ea conectuntur, profundius penetrare" (*SCh*, Art. 3, § 1).

³² Sulla questione del primato del Diritto internazionale di tipo convenzionale sul *CIC*, mi permetto di rinviare al mio studio: *Il rapporto del Codice di Diritto Canonico latino con il Diritto*

2. Titolo II – La Comunità Accademica ed il suo Governo

4.

Art. 11, § 1. *L'Università o la Facoltà è una comunità di studio, di ricerca e di formazione che opera istituzionalmente per il raggiungimento dei fini primari di cui all'Art. 3, in conformità ai principi della missione evangelizzatrice della Chiesa.*

§ 2. *Nella comunità accademica tutte le persone, sia singolarmente prese sia raccolte in consigli, sono corresponsabili del bene comune e concorrono, nell'ambito delle rispettive competenze, al conseguimento dei fini della comunità medesima.*

Mentre in *SCh* questo articolo era composto da due paragrafi, qui abbiamo un terzo paragrafo, che però è sostanzialmente uguale al precedente³³. Invece, sono completamente riformulati i primi due paragrafi, con alcune significative puntualizzazioni. Nel § 1 non si parla più, in modo generico, dei centri accademici ecclesiastici come di 'comunità', ma essi vengono definiti come 'vere e proprie comunità', ossia un insieme di persone che studiano, ricercano e si formano lasciandosi guidare non da qualsiasi motivazione o fine personale, ma dalla missione di annunciare il Vangelo che Cristo ha affidato alla Chiesa (cf *Mc* 16,15). In questo senso, viene confermata quella scelta che si poteva intravedere nella determinazione dell'oggetto della Costituzione *SCh* rispetto alla precedente³⁴. Infatti, mentre la *DSD* voleva disciplinare le 'Università e Facoltà di studi ecclesiastici'³⁵, *SCh* intende disciplinare le 'Università e Facoltà ecclesastiche'³⁶. Quindi, mentre la *DSD* mirava soprattutto a regolare il lavoro dei centri di studio superiori della Chiesa che ruotava intorno agli studi ecclesiastici, dando la priorità al buon insegnamento e all'ortodossia nella trasmissione della Sacra Dottrina, *SCh.*, pur riservando attenzione agli studi accademici, alla loro organizzazione e alle direttive riguardo ai programmi, non si limita a questo.

internazionale. Commento sistematico-esegetico al can. 3 del CIC/83, in Angelicum 83 (2006) 397–449.

³³ "Quare earum in communitate academica iura et officia accurate in Statutis determinanda sunt ut intra limites definitos rite exerceanur" (*SCh*, Art. 11, § 2); "Per ciò, devono essere esattamente determinati i loro diritti e doveri nell'ambito della comunità accademica, affinché siano convenientemente esercitati in limiti precisati negli Statuti" (*VG*, Art. 11, § 3).

³⁴ PIUS XI, Const. Ap. *Deus scientiarum Dominus* de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum (24. mai. 1931): AAS 23 (1931) 241–262. D'ora in poi citata *DSD*. A questa erano annesse le solite Norme applicative: SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, *Ordinationes* ad Constitutionem Apostolicam "Deus scientiarum Dominus" de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum rite exsequendam: AAS 23 (1931) 263–284. D'ora in poi citate *DSD/Ord*.

³⁵ Cf *DSD*: AAS 23 (1931) 241.

³⁶ Cf *SCh*: AAS 71 (1979) 469.

Un centro accademico ecclesiastico che voglia veramente realizzarsi come ‘laboratorio’ di cultura non può limitarsi soltanto all’aspetto strettamente connesso con gli studi. Questo è e rimarrà un aspetto essenziale, ma il giudizio, positivo o negativo, sarà sulla comunità educante in quanto tale. In questa prospettiva, si comprendono la nuova accentuazione e il forte richiamo dell’attuale art. 11, § 1 di *VG*. Di conseguenza, nel § 2 – che non è altro che la seconda parte, risistemata, del § 1 – viene ricordato che la bontà o meno di un’Università o di una Facoltà si darà per il concorso di vari fattori e ruoli: programmi, strutture, autorità personali e collegiali, collaborazione ecc. I centri accademici saranno quello che devono essere nella misura in cui saranno veramente ‘ecclesiastici’ e ‘universitari’, e lo saranno nella misura in cui ogni persona, che a diverso titolo fa parte di detta comunità, se ne sente decisamente corresponsabile a tutti i livelli.

5.

Art. 13. § 1. L’Università o la Facoltà *dipendono giuridicamente dal Gran Cancelliere*, a meno che la Sede Apostolica non abbia stabilito diversamente.

Con il passaggio da ‘Praelatus Ordinarius’ di *SCh* all’odierna formulazione non si è voluto far altro che aggiornare e rendere il più comprensibile possibile la terminologia. Rimane ferma e invariata la dipendenza a livello giuridico dei centri accademici ecclesiastici dai rispettivi Gran Cancellieri, eccetto un’esplicita diversa determinazione da parte della Santa Sede, che dovrà ovviamente essere contenuta, in linea di principio, negli Statuti, che saranno successivamente approvati³⁷.

Tenendo presente l’esperienza e le diverse situazioni geografiche e culturali, credo che nel futuro bisognerà ripensare il ruolo che viene assegnato al Gran Cancelliere nel governo di un centro superiore di studi accademici ecclesiastici³⁸. Spesso questo ufficio è ricoperto da persone che non sono l’Ordinario del luogo o che esercitano tale ufficio assieme a un altro/i, non avendo sempre le dovute competenze e disponibilità di tempo. Forse andrebbe limitata l’automaticità di rivestire questo ruolo nell’assumere un altro compito (per esempio, Presidente Conferenza Episcopale o Moderatore Supremo di un Ordine Religioso), e in ogni caso si dovrebbe prevedere, un certo intervento da parte della Congregazione per l’Educazione Cattolica.

³⁷ Infatti, alla luce dell’Art. 94 di *VG*, eventuali privilegi in questa materia dovrebbero essere ritenuti abrogati, e quindi bisognerebbe darsi sempre una nuova concessione/esenzione. D’altra parte, c’è da prendere in considerazione anche la possibilità che un privilegio possa essere annoverato tra i diritti acquisiti *ex CIC* Can. 4 e *CCEO* Can. 5.

³⁸ Per esempio, tra i molti e delicati compiti, quello di essere rappresentante tra Santa Sede e Università/Facoltà (cf *VG*, Art. 12).

In ogni caso, data la ribadita dipendenza giuridica delle Università e Facoltà dai rispettivi Gran Cancellieri, non mi sembra fuori luogo almeno sollevare qui una eventualità che, come tutti sappiamo, non è così rara e remota. Mi riferisco ai casi nei quali il Gran Cancelliere esercita su un determinato docente non solo la sua autorità accademica, ma anche, per esempio, la sua *potestas* in quanto autorità ecclesiastica o religiosa. In concreto, nei casi di un docente che è anche sacerdote nella diocesi nella quale il Gran Cancelliere è il Vescovo oppure è un religioso dipendente dal Moderatore Supremo del medesimo Ordine/Congregazione che è allo stesso tempo il Gran Cancelliere. In questi casi si dà la possibilità di una ‘concorrenza’ se non addirittura di un vero e proprio conflitto tra doveri-diritti del soggetto in quanto docente e sacerdote/religioso. Nel verificarsi di una tale fattispecie l’attuale normativa, a mio sommo avviso, è lacunosa e quindi lascia spazio ad eventuali scelte arbitrarie se non addirittura a possibili abusi di potere e d’ufficio. Infatti, ci troviamo di fronte ad una vera e propria concorrenza di doveri-diritti in afferenti ad un medesimo soggetto, che in determinate situazioni o contesti, non possono essere pacificamente eseguiti ed esercitati. Come risolvere i casi in cui il Gran Cancelliere, non potendo fare nulla contro un soggetto in quanto docente, approfittasse del suo ruolo di Ordinario per metterlo in condizioni, di fatto, di non poter più fisicamente insegnare ovvero gli rendesse impossibile di svolgere quelli connessi al suo “ministero” di docente, soprattutto quando si trattasse di un docente stabile?³⁹.

6.

Art. 18. La nomina o almeno la conferma dei titolari dei seguenti uffici spetta alla Congregazione per l’Educazione Cattolica:

- il Rettore di un’Università ecclesiastica,
- il Preside di una Facoltà ecclesiastica *sui iuris*,
- il Decano di una Facoltà ecclesiastica in seno ad un’Università cattolica o ad un’altra Università.

Qui è semplicemente aggiunta la nomina o la conferma del Decano – nel caso di una Facoltà ecclesiastica che non è autonoma, ma fa parte di un’Università non ecclesiastica – come autorità personale che ha bisogno di conferma da parte della Dicastero competente. Non è fuori luogo ricordare a questo proposito, data la grande confusione sull’argomento, qualche dato circa l’istituto della conferma, che è rigidamente definito dai vigenti Codici della Chiesa cattolica e non può essere inteso e applicato come una semplice decisione discrezionale, e tanto meno arbitraria, da parte dell’autorità preposta, in caso soprattutto del requisito della conferma.

³⁹ Cf VG, Art. 29; VG/Ord., Artt. 23, § 2; 25.

Sia nell'evoluzione storica⁴⁰, sia ancor più nella vigente disciplina, la discrezionalità può dirsi legittima solo ed esclusivamente in riferimento ai precisi requisiti di legittimità dell'atto di conferma e di avvenuta elezione accettata: requisiti legislativamente previsti, ossia quelli indicati nel CCEO al can. 960, § 1 e, ancora più chiaramente, nel CIC al can. 149, § 1, richiamato dal can. 179, § 1: "Competens auctoritas, si electum repperit idoneum ad normam can. 149, § 1, et electio ad normam iuris fuerit peracta, confirmationem denegare nequit". Dunque, due *solì* sono i presupposti entro i quali l'atto di conferma può dirsi legittimo e la discrezionalità non essere arbitrio: a) *forma* di elezione; b) *idoneità* del presentato *ex* can. 149, § 1. D'altra parte, dopo l'elezione ritualmente accettata, il candidato ottiene uno *ius ad rem*, già pacificamente riconosciuto sotto la previgente normativa da *probatissima doctrina*: "Quae necessario ex iustitia electo est concedendo legitimo tempore et loco, si neque in persona electa, neque in actu electionis vitium quoddam deprehendatur"⁴¹. Occorre precisare con chiarezza che allo *ius ad rem* corrisponde uno stringente obbligo, *secondo giustizia legale e distributiva*, di confermare: obbligo che non è esposto all'arbitrio o alla discrezionalità dell'autorità superiore, e deve rispondere a *positivi* requisiti precisati dal legislatore; quindi è un atto strettamente *necessitato*, e al quale corrisponde un preciso *diritto soggettivo*, rivendicabile e azionabile dall'interessato: "Confirmatio non est actus arbitrii vel liberalitatis Superioris, sed profluit absolute a positiva iuris dispositione et imponitur *ex iustitia legali et distributiva*; qua de causa merito dicitur 'electionem esse actum voluntatis, confirmationem autem actus necessitatis'⁴². Ovviamente, come già accennato, ciò che abbiamo ricordato qui si applica anche quando l'autorità chiamata a confermare – in questi casi, come nel caso di altri uffici – sia diversa dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica.

7.

Art. 20. § 1. Quando le Facoltà sono parte di un'Università ecclesiastica o di un'Università cattolica, negli Statuti si deve provvedere a coordinare opportunamente il loro governo con quello dell'intera Università, in modo da promuovere convenientemente il bene sia delle singole Facoltà che dell'Università, e da favorire la collaborazione di tutte le Facoltà tra di loro.

⁴⁰ Infatti, è nota la derivazione dell'istituto della conferma dal *giuspatronato*. La *ratio* dell'istituto, dunque, deriva da esigenze di regolamentazione di una realtà di *contrapposizione* tra l'autorità ecclesiastica e l'autorità civile, nella quale l'autorità che presentava, o quella presso la quale si formava la volontà inerente alla provvista di un ufficio ecclesiastico era *esterna* all'organizzazione ecclesiastica: "(...) la presentazione è sorta nella storia della Chiesa come rimedio ad abusi di prepotenza di coloro ai quali in seguito si è 'dovuto' concedere il diritto di presentare". MIÑAMBRES, J., *La presentazione canonica*, Milano 2000. 134.

⁴¹ WERNZ, X. – VIDAL, P., *Ius Canonicum*, Romae 1923. 277, n. 266.

⁴² PALAZZINI, P., *Dictionarium morale et canonicum*, II. Romae 1965, voce "Electio", 245.

Qui è stato semplicemente aggiunto – affinché non ci fossero dubbi, sebbene lo si dovesse ritenere ovvio – che anche quando una Facoltà ecclesiastica è inserita in un'Università cattolica, le relazioni tra le due entità dovranno essere regolate chiaramente negli Statuti della Facoltà e dell'Università cattolica⁴³.

3. Titolo III – I Docenti

8.

Art. 25, § 1. Perché uno sia legittimamente cooptato tra i docenti stabili di una Facoltà, si richiede che egli:

1° si distingua per ricchezza di dottrina, per testimonianza di vita *cristiana e ecclesiale*, per senso di responsabilità.

Anche qui il cambiamento consiste in una semplice, ma non secondaria precisazione: la testimonianza ora richiesta riguarda anche la vita cristiana ed ecclesiale. Infatti, propriamente parlando, nella versione precedente si chiedeva direttamente una generica 'testimonianza di vita', che di per sé non comprende, se non indirettamente, una coerenza di comportamento secondo le esigenze di fede. Ora, invece, specificando quale testimonianza di vita venga richiesta a un docente stabile, coerentemente e consequenzialmente si richiede un'integrità totale, in quanto ciò che esige la vita cristiana ed ecclesiale presuppone e comporta l'adempimento delle virtù e dei valori umani.

9.

Art. 26, § 1. Tutti i docenti, di qualsiasi categoria, devono sempre distinguersi per onestà di vita, integrità di dottrina, dedizione al dovere, così da poter efficacemente contribuire al raggiungimento del fine proprio di una istituzione *accademica ecclesiastica*. *Quando viene meno uno di questi requisiti, i docenti devono essere rimossi dal loro incarico, osservando il procedimento previsto.*

In questo caso abbiamo quella che dovrebbe essere una precisazione, e l'aggiunta di una chiara procedura. La precisazione riguarda il cambiamento da 'Facultatis Ecclesiasticae' (di una Facoltà Ecclesiastica) a 'istituzione accademica ecclesiastica'. Al riguardo, tenendo presente *VG*, art. 2, §§ 1–2, il cambiamento non sembra apportare nulla di nuovo. Invece, la frase aggiunta, senz'altro frutto dell'esperienza, introduce un preciso *iter* da seguire per la rimozione dall'incarico, da osservarsi nel caso che un docente, non stabile o stabile che sia, non abbia più *anche uno solo* dei requisiti richiesti e che comunque doveva

⁴³ Cf *ECE*, Art. 3, §§ 1–2; 4.

avere al momento di iniziare l'insegnamento⁴⁴; in concreto: onestà di vita, integrità di dottrina, dedizione al dovere. Il procedimento di rimozione, alla luce del rinvio in nota ai cann. 818 e 810, § 1 del CIC⁴⁵, dovrà essere stabilito in modo chiaro dagli Statuti, che dovranno salvaguardare in ogni caso il diritto naturale alla difesa da parte dell'interessato⁴⁶. È fuori dubbio che la questione – si pensi solo all'onestà di vita – è delicata e costituisce nell'attuale momento storico un vero e proprio nervo scoperto, e per questo corre il rischio di applicazioni disperate, arbitrarie e inique, se basate su posizioni ideologiche e soggettivistiche⁴⁷. Per evitare questi rischi per le persone e per i centri accademici ecclesiastici, credo che l'unica via sia quella della trasparenza e dell'oggettività che dovranno perseguire i singoli Statuti, ma alla luce di chiare e omogenee direttive e verifiche da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

4. Titolo IV – Gli Studenti

10.

Art. 32, § 3. *La Facoltà provveda a determinare negli Statuti anche procedure per valutare le modalità di trattamento dei casi di rifugiati, profughi e persone in situazioni analoghe sprovvisti della regolare documentazione richiesta.*

Tenendo presente il fenomeno attuale – consistente e sempre più diffuso in alcune parti del mondo – dei rifugiati e dei profughi, all'Art. 32 si è aggiunto questo specifico paragrafo, che richiede agli Statuti di ogni singola Facoltà di dare norme riguardo a dette persone che chiedono di iscriversi. Analogamente a quanto previsto in altri casi⁴⁸, dove non è certo il possesso dell'adeguata conoscenza richiesta per accedere a un determinato ciclo di studio o per continuarlo, gli Statuti propri di una singola Facoltà dovranno prevedere il modo di procedere nella verifica, mancando la debita certificazione che colui che richiede di iscriversi possieda la preparazione di fatto richiesta nei §§ 1-2 del medesimo articolo.

⁴⁴ Cf VG, Art. 25, §§ 1–2.

⁴⁵ Nei riferimenti in nota si poteva forse anche aggiungere CCEO Can. 644.

⁴⁶ Diritto naturale alla difesa, che trova la sua piena possibilità di salvaguardia a livello giudiziale e non amministrativo.

⁴⁷ In concreto, per esempio, un/a docente che non ha una vita cristiana coerente; che convive; che è divorziato/a e risposato/a civilmente; che è unito/a civilmente con una persona dello stesso sesso; che è condannato/a per evasione fiscale; o un chierico o religioso/a che sostiene l'aborto, l'eutanasia o *lobby gay* e molti altri comportamenti del genere, che oggettivamente sono prima di tutto incoerenti e poi incompatibili con la propria fede e con l'essere docenti in un centro accademico ecclesiastico.

⁴⁸ Cf VG, Artt. 62, § 1; 66, 1°, b.

11.

Art. 33. Gli studenti devono osservare fedelmente le norme della Facoltà circa l'ordinamento generale e la disciplina – in primo luogo circa i programmi degli studi, la frequenza, gli esami – come anche tutte le altre disposizioni concernenti la vita della Facoltà. *Per questo motivo, l'Università e le singole Facoltà predispongano i modi affinché gli studenti conoscano gli Statuti e i Regolamenti.*

Con l'introduzione di questa aggiunta, si intende sensibilizzare le autorità competenti ai diversi livelli e nelle diverse situazioni, a fare in modo che gli studenti possano conoscere i loro rispettivi doveri e diritti, contenuti negli Statuti e nei Regolamenti. Ovviamente, ciò che viene richiesto qui non è solo un invito a mettere a disposizione degli studenti dette normative, ma che si ponga in essere quanto necessario affinché essi le conoscano effettivamente. Penso che uno dei momenti e modi potrebbe essere quello di prevedere una presentazione da parte degli studenti al momento della cosiddetta 'giornata di accoglienza/orientamento', che ormai è prevista da quasi tutti i centri accademici. In questo o in altro modo dovrebbe essere in ogni caso ricordato agli studenti che la conoscenza di detti documenti non costituisce soltanto un loro diritto, ma anche un loro preciso dovere.

5. Titolo V – Gli Officiali e il Personale Amministrativo e di Servizio⁴⁹

12.

Art. 36, § 2. Gli Officiali sono in primo luogo il Segretario, il Bibliotecario, l'Economo e altri che l'istituzione ritenga opportuni. *I loro diritti e doveri devono essere stabiliti negli Statuti o nei Regolamenti.*

In *SCh*, nel medesimo Titolo V, che era denominato *De Officialibus et Administris*, vi erano due articoli distinti: il 36 trattava degli Officiali, e il 37 del personale ausiliario (addetti alla vigilanza, alla tutela dell'ordine e altre incombenze). Ora, curiosamente, pur essendo stato soppresso l'Art. 37, nel Titolo si continua a indicare il personale amministrativo e di servizio, anche se nel rivisto Art. 36, § 2 si parla soltanto degli 'Officiali' e solo genericamente di 'altri': presupponendo altri Officiali? Quindi, si deve considerare il personale amministrativo e di servizio Officiali? Purtroppo, le Norme Applicative non potranno aiutare a dare una risposta a queste domande, per il semplice fatto che, diversamente che in *SCh/Ord.*, esse non prevedono, come spiegheremo in seguito, più nulla al riguardo. Sarebbe auspicabile che nell'immediato futuro, soprattutto approfittando della redazione dei nuovi Statuti, la Congregazione per l'Educa-

⁴⁹ In *SCh*: Gli Officiali ed il Personale Ausiliario.

zione Cattolica provveda a dare utili direttive riguardo all'individuazione del personale amministrativo e di servizio e al loro coinvolgimento all'interno della comunità accademica. In molti casi si tratta di persone che, alla luce della loro lunga permanenza ed esperienza, potranno dare un utile e significativo contributo al bene dei centri accademici ecclesiastici. Per questo, dovrebbero avere una certa 'voce in capitolo' e sentirsi così maggiormente corresponsabili.

6. Titolo VI – L'Ordinamento degli Studi

13.

Art. 41. Le lezioni, soprattutto nel ciclo istituzionale, si devono tenere obbligatoriamente e devono essere frequentate dagli studenti secondo le norme che l'*ordinamento degli studi* provvederà a determinare.

In questo caso il cambiamento è a livello terminologico e risulta maggiormente preciso, con il passaggio da 'Statuti' a 'ordinamento degli studi'. Gli Statuti di ogni singola Facoltà dovranno quindi *al loro interno*, trattando dell'ordine degli studi, stabilire le modalità di frequenza degli studenti alle lezioni. La questione della frequenza è sempre stato un *punctum dolens* e allo stesso tempo una *vexata quaestio*, soprattutto per quanto riguarda il II e il III ciclo. Molti studenti, a prescindere della loro *condicio* (laici, religiosi, chierici), e per le più svariate ragioni (impegni lavorativi, familiari, pastorali), hanno molte volte serie difficoltà a ottemperare al requisito della frequenza. Senza dubbio questa è un'opportunità per poter razionalizzare e disciplinare in modo realistico la questione della frequenza, che in qualche misura dovrà comunque sempre esserci. Ogni centro accademico dovrà verificare la situazione in cui si trova e fare scelte coerenti, che sappiano coniugare al tempo stesso il livello di formazione delle persone, le loro capacità e il bene comune. Rimangono ferme l'importanza e l'utilità della frequenza là dove si dà la possibilità – sola e in modo unico – per lo studente di interagire e confrontarsi con i docenti e gli altri studenti, e non solo di limitarsi all'apprendimento di nozioni. In ogni caso, sono scelte che la normativa permette, ma che devono essere fatte con l'intento di perseguire e realizzare il bene dello studente e il bene comune nel contesto formativo accademico.

14.

Art. 43. L'*ordinamento degli studi* della Facoltà definisca quali esami o prove equivalenti debbano essere sostenute dagli studenti.

Per le stesse ragioni, appena viste, riguardanti l'articolo precedente, si passa da 'Statuti' a 'ordinamento degli studi', senza che vi sia alcun cambiamento sostanziale.

15.

Art. 44. Gli Statuti o i *Regolamenti* devono parimenti determinare quale conto si debba fare degli studi compiuti altrove, in rapporto soprattutto alla concessione di dispense per alcune discipline o esami, o anche alla riduzione dello stesso curriculum degli studi, rispettando peraltro le disposizioni della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Alla luce dell'esperienza, poiché molte Facoltà, al fine di non appesantire gli Statuti, si sono date dei 'Regolamenti', ora è concessa concretamente la possibilità che siano questi a disciplinare i criteri per valutare gli studi svolti in altri centri e il loro valore in riferimento alla dispensa dalla frequenza o dagli esami per determinati corsi, oppure alla riduzione dello stesso curriculum degli studi, in tutto questo applicando quanto previsto al riguardo dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica. Tenendo allo stesso tempo presente anche l'Art. 39 di *VG*, quando si parla della possibilità di 'riduzione dello stesso curriculum degli studi', ciò può essere inteso, di fatto e se previsto, come diminuzione degli anni, e non solo delle singole discipline.

7. Titolo VII – I Gradi Accademici ed altri titoli⁵⁰

16.

Art. 48. Nessuno può conseguire un grado accademico se non sia stato iscritto regolarmente alla Facoltà, non abbia terminato il curriculum degli studi prescritto dall'*ordinamento degli studi*, e superato i relativi esami ed eventuali *altre modalità di prova*⁵¹.

Anche qui abbiamo il cambiamento da 'Statuti' a 'ordinamento degli studi', ma si aggiunge che l'ordinamento degli studi può prevedere, oltre agli esami per

⁵⁰ In *SCh* non si parlava di altri titoli, ma solo dei gradi accademici in quanto solo questi erano disciplinati.

⁵¹ Il presente articolo di fatto riprende la sostanza di *SCh*, Art. 49, § 1, mentre l'attuale Art. 49 di *VG*, ha solo due dei tre paragrafi dell'Art. 49 di *SCh*, in concreto i §§ 2-3. Quindi, nella versione latina abbiamo: Art. 48. Nemo gradum academicum obtinere potest nisi Facultati fuerit rite adscriptus, studiorum curriculum *ratione studiorum* praescriptum absolverit, atque in examinibus vel in *aliis experiendi modis* probatus fuerit; *SCh*, Art. 49, § 1. Nemo gradum academicum obtinere potest nisi Facultati fuerit rite adscriptus, studiorum curriculum Statutis praescriptum absolverit, atque in examinibus vel experimentis probatus fuerit (i corsivi sono dello scrivente). Rimane invariato l'obbligo di aver conseguito la Licenza per essere ammesso al ciclo di Dottorato (cf *VG*, Art. 49, § 1). Nel caso contrario, l'eventuale titolo di Dottore conseguito, dovrebbe essere annullato. Per quanto riguarda le condizioni per conseguire il Dottorato (cf *VG*, Art. 49, § 2), sarebbe stato proficuo, a mio sommo avviso, richiedere *anche* l'esperienza come "Assistente" di un docente e quindi anche di dare prova di saper insegnare (cf *VG*, Art. 50; § 1).

ciascuna disciplina, altri modi per verificare la preparazione dello studente. Questi potrebbero consistere, per esempio, in elaborati scritti, frutto di ricerca, di partecipazione a determinati progetti, seminari di studio, ecc. Ad ogni Facoltà è riconosciuta così la possibilità di dare una propria linea ed esprimere una propria nota distintiva rispetto alle altre, sempre rispettando il minimo prescritto, che mai nega la possibilità di un'offerta di più alta qualità, di 'eccellenza'.

17.

Art. 52. Oltre ai gradi accademici, le Facoltà possono conferire *altri titoli*, secondo la diversità delle Facoltà e l'ordinamento degli studi nelle singole Facoltà⁵².

L'attuale articolo riprende l'Art. 47, § 2 di *SCh*, ma con un significativo cambiamento. Mentre in *SCh* si dava la possibilità di aggiungere peculiari 'qualificazioni' ai classici gradi accademici ecclesiastici del Baccalaureato, della Licenza e del Dottorato, ora si dà la possibilità di concedere veri e propri titoli, anche se non accademici, come per esempio un Diploma⁵³.

8. Titolo VIII – I Sussidi Didattici

18.

Art. 56, § 1. La Facoltà deve disporre, altresì, dei sussidi *informatici* e tecnici audiovisivi, ecc., che siano di aiuto alla didattica e alla ricerca.

Si è semplicemente aggiornato l'omologo Art. 55 di *SCh*, con l'aggiunta di quello che negli ultimi decenni costituisce il sussidio più usato e veloce, anche se non sempre attendibile a livello scientifico, il sussidio dell'informatica. Detto sussidio costituisce senza dubbio un mezzo privilegiato per attuare quell'insegnamento a distanza previsto come possibilità dalle attuali *Ordinationes*⁵⁴.

⁵² Art. 52. Praeter gradus academicos, Facultates *alios titulos* conferre possunt, secundum diversitatem Facultatum et rationis studiorum in singulis Facultatibus.

SCh, Art. 47, § 2. His gradibus, pro diversitate Facultatum et ordinationis studiorum in singulis Facultatibus, peculiares *qualificationes* addi possunt.

⁵³ Si veda, ad esempio, CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEGLI ISTITUTI DI STUDI), Istr. *Gli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale* (29 apr. 2018), Art. 31, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20180428_istruzione-diritto-canonico_it.html (consultato il 17-IX-2018).

⁵⁴ Cf *VG/Ord.*, Art. 33, § 2.

19.

Art. 60. Gli Statuti parimenti determinino le norme generali circa i modi di partecipazione degli studenti alle spese dell'Università o della Facoltà mediante il pagamento di tasse accademiche.

Diversamente che in *SCh*, Art. 59, quisi parla in modo generico delle tasse per gli studenti, senza più entrare nello specifico.

9. Titolo X – La Pianificazione e la Collaborazione delle Facoltà⁵⁵

20.

Art. 62, § 1. L'erezione o l'approvazione di una nuova Università o Facoltà viene decisa dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica (cfr. can. 816 § 1 CIC; cann. 648-649 CCEO), quando si abbiano tutti i requisiti, sentito anche il parere del Vescovo diocesano o *eparchiale*, della Conferenza Episcopale, nonché degli esperti, specialmente delle Facoltà più vicine⁵⁶.

È stata semplicemente aggiunta la figura del vescovo eparchiale.

21.

Art. 62, § 2. *Per erigere canonicamente un'Università ecclesiastica sono necessarie 4 Facoltà ecclesiastiche, per un Ateneo ecclesiastico 3 Facoltà ecclesiastiche.*

Certamente questo paragrafo, completamente nuovo e che in qualche modo positivizza una convinzione e una prassi mai spiegate, porterà a non poche discussioni. Premesso che i due termini sono di fatto usati come sinonimi, qui si è vo-

⁵⁵ Si noti che il titolo è rimasto identico all'omologo in *SCh*: *Titulus X – De Facultatibus praestituta distributione et cooperatione*. Però, mentre il testo italiano è coerente con il testo latino, prima di *SCh* e ora di *VG*, lo stesso non si può dire per la traduzione attuale in lingua inglese: *Strategic Planning and Cooperation of Faculties*. Infatti, la traduzione in lingua inglese di *SCh* era: *Planning and Cooperation of Faculties* (cf http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html (consultato il 25-IX-2018)).

⁵⁶ Art. 62. § 1. *Novae Universitatis vel Facultatis erectio vel approbatio a Congregatione de Institutione Catholica decernitur, cum omnia, quae requiruntur, praesto sint, habita etiam sententia Episcopi dioecesanii vel eparchialis, Conferentiae Episcopalis, necnon peritorum, praesertim ex vicinioribus Facultatibus.*

SCh, Art. 61. *Novae Universitatis vel Facultatis erectio vel approbatio a Sacra Congregatione pro Institutione Catholica decernuntur, cum omnia, quae requiruntur, praesto sint, habita sententia Ordinarii loci, Conferentiae Episcopalis, necnon virorum peritorum praesertim ex vicinioribus Facultatibus.*

luto dare un significato ben distinto a livello tecnico-giuridico. Questo è chiaro riguardo al numero delle Facoltà, che fa la distinzione, ma rimane la domanda: per le tre Facoltà che si richiedono per un Ateneo bisogna intendere le tre Facoltà classiche, da sempre disciplinate direttamente nell'ordinamento giuridico ecclesiastico, cioè Teologia, Diritto Canonico e Filosofia, o solo anche due tra queste? Alla luce della storia e delle regole d'interpretazione forniteci dal can. 17 del CIC, senza entrare qui nei dettagli, mi sembra non sostenibile il solo pensare che le tre Facoltà non siano quelle classiche. D'altra parte, a conferma di ciò, basta andare all'attuale Art. 68 di *VG*, che ripete l'Art. 65 di *SCh*, dove, nel contesto delle Norme Speciali, si danno norme per le facoltà di Teologia, Diritto Canonico e Filosofia, "attesa la loro particolare natura e importanza nella chiesa"⁵⁷, come pure all'Art. 85 di *VG*, che recita: "Oltre alle Facoltà di Teologia, di Diritto Canonico e di Filosofia, altre Facoltà ecclesiastiche sono state canonicamente erette o possono essere erette". In altre parole, si potrebbe parlare di Ateneo ecclesiastico, o addirittura di Università, senza la Facoltà di Teologia?

22.

Art. 62, § 3. *L'Università ecclesiastica e la Facoltà ecclesiastica "sui iuris" godono "ipso iure" della personalità giuridica pubblica.*

Anche questo paragrafo è completamente nuovo e pone fine a eventuali dubbi. Applicando, per es., il can. 116, § 2 del CIC, viene stabilito che, nel momento stesso dell'erezione canonica, l'Università o la Facoltà ecclesiastica sono persone giuridiche pubbliche per l'ordinamento canonico, con tutti i doveri e i diritti propri.

23.

Art. 62, § 4. *Spetta alla Congregazione per l'Educazione Cattolica concedere con decreto la personalità giuridica a una Facoltà ecclesiastica appartenente a un'Università civile.*

Anche questo paragrafo è il frutto dell'esperienza che, per evitare polemiche e potenziali conflitti, stabilisce chiaramente che, diversamente dalle Facoltà ecclesiastiche 'sui iuris', nel caso di una Facoltà ecclesiastica all'interno di un'Università civile, la personalità giuridica *canonica* è una concessione a parte fatta dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica, che dovrà valutare caso per caso. In linea di principio, vista l'omissione di qualsiasi specificazione, detta personalità giuridica potrebbe essere sia privata che pubblica.

⁵⁷ *VG*, Art. 68. Cf anche *VG*, Art. 70, § 2.

24.

Art. 65. *L'erezione di un Istituto Superiore di Scienze Religiose richiede il suo collegamento con una Facoltà di Teologia secondo le norme peculiari emanate dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica.*

Alla luce dell'ultima normativa riguardante gli Istituti di Scienze Religiose⁵⁸, questo nuovo articolo costituisce nient'altro che la conferma e l'applicazione di quanto è previsto e richiesto lì.

25.

Art. 67. *Quando un'Università o una Facoltà ecclesiastica non adempie più le condizioni richieste per la sua erezione o approvazione, spetta alla Congregazione per l'Educazione Cattolica, avvertito previamente il Gran Cancelliere, e il Rettore o il Preside secondo le circostanze, e dopo aver sentito il parere del Vescovo diocesano o eparchiale e della Conferenza Episcopale, prendere la decisione sulla sospensione dei diritti accademici, la revoca dell'approvazione come Università o Facoltà ecclesiastica o sulla soppressione dell'istituzione.*

Il presente articolo è una vera e propria novità, frutto certamente dell'esperienza, soprattutto in questi ultimi decenni. Infatti, si è visto che in alcuni casi, con il passare del tempo e per le più svariate ragioni, alcuni centri accademici non riescono più a ottemperare alle condizioni necessarie per lo svolgimento delle loro attività. Finora la fattispecie in parola non aveva trovato una disciplina a livello legislativo, cosa che si dà adesso con questo articolo. Alla Congregazione per l'Educazione Cattolica viene assegnata la decisione, una volta verificato che un determinato centro non ha più le condizioni richieste di: a) sospendere i diritti accademici, quindi in particolare di rilasciare i titoli accademici; b) revocare l'approvazione concessa previamente come centro accademico ecclesiastico; c) chiudere un centro accademico ecclesiastico. Ovviamente, della procedura dovranno essere avvertite e sentite le diverse competenti autorità: Gran Cancelliere, Rettore/Preside, Vescovo diocesano/Eparchiale, Conferenza Episcopale. Di nessuna di queste autorità si richiede il consenso, ma che alcune siano 'avvertite', cioè messe a conoscenza dell'avvio della procedura, mentre di altre si richiede il loro parere in merito⁵⁹. L'inizio della procedura dovrà essere giustificato e motivato da dati oggettivi, evitando così ogni parvenza di arbitarietà,

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione *Con il Concilio* sugli Istituti di Scienze Religiose (28 iun. 2008): *Enchiridion Vaticanum* 25/1158–1227. D'ora in poi citata *Con il Concilio*.

⁵⁹ Cf CIC Can. 127.

e certamente dovrebbe avere come punto di riferimento la valutazione realizzata (oppure che venga richiesta) dall'Agenzia AVEPRO⁶⁰.

II. PARTE SECONDA: NORME SPECIALI

1. Titolo I – La Facoltà di Teologia⁶¹

26.

Art. 70, § 2. Le singole discipline teologiche devono essere insegnate in modo tale che dalle interne ragioni dell'oggetto proprio di ciascuna e in connessione con le altre discipline, come *il Diritto Canonico* e la Filosofia, nonché con le scienze antropologiche, risulti ben chiara l'unità dell'intero insegnamento teologico, e tutte le discipline convergano verso la conoscenza intima del mistero di Cristo, perché sia così annunciato con maggiore efficacia al Popolo di Dio e a tutte le genti.

Viene semplicemente completato con l'aggiunta del Diritto Canonico il panorama delle discipline verso le quali la Teologia si propone come ampliamento di orizzonte nella ricerca della verità, secondo quanto ci ha ricordato san Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* (1998).

27.

Soppresso l'Art. 71 di *SCh*:

“In doctrina tradenda normae serventur, quae in documentis Concilii Vaticani II continentur, necnon in recentioribus Apostolicae Sedis documentis, quatenus etiam studia academica respiciunt”.

Di fatto, il medesimo contenuto è stato trasferito in *VG/Ord.*, Art. 54, come si vedrà in seguito.

28.

Art. 74. Il curriculum degli studi della Facoltà di Teologia comprende:

a) il primo ciclo, istituzionale, che si protrae per un quinquennio o dieci semestri, oppure per un triennio *o sei semestri*, se prima di esso è richiesto il biennio di filosofia.

I primi due anni devono essere maggiormente dedicati a una solida formazione filosofica, che è necessaria per affrontare adeguatamente lo studio della Teologia. Il Baccalaureato ottenuto in una Facoltà ecclesiastica di Filosofia sostituisce i corsi di Filosofia del primo ciclo nelle Facoltà teologiche. Il Bac-

⁶⁰ Cf *VG/Ord.*, Art. 1, § 2.

⁶¹ Rispetto al precedente Titolo in *SCh*, si è ommesso soltanto 'sacra'.

calaureato in Filosofia ottenuto in una Facoltà non ecclesiastica non costituisce ragione per dispensare completamente uno studente dai corsi filosofici del primo ciclo nelle Facoltà teologiche.

Le discipline teologiche devono essere insegnate in modo da presentare un'organica esposizione di tutta la dottrina cattolica, insieme con l'introduzione al metodo della ricerca scientifica.

Il ciclo si conclude col grado accademico di Baccalaureato o un altro conveniente, da precisarsi negli Statuti della Facoltà.

Rispetto all'omologo Art. 72, a) di *SCh*, qui abbiamo due novità. La prima è una semplice indicazione, per omogeneità con quanto scritto prima, riguardo alla durata del ciclo: *sei semestri*. Invece, la seconda novità è una conseguenza della riforma dell'ordinamento degli studi nelle Facoltà di Filosofia⁶², che in questo articolo trova applicazione per il I ciclo delle Facoltà teologiche. Qui mi sembra soprattutto interessante notare quanto viene detto riguardo al grado accademico di Baccalaureato conseguito presso una Facoltà non ecclesiastica, ritenuto non sufficiente per ammettere uno studente al I ciclo in una Facoltà di Teologia. La *ratio* è evidentemente la diversità di impostazione e di contenuti proprie della Filosofia insegnata nelle Facoltà non ecclesiastiche. Quindi, anche il conseguimento di un'eventuale Laurea magistrale (cinque anni) in Filosofia presso una Facoltà non ecclesiastica non giustificerebbe una dispensa da tutti i corsi filosofici del I ciclo in Teologia.

2. Titolo II – La Facoltà di Diritto Canonico

29.

Art. 78. Il curriculum degli studi di una Facoltà di Diritto Canonico comprende:

a) il primo ciclo, *da protrarsi per un biennio o quattro semestri, per coloro che non hanno una formazione filosofico-teologica, senza eccezione alcuna per coloro che già hanno un titolo accademico in diritto civile; in questo ciclo ci si dedica allo studio delle istituzioni di diritto canonico e a quelle discipline filosofiche e teologiche che si richiedono per una formazione canonistica superiore;*

b) il secondo ciclo, *che deve protrarsi per un triennio o sei semestri, dedicato allo studio più approfondito dell'Ordinamento canonico in tutte le sue espressioni, normative, giurisprudenziali, dottrinali e di prassi, e principalmente dei Codici della Chiesa latina o delle Chiese Orientali attraverso la trattazione*

⁶² Cf CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Decretum Ad operam intendens super reformatione studiorum ecclesiasticorum Philosophiae* (28 ian. 2011): AAS 104 (2012) 218–234. D'ora in poi citata *Ad operam*. Infatti, nel Decreto si è riformato anche l'Art. 72 di *SCh*, che riguardava il curriculum degli studi della Facoltà di Teologia.

completa delle sue fonti sia magisteriali che disciplinari, a cui si aggiunge lo studio di materie affini;

c) il terzo ciclo, *nel quale, per un congruo periodo di tempo*, si perfeziona la formazione scientifica, specialmente attraverso l'elaborazione della dissertazione dottorale.

Per il commento a questo articolo, che riproduce alla lettera quanto disposto dal Decreto con il quale si è riformato l'ordinamento degli studi nelle Facoltà di Diritto Canonico⁶³, mi permetto di rinviare, per motivi di economia di spazio, a un mio studio apparso poco dopo la riforma in parola⁶⁴. Qui mi limito a notare l'assenza di qualsiasi riferimento a detto Decreto in questo articolo, come del resto allo stesso Titolo II, e a porre una semplice domanda ai colleghi che insegnano nelle Facoltà di Diritto Canonico ecclesiastiche: dopo questi anni nei quali si è attuata la riforma, è possibile affermare che è cresciuta la qualità della formazione e della preparazione degli studenti?

3. Titolo III – La Facoltà di Filosofia

30.

Soppresso l'Art. 80 di *SCh*:

“In philosophia docenda serventur normae eam spectantes, quae in documentis Concilii Vaticani II continentur, necnon in recentioribus documentis Sanctae Sedis, quatenus etiam studia academica respiciunt”.

I due articoli successivi sono ripresi dal Decreto *Ad operam* e riformano gli Artt. 81 e 83 di *SCh*. Anche in questo caso, rinvio agli studi apparsi in occasione dell'entrata in vigore del Decreto di riforma⁶⁵. Qui mi limito a notare che, di fatto, anche nel caso della Facoltà di Filosofia, il cambiamento più significativo consiste nell'aumento di un anno di studio per conseguire il Baccalaureato.

⁶³ CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA (DE SEMINARIIS ATQUE STUDIORUM INSTITUTIS), Decretum *Novo Codice* quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur (2 sept. 2002): *L'Osservatore Romano* (16-XI-2002), pubblicato in AAS 95 (2003) 281–285. D'ora in poi citato *Novo Codice*.

⁶⁴ Cf ESPOSITO, B., *Il nuovo piano degli studi delle Facoltà di Diritto Canonico*, in *Il Diritto Canonico nel sapere teologico. Prospettive interdisciplinari* (XXX Incontro di Studio, Passo della Mendola 30 giugno – 4 luglio 2003), Milano 2004. 257–291.

⁶⁵ Per esempio, i vari articoli pubblicati nel numero monografico, dedicato alla riforma, di *Seminarium* 52 N.S. (2012) 357–597.

31.

Art. 82. Il curriculum degli studi della Facoltà di Filosofia comprende:

a) il primo ciclo, istituzionale, durante il quale *per un triennio o sei semestri*, si fa un'organica esposizione delle varie parti della Filosofia, che trattano del mondo, dell'uomo e di Dio, come pure della Storia della filosofia, unitamente all'introduzione al metodo del lavoro scientifico;

32.

Art. 84. Per l'iscrizione al primo ciclo della Facoltà di Filosofia è necessario aver compiuto gli studi prerequisites, a norma dell'Art. 32 di questa Costituzione Apostolica.

Qualora uno studente, che abbia compiuto con successo i corsi regolari di Filosofia nel primo ciclo di una Facoltà teologica, volesse poi proseguire gli studi filosofici per ottenere il Baccalaureato in una Facoltà ecclesiastica di Filosofia, si dovrà tenere conto dei corsi frequentati durante il menzionato percorso.

4. Titolo IV – Altre Facoltà

33.

Art. 84. Oltre alle Facoltà di Teologia, di Diritto Canonico e di Filosofia, altre Facoltà ecclesiastiche sono state canonicamente erette, o possono essere erette, attese le necessità della Chiesa per ottenere particolari scopi, quali sono:

a) un'approfondita indagine in alcune materie di maggiore importanza tra le discipline teologiche, giuridiche, filosofiche *e storiche*.

Qui abbiamo semplicemente l'aggiunta delle discipline *storiche*, che giustamente completa l'orizzonte delle discipline scientifiche, utili a venire incontro a determinate necessità e a conseguire specifici obiettivi.

34.

L'Art. 85 di *SCh*, nel quale si dava un elenco delle Facoltà e istituti abilitati a conferire, in quel momento, i gradi accademici canonici, diviene, di fatto, ora l'Art. 70 di *VG/Ord*.

III. NORNE FINALI

35.

Art. 89, § 1. Le singole Università o Facoltà devono presentare i propri Statuti e l'ordinamento degli studi, riveduti secondo questa Costituzione, alla Congregazione per l'Educazione Cattolica entro l'8 dicembre 2019.

§ 2. *Eventuali modifiche agli Statuti o all'ordinamento degli studi necessitano dell'approvazione della Congregazione per l'Educazione Cattolica.*

In questo articolo, ora diviso in due paragrafi, sono significative e non prive di conseguenze una 'omissione' e un'aggiunta. Infatti, diversamente che in *SCh*, l'eventuale non presentazione al competente Dicastero degli Statuti rivisti in accordo con *VG* e *VG/Ord.* non fa scattare *ipso facto* la cessazione del diritto di conferire i gradi accademici. Invece, nel nuovo § 2, si dispone che ogni eventuale, successiva modifica all'approvazione degli Statuti di una Università o di una Facoltà al cui interno viene previsto l'ordinamento degli studi, ovvero il solo cambiamento di questo, dovrà essere sempre e in ogni caso approvata dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica.

36.

Art. 91. Gli Statuti e l'ordinamento degli studi *delle nuove Facoltà* dovranno essere approvati 'ad experimentum', così che, entro tre anni dall'approvazione, possano essere perfezionati al fine di ottenere l'approvazione definitiva.

La nuova specificazione è che l'approvazione degli Statuti e dell'ordinamento degli studi *ad experimentum* riguarda solo le *nuove* Facoltà, quindi quelle che saranno approvate successivamente all'entrata in vigore della nuova Costituzione. Con ciò si chiarisce in modo definitivo l'*iter* che esse dovranno prevedere, ma si ricorda anche alle Facoltà già erette il dovere di impegnarsi seriamente nel lavoro di redazione dei nuovi Statuti, in quanto per sé destinati a durare nel tempo e non a essere continuamente cambiati⁶⁶.

37.

Art. 93, § 2. *Solo la Congregazione per l'Educazione Cattolica può dispensare dall'osservanza di qualche articolo di questa Costituzione o delle 'Ordinationes' oppure degli Statuti e dell'ordinamento degli studi approvati delle singole Università o delle Facoltà.*

⁶⁶ "Leges sunt mutandae: non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate" (*S. Th.*, I-II, 97, 2, ad 2^{um}). Cf anche BUSONI, A., *Leggi e strutture: fissità o cambiamento? Che ne pensa S. Tommaso?*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 43 (1974) 91-102.

Questo § 2 è stato aggiunto all'Art. 93 di *SCh* – che si limitava a stabilire il ruolo della Congregazione per l'Educazione Cattolica, prettamente propositivo –, per adattare nel futuro la Costituzione al mutare dei tempi e delle esigenze dei centri accademici ecclesiastici. È un'aggiunta non solo opportuna, ma gravemente necessaria, alla luce dell'esperienza di questi anni. Ora, con questa norma, è chiaramente un dovere delle rispettive, competenti autorità di una Università o Facoltà ecclesiastica chiedere la dispensa alla Congregazione per l'Educazione Cattolica quando questa tocca: 1) la Costituzione stessa; 2) le *Ordinationes*; 3) gli Statuti/Ordinamenti degli studi delle Università/Facoltà. Ovviamente in questi casi il Dicastero dovrà seguire quanto disposto dai Codici di Diritto Canonico per l'istituto della dispensa, che non è possibile invocare e concedere in modo affatto arbitrario⁶⁷. Quindi, non sembra pensabile che si possa dispensare da quegli aspetti fondamentali ed essenziali della Costituzione Apostolica come, per esempio, le figure e le funzioni delle autorità personali e collegiali, ovvero dalla salvaguardia della dovuta autonomia riconosciuta da sempre e dappertutto alle Università⁶⁸, anche quando queste siano state affidate ad una determinata Famiglia religiosa. Infatti, un tale affidamento non potrà mai tradursi in pretesa da parte di queste, anche nel caso di deliberazioni prese in sede di Capitolo Generale, di imporre proprie decisioni a scapito di detta autonomia, costituzionalmente garantita. Allo stesso tempo, alla luce della chiara *ratio* che ha portato all'introduzione del presente disposto normativo, risulterebbe poco comprensibile l'eventuale attribuzione di concessioni di queste dispense, attraverso lo Statuto, a qualche autorità accademica di un determinato centro.

Inoltre e tanto meno, la Congregazione per sé⁶⁹, non ha l'autorità, in coerente logica e conseguente applicazione della gerarchia delle norme, di 'approvare' (cosa diversa dal dispensare da qualche determinata norma, secondo quanto

⁶⁷ Non dimenticando mai che l'istituto della dispensa, come altri propri dell'ordinamento giuridico canonico, non è un mezzo per esercitare l'arbitrio da parte dell'autorità, ma l'occasione per realizzare la giustizia *hic et nunc*. Per questo si esige che sia sempre oggettivamente e razionalmente giustificato (cf CIC Cann. 85–93; CCEO Cann. 1536–1539).

⁶⁸ Riguardo la dovuta autonomia delle Università, riconosciuta in linea di principio anche negli ordinamenti giuridici civili, mi piace riportare qui la seguente, recente affermazione del giurista Sabino Cassese, anche se espressa in un contesto che qui non interessa: "Questa è una versione romanzata della democrazia, che, invece, ha al suo interno poteri e contropoteri, non tutti con una investitura popolare diretta. Le corti giudiziarie, la Corte costituzionale, le autorità indipendenti, *le università*, sono corpi autonomi, alcuni garantiti come tali dalla stessa Costituzione" (in https://www.corriere.it/opinioni/18_ottobre_10/ma-maio-non-sa-da25e008-ccba-11e8-ae88-febf99edce56.shtml, consultato l'11-X-2018). Il corsivo è nostro.

⁶⁹ L'unica possibilità sarebbe costituita dall'approvazione in forma specifica da parte del Romano Pontefice, come determinato da *Pastor bonus*, Art. 18/b e da SEGRETARIA DI STATO, *Regolamento generale della Curia Romana* (30 apr. 1999): AAS 91 (1999) 629–699, Artt. 125, in part. § 2; 126, in part. §§ 1 e 4. Sulla questione si veda: VIANA, A.m "Approbatio in forma specifica". *El Reglamento general de la Curia Romana 1999*, in *Ius Canonicum* 40 (2000) 209–228.

disposto e nei limiti stabiliti dai cann. 85–93 del CIC e dai cann. 1536–1539 del CCEO) uno Statuto contrario direttamente o indirettamente, anche solo ad una singola disposizione, contenuta nella Costituzione Apostolica⁷⁰. In concreto, potrebbe la Congregazione approvare uno Statuto che prevedesse autorità decisionali che non siano il Rettore ed il Senato Accademico?⁷¹ Se questo avvenisse, per qualsiasi motivo, e trattandosi di uno Statuto che è atto amministrativo di carattere generale, e quindi non oggetto di ricorso gerarchico, come si dovrebbe procedere? Personalmente penso che bisognerebbe seguire il seguente iter: 1) far presente, da chi ha titolo ed interesse (per es. un membro del Senato Accademico) al Dicastero l'anomalia; 2) in caso di risposta negativa o di non risposta, presentare un quesito ufficiale al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi al fine di verificare o meno il conflitto; 3) nel caso di conferma dell'opposizione dello Statuto approvato contro un disposto della Costituzione Apostolica, richiedere nuovamente al Dicastero, sulla scorta del parere prodotto, la revisione. Ovviamente, nel caso di non risposta del Pontificio Consiglio o di una sua dichiarata non competenza in materia, alla luce di quanto disposto attualmente dalla *Pastor bonus*, Artt. 154–158, attualmente non ci sarebbe altra soluzione che, a mio avviso, di denunciare il fatto presso la Segreteria di Stato⁷². In ogni caso la materia dovrebbe essere regolata secondo norme più certe. Di fatto, attualmente, nell'ipotesi presa in ora in considerazione, non è chiaro il procedimento da seguire e l'autorità competente per dirimere la questione ovvero decidere.

38.

Art. 94. Sono abrogate le leggi o le consuetudini, al presente in vigore, contrarie a questa Costituzione, siano esse universali o particolari, anche se degne di specialissima e individuale menzione. Parimenti, sono del tutto abrogati i privilegi concessi sino ad oggi dalla Santa Sede a persone, sia fisiche che morali, che siano in contrasto con le prescrizioni di questa stessa Costituzione.

Quanto ho deliberato con la presente Costituzione apostolica stabilisco che sia osservato in tutte le sue parti, nonostante qualsiasi cosa contraria, anche se degna di particolare menzione, *e che venga pubblicato nel Commentario ufficiale Acta Apostolicae Sedis*.

⁷⁰ Cf CIC Cann. 94; 135, §§ 2; 4.

⁷¹ Cf VG, Art. 15.

⁷² In alternativa, si potrebbe immaginare una impugnazione in via incidentale? Per esempio, nel caso di un atto amministrativo singolare posto da una autorità non prevista dalla Costituzione Apostolica oppure da una autorità che ha superato la competenza prevista dalla medesima. In questi casi si potrebbe procedere a norma dei canoni riguardanti i ricorsi contro gli atti amministrativi singolari (CIC Cann. 1732-1739) per arrivare ad impugnare quanto illegalmente previsto dallo Statuto.

Due sono i motivi per i quali segnalo questo articolo, anche se la sola aggiunta, rispetto all' Art. 94 di *SCh*, riguarda la decisione della pubblicazione in *AAS*, del resto derogata con il *Rescriptum ex audientia SS.mi* del 4-IX-2018 (cf *supra*, nota 1). Il primo riguarda l'abrogazione dei privilegi concessi dalla Santa Sede e contrari al contenuto di *VG*. Ovviamente, detta abrogazione non interessa il passato e i diritti acquisiti per l'uso di qualche determinato privilegio. Il secondo motivo riguarda l'uso di *persone morali* invece di giuridiche. Come sappiamo, i vigenti Codici distinguono le persone nella Chiesa tra fisiche e giuridiche⁷³, e si parla di persone morali solo ed esclusivamente in riferimento alla Chiesa cattolica e alla Santa Sede⁷⁴.

IV. VARIAZIONI, SOPPRESSIONI E AGGIUNTE IN *VG/ORD.* RISPETTO A *SCh/ORD.*

Dopo aver visto uno per uno i vari cambiamenti alla Costituzione *VG* e averli brevemente commentati, mi limito ora, per ragioni di spazio, a elencare solo i cambiamenti, rispetto alle omologhe di *SCh*, nelle annesse Norme Applicative. Le variazioni e le aggiunte sono anche qui evidenziate con il corsivo, mentre le soppressioni vengono esplicitamente segnalate, riportando il testo di *SCh*. Allo stesso tempo mi sembra importante attirare l'attenzione su alcune tra le novità introdotte o possibilità ora particolarmente consigliate. Innanzitutto, i *Regolamenti (VG/Ord., Art. 7, § 2)*. Essi dovrebbero ormai essere sistematicamente adottati, in quanto sono uno strumento utile a contenere tutte quelle norme che servono per la gestione ordinaria di un'Università e di una Facoltà. Infatti, dall'esperienza si ricava che molte decisioni, a livello di Senato Accademico o di Consiglio di Facoltà, si perdono con il tempo proprio perché non sono contenute in un testo unico, di facile riferimento. Lo schema di detti *Regolamenti* dovrebbe seguire quello degli Statuti, ma entrando in tutti quei particolari/dettagli utili per un andamento corretto e proficuo della vita accademica.

Un altro punto riguarda le possibilità di iscrizione a una Facoltà. Purtroppo, l'attuale Art. 27 di *VG/Ord.* non riporta più il § 2 dell' Art. 25 di *SCh/Ord.*, con il quale si vietava la contemporanea iscrizione in due Facoltà come studente ordinario. Onestamente, non si capisce questa positiva omissione che, come apprendiamo dalla storia, fu uno dei motivi principali che spinse Pio XI a promulgare la prima Costituzione sugli studi ecclesiastici⁷⁵.

⁷³ Cf CIC Can. 113, § 2; CCEO Can. 920. Il CIC (1917) Can. 99 aveva, invece, la distinzione tra persone fisiche e morali.

⁷⁴ Cf CIC Can. 113, § 1.

⁷⁵ Cf *DSD*, Art. 26, che vietava categoricamente l'iscrizione simultanea a più Facoltà per conseguire più gradi accademici: dettato che si comprende solo alla luce dei precedenti abusi e con la volontà di evitarli per il futuro.

Le ultime novità sulle quali vorrei attirare l'attenzione riguardano l'*ordinamento degli studi*, che si richiede venga esplicitamente approvato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica (cf *VG/Ord.*, Art. 30), e la possibilità data che *una parte dei corsi si svolga con l'insegnamento a distanza*, se previsto dall'ordinamento degli studi e quindi approvato dallo stesso Dicastero (cf *AG/Ord.*, Art. 33, § 2). Queste due novità sottolineano la presa d'atto dell'importanza, al tempo stesso, di una supervisione che dia omogeneità e coerenza ai vari programmi di studi dei diversi centri, come pure di usufruire dei moderni mezzi di comunicazione per dare la possibilità di partecipare alle lezioni a chi non è nelle condizioni, per le più svariate ragioni, di frequentarle fisicamente. Ovviamente ciò postula competenza e una sollecita e continua attenzione da parte del personale della Congregazione o, cosa più realistica, di persone da questa nominate *ad hoc* con tale fine.

V. *SCH/ORD.*: PARTE PRIMA – NORME COMUNI

1. *Titolo I – Natura e finalità delle Università e Facoltà Ecclesiastiche* (Cost. Ap., Artt. 1-10)

1.

Art. 1, § 1. *Le norme sulle Università e Facoltà ecclesiastiche si applicano, tenendo conto della loro peculiarità, 'congrua congruis referendo', anche alle altre istituzioni di educazione superiore, che siano state canonicamente erette o approvate dalla Santa Sede, col diritto di conferire i gradi accademici per autorità della medesima.*

§ 2. *Le Università e Facoltà ecclesiastiche, nonché le altre istituzioni di educazione superiore, sono di regola sottoposte alla valutazione dell'Agenzia della Santa Sede per la Valutazione e la Promozione della Qualità delle Università e Facoltà ecclesiastiche (AVEPRO).*

2.

Art. 2. *Allo scopo di favorire l'indagine scientifica sono grandemente raccomandati i centri speciali di ricerca, le riviste e le collezioni, come anche i congressi ed ogni altra forma idonea alla collaborazione scientifica.*

3.

Art. 5. *Le Conferenze Episcopali, anche in questo unite alla Santa Sede, vivamente interessandosi delle Università e Facoltà [...].*

3° salvaguardandone sempre l'alto livello scientifico, ne procurino l'esistenza in numero corrispondente alle necessità della Chiesa ed al progresso culturale della propria regione;

4.

Art. 6. *Un'istituzione alla quale la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha conferito il diritto di rilasciare solo il grado accademico del secondo e/o del terzo ciclo, viene denominata "Istituto ad instar Facultatis".*

5.

Art. 7, § 2. *Secondo le modalità stabilite negli Statuti, le Università e le Facoltà possono per propria autorità istituire Regolamenti che, in osservanza degli Statuti, definiscono più in dettaglio ciò che si riferisce alla loro costituzione, alla loro conduzione e ai modi di agire.*

2. Titolo II – La Comunità Accademica ed il suo Governo

(Cost. Ap., Artt. 11–21)

6.

Art. 9. Al Gran Cancelliere spetta di: (...)

6° richiedere alla Congregazione il nulla osta per il conferimento dei dottorati 'honoris causa';

7° informare la Congregazione per l'Educazione Cattolica circa gli affari più importanti ed inviare ad essa, ogni cinque anni, una relazione particolareggiata sulla situazione accademica, morale ed economica dell'Università o della Facoltà, unitamente al suo parere, secondo lo schema fissato dalla medesima Congregazione.

7.

Art. 12. *La nomina o la conferma di cui all'Art. 18 della Costituzione è necessaria anche per un nuovo mandato dei titolari citati.*

8.

Art. 15, § 1. Secondo la Costituzione, Rettore è colui che sta a capo dell'Università; Preside, colui che sta a capo di un Istituto o di una Facoltà *sui iuris*; Decano, colui che sta a capo di una Facoltà facente parte di un'Università; *Direttore colui che sta a capo di un Istituto accademico aggregato o incorporato.*

9.

Art. 16. All'ufficio di Rettore o di Preside compete di: (...).

6° vigilare affinché siano aggiornati in forma elettronica ogni anno i dati dell'istituzione presenti nella Banca Dati della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

10.

Art. 17. Al Decano di Facoltà spetta di: (...)

6° aggiornare in forma elettronica almeno una volta all'anno i dati dell'istituzione presenti nella Banca Dati della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

3. Titolo III – I Docenti

(Cost. Ap., Artt. 22-30)

11.

Art. 18, § 2. *Le Facoltà devono avere un numero minimo di docenti stabili: 12 per la Facoltà di Teologia (ed eventualmente, almeno 3 muniti dei titoli filosofici richiesti: cfr Ord., art. 57), 7 per la Facoltà di Filosofia e 5 per la Facoltà di Diritto Canonico, nonché 5 o 4 negli Istituti Superiori di Scienze Religiose, a seconda che l'Istituto abbia il 1° e il 2° ciclo o soltanto il 1° ciclo. Le restanti Facoltà devono avere almeno 5 docenti stabili.*

12.

Art. 19, § 2. *Nelle Facoltà di Teologia e Diritto Canonico, se si tratta di una disciplina sacra o con essa collegata, ordinariamente si richiede il Dottorato canonico; se il Dottorato non è canonico, è richiesta almeno la Licenza canonica.*

§ 3. *Nelle restanti Facoltà, se il docente non è in possesso né di un Dottorato canonico né di una Licenza canonica, potrà essere annoverato come docente stabile solo a condizione che la sua formazione sia coerente con l'identità di una Facoltà ecclesiastica. Nel valutare i candidati all'insegnamento occorrerà tener conto, oltre che della necessaria competenza nella materia loro assegnata, anche della consonanza e dell'adesione nelle loro pubblicazioni e nella loro attività didattica alla verità trasmessa dalla fede.*

13.

Art. 20, § 2. *I docenti di altre Chiese e comunità ecclesiali non possono insegnare i corsi di dottrina nel primo ciclo, ma possono insegnare altre discipline. Nel secondo ciclo, essi possono essere chiamati come docenti invitati.*

14.

Art. 21, § 2. *Il nulla osta della Santa Sede è la dichiarazione che, a norma della Costituzione e degli Statuti particolari, non risulta alcun impedimento alla nomina proposta, il che di per sé non comporta un diritto ad insegnare. Se poi esiste un qualche impedimento, esso deve essere comunicato al Gran Cancelliere, il quale ascolterà su ciò il docente.*

15.

Art. 21, § 4. Le Facoltà che si trovano sotto un particolare regime concordatario seguano le norme in esso stabilite *e, se esistenti, quelle particolari emanate dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica.*

16.

Art. 24, § 2. Si deve cercare, anzitutto, di regolare privatamente la questione tra il Rettore, o il Preside o il Decano, ed il docente stesso. Se non si giunge ad un accordo, la questione venga opportunamente trattata da un Consiglio o Commissione competente, in modo che il primo esame del caso sia fatto all'interno dell'Università o della Facoltà. Se ciò non è sufficiente, la questione sia deferita al Gran Cancelliere, il quale, insieme con persone esperte dell'Università, o della Facoltà, o a queste esterne, esamini la vertenza per provvedervi nel modo opportuno. *È sempre da assicurare al docente il diritto di conoscere la causa e le prove, nonché di esporre e difendere le proprie ragioni.* Resta comunque il diritto di ricorso alla Santa Sede per una definitiva soluzione del caso.

4. Titolo IV – Gli Studenti

(Cost. Ap., Artt. 31–35)

17.

Art. 26, § 1, 1° circa la condotta morale, per i chierici, i seminaristi *e i consecrati*, è rilasciato dall'Ordinario *o dal Gerarca, dal Superiore* o da un loro delegato, per gli altri da una persona ecclesiastica.

18.

Art. 27 non riporta più il § 2 dell'Art. 25 di *SCh/Ord.*, nel quale si vietava doppia iscrizione in due Facoltà come studente Ordinario: “*Studens uni tantum Facultati ut ordinarius adscribi potest*”.

19.

Art. 28. Il passaggio dello studente da una ad altra Facoltà può avvenire soltanto all'inizio dell'anno accademico o del semestre, e dopo che sia stata accuratamente esaminata la sua posizione accademica e disciplinare; di modo che nessuno possa essere ammesso a conseguire un grado accademico, se non abbia prima soddisfatto a tutto ciò che è necessario al conseguimento di quel grado, secondo gli Statuti *e l'ordinamento degli studi.*

5. *Titolo V – Gli Officiali e il Personale Amministrativo e di Servizio*
(Cost. Ap., Art. 36)

20.

Soppresso l'Art. 28 di *SCh/Ord.*:

“In Statutis vel alio congruo Universitatis vel Facultatis documento tum Officialium tum Administratorum iura et officia determinantur, eorumque participatio in vita communitatis universitariae”.

6. *Titolo VI – L’Ordinamento degli Studi*
(Cost. Ap., Artt. 37–44)

21.

Art. 30. *L’ordinamento degli studi necessita l’approvazione dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica.*

22.

Art. 31. *L’ordinamento degli studi delle singole Facoltà deve stabilire quali discipline (principali ed ausiliarie) siano obbligatorie e quindi da frequentarsi da tutti, e quali invece siano libere o opzionali.*

23.

Art. 32. *Parimenti l’ordinamento degli studi stabilisce le esercitazioni e i seminari ai quali gli studenti non soltanto devono essere presenti, ma anche partecipare attivamente, cooperando con i compagni e preparando propri elaborati.*

24.

Art. 33, § 2. *Una parte dei corsi può essere svolta nella forma di insegnamento a distanza, se l’ordinamento degli studi, approvato dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica, lo prevede e ne determina le condizioni, in modo particolare circa gli esami.*

25.

Art. 34, § 1. *Gli Statuti o i Regolamenti dell’Università o della Facoltà provvedano anche a stabilire in qual modo gli esaminatori debbano esprimere il giudizio sui candidati.*

26.

Soppresso l'Art. 33 di *SCh/Ord.*:

“Statuta ea quoque indicent studiorum curricula, quae in Facultate ad peculiaries fines stabiliter instituta sint, et diplomata, quae conferantur”.

7. *Titolo VII – I Gradi Accademici ed altri titoli*⁷⁶
(Const. Ap., Artt. 45-52)

27.

Art. 35. Nelle Università o Facoltà ecclesiastiche, canonicamente erette o approvate, i gradi accademici vengono conferiti per autorità della *Santa Sede*.

28.

Art. 36, § 2. *Pubblicare la dissertazione in forma elettronica è ammissibile, se l'ordinamento degli studi lo prevede e ne determina le condizioni in modo che la sua permanente accessibilità sia garantita.*

29.

Art. 37. Un esemplare *in forma cartacea* delle dissertazioni pubblicate dev'essere inviato alla Congregazione per l'Educazione Cattolica. Si raccomanda di inviarne una copia anche alle Facoltà ecclesiastiche, quelle almeno della propria regione, che si occupano delle medesime scienze.

30.

Art. 39. *Nei Paesi per i quali le convenzioni internazionali stipulate dalla Santa Sede lo richiedono e nelle istituzioni delle quali le autorità accademiche lo ritengono opportuno, ai documenti autentici dei gradi accademici si aggiunga un documento con ulteriori informazioni riguardo al percorso di studi (per esempio il Diploma Supplement).*

31.

Art. 41. *Affinché una Facoltà, oltre ai gradi accademici conferiti per autorità della Santa Sede, possa conferire altri titoli, è necessario:*

1° che la Congregazione per l'Educazione Cattolica abbia dato il nulla osta per il conferimento del rispettivo titolo;

2° che il rispettivo ordinamento degli studi stabilisca la natura del titolo, indicando espressamente che non si tratta di un grado accademico conferito per autorità della Santa Sede;

3° che lo stesso Diploma dichiari che il titolo non è conferito per autorità della Santa Sede.

⁷⁶ In *SCh/Ord.* solo *De Gradibus Academicis*.

8. *Titolo VIII – I Sussidi Didattici*
(Cost. Ap., Artt. 53–56)

Sono interamente soppressi gli Artt. 39–42 di *SCh/Ord.*, che trattavano in modo specifico delle aule, della biblioteca e della collaborazione di queste in una stessa città o regione.

9. *Titolo IX – L'Amministrazione Economica*
(Cost. Ap., Artt. 57–60)

32.

Art. 46, § 2. *Annualmente il Rettore o Preside trasmetta una relazione sullo stato economico dell'Università o Facoltà al Gran Cancelliere.*

33.

Art. 47, § 2. *Perciò si abbia cura di istituire, per gli studenti, particolari sussidi economici, di provenienza ecclesiale, civile o privata, finalizzati al loro aiuto.*

10. *Titolo X – La Pianificazione⁷⁷ e la Collaborazione delle Facoltà*
(Cost. Ap., Artt. 61-67)

34.

Art. 48, § 2. *La Congregazione per l'Educazione Cattolica – udito il parere sia della Conferenza Episcopale sia del Vescovo diocesano o eparchiale, principalmente sotto l'aspetto pastorale, sia degli esperti, in particolare di quelli delle Facoltà più vicine, piuttosto sotto l'aspetto scientifico – decide circa l'opportunità di procedere alla nuova erezione.*

35.

Art. 49. *Quando invece si tratta dell'approvazione di una Università o Facoltà, è necessario che:*

a) *sia la Conferenza Episcopale sia il Vescovo diocesano o eparchiale abbiano dato il loro consenso.*

⁷⁷ Il testo latino, che non cambia rispetto a *SCh/Ord.*, è *De Facultatibus praestituta distributione et cooperatione*. Quindi non si capisce, come ho già sopra evidenziato, il perché nella traduzione in lingua inglese dell'introduzione di *Strategic Planning* ('piano strategico'), quando anche in *SCh/Ord.* il termine 'pianificazione' era tradotto con *Planning*.

VI. PARTE SECONDA – NORME SPECIALI

1. Titolo I – La Facoltà di Teologia

(Cost. Ap., Artt. 69–76)

36.

Art. 54. *Nell'insegnamento si osservino le norme contenute nei documenti del Concilio Vaticano II, in quanto essi riguardano anche gli studi accademici.*

37.

Art. 55. Le discipline obbligatorie sono:

1° Nel primo ciclo:

a) – *Le discipline filosofiche richieste per la teologia, quali sono soprattutto la filosofia sistematica e la storia della filosofia (antica, medievale, moderna, contemporanea). L'insegnamento sistematico, oltre a una introduzione generale, dovrà comprendere le parti principali della filosofia: 1) metafisica (intesa come filosofia dell'essere e teologia naturale), 2) filosofia della natura, 3) filosofia dell'uomo, 4) filosofia morale e politica, 5) logica e filosofia della conoscenza.*

– *Escluse le scienze umane, le discipline strettamente filosofiche (cfr. Ord., art. 66, 1° a) devono costituire almeno il 60% del numero dei crediti dei primi due anni. Ciascun anno dovrà prevedere un numero di crediti adeguato a un anno di studi universitari a tempo pieno.*

– *È altamente auspicabile che i corsi di filosofia siano concentrati nei primi due anni della formazione filosofico-teologica. Questi studi di filosofia compiuti in vista degli studi di teologia saranno uniti, nell'arco di questo biennio, ai corsi introduttivi di teologia.*

b) Le discipline teologiche, e cioè:

– la Sacra Scrittura: introduzione ed esegesi;

– la Teologia fondamentale, con riferimento anche alle questioni circa l'ecumenismo, le religioni non-cristiane e l'ateismo, *nonché altre correnti della cultura contemporanea (...).*

38.

Art. 55, 3° Nel terzo ciclo:

L'ordinamento degli studi della Facoltà determini se e quali discipline peculiari debbano essere insegnate, con le relative esercitazioni e seminari e quali lingue antiche e moderne lo studente deve saper comprendere per poter elaborare la dissertazione.

39.

Art. 57. *Il numero di docenti che insegnano la filosofia deve essere di almeno tre, muniti dei titoli filosofici richiesti (cfr Ord., artt. 19 e 67, 2). Devono essere*

stabili, cioè dedicati a tempo pieno all'insegnamento della filosofia e alla ricerca in tale ambito.

40.

Art. 59. Spetta alla Facoltà precisare a quali condizioni gli studenti, che abbiano regolarmente completato il *curricolo*⁷⁸ di studi filosofico-teologici in un Seminario Maggiore o in un altro Istituto superiore approvato, possano essere ammessi al secondo ciclo, tenendo accuratamente conto degli studi già compiuti e, secondo il caso, prescrivendo anche corsi ed esami speciali.

2. *Titolo II – La Facoltà di Diritto Canonico*
(Cost. Ap., Artt. 77–80)

41.

Art. 60. Nella Facoltà di Diritto Canonico, Latino od Orientale, va curata l'esposizione scientifica sia della storia e dei testi delle leggi ecclesiastiche, sia della loro connessione e disposizione, *sia dei loro fondamenti teologici.*

42.

Art. 61. Sono discipline obbligatorie:

1° nel primo ciclo:

- a) *elementi di filosofia: antropologia filosofica, metafisica, etica;*
- b) *elementi di teologia: introduzione alla S. Scrittura; teologia fondamentale: rivelazione divina, sua trasmissione e credibilità; teologia trinitaria; cristologia; trattato sulla grazia; in modo speciale ecclesiologia; teologia sacramentale generale e speciale; teologia morale fondamentale e speciale;*
- c) *istituzioni generali di diritto canonico;*
- d) *lingua latina.*

2° nel secondo ciclo:

- a) *il Codice di Diritto Canonico o il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali in tutte le loro parti e le altre norme vigenti;*
- b) *discipline connesse: teologia del diritto canonico; filosofia del diritto; istituzioni del diritto romano; elementi di diritto civile; storia delle istituzioni canoniche; storia delle fonti del diritto canonico; relazioni tra la Chiesa e la società civile; prassi canonica amministrativa e giudiziale;*
- c) *introduzione al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali per gli studenti di una Facoltà di Diritto Canonico latino; introduzione al Codice di Diritto Canonico per gli studenti di una Facoltà di Diritto Canonico orientale;*
- d) *lingua latina;*

⁷⁸ Non si parla più di sessennio, come in *SCh/Ord.* 54.

- e) *corsi opzionali, esercitazioni e seminari prescritti da ciascuna Facoltà.*
- 3° nel terzo ciclo:
- a) *latinità canonica;*
 - b) *corsi opzionali o esercitazioni prescritti da ciascuna Facoltà.*

43.

Art. 62. § 1. Possono essere ammessi direttamente al secondo ciclo gli studenti che hanno completato il curriculum filosofico-teologico in un Seminario *Maggiore* o in una *Facoltà teologica*, a meno che il *Decano* non giudichi necessario o opportuno esigere un corso previo di lingua latina o di istituzioni generali di diritto canonico.

Coloro che comprovassero aver già studiato alcune materie del primo ciclo in un'ideale Facoltà o Istituto universitario possono essere da esse dispensati.

§ 2. *Coloro che avessero un grado accademico in diritto civile possono essere dispensati da qualche corso del secondo ciclo (come diritto romano e diritto civile), ma non potranno essere esentati dal triennio di Licenza.*

§ 3. *Concluso il secondo ciclo, gli studenti devono conoscere la lingua latina in modo tale da poter ben comprendere il Codice di Diritto Canonico e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, nonché gli altri documenti canonici; nel terzo ciclo, oltre la lingua latina in modo che possano interpretare correttamente le fonti del Diritto, anche le altre lingue necessarie per l'elaborazione della dissertazione.*

Recentemente la Congregazione ha emanato una Istruzione riguardante gli studi di Diritto Canonico⁷⁹. Pur non intendendo qui entrare nel merito di detta Istruzione, mi permetto di porre solo qualche breve annotazione.

Prima di tutto, sembra, da quanto viene scritto all'inizio, che sia in seguito ai *motu proprio* che riformano i processi canonici per la dichiarazione di nullità del matrimonio, che viene emanata l'*Istruzione* "(...) allo scopo di incoraggiare e di fornire orientamenti per gli studi di Diritto Canonico"⁸⁰. Poi, leggendo l'intero documento, non è chiaro se si vogliono avere persone veramente compe-

⁷⁹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEGLI ISTITUTI DI STUDI), Istr. *Gli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale* (29 apr. 2018): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20180428_istruzione-diritto-canonico_it.html (consultato il 30-V-2018). Da ora in poi *Istruzione*. Ricordiamo che già in data 5-VI-2018 il n. 2, dell'*Istruzione*, riguardante il vescovo diocesano è stato modificato (cf *L'Osservatore Romano* [6-VII-2018] 8). Per una presentazione di detta *Istruzione* si veda: BELFIORE, G., *Sull'Istruzione relativa agli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale*, in *Monitor Ecclesiasticus* (in corso di pubblicazione). Ringrazio l'autore che cortesemente, non solo mi ha dato la possibilità di avere in anteprima detto articolo, ma ha anche rivisto il presente, dandomi alcuni interessanti consigli e spunti.

⁸⁰ *Istruzione*, proemio.

tenti nell'ambito del Diritto canonico, che non si esaurisce al matrimonio ed alla parte processuale, o si vuole sanare in qualche modo una situazione presente di inadeguatezza da parte dei tribunali, o infine, abbassare il livello degli studi, quasi insinuando che il *processus brevior* non necessiti di operatori preparati tanto quanto per il processo ordinario, amministrativo o penale, ovvero per gli altri uffici ecclesiastici. Infatti, qualche domanda, si pone anche riguardo al fatto che l'*Istruzione* sembra nascere non tanto per la promozione del Diritto canonico in quanto tale, chiamato a servire le relazioni tra i membri del Popolo di Dio⁸¹, come strumento di carità, e dunque come "riforma" migliorativa degli studi⁸², ma per un livello specifico come quello processuale canonico-matrimoniale; *species* che a sua volta costituisce comunque una minima parte dei processi matrimoniali (ossia solo quelli nei quali la nullità sia manifesta sin dal principio)⁸³. Conferma di quanto si va dicendo sta al § 3. B. dell'*Istruzione*, ove di parla di soggetti "(...) ben formati in Diritto Canonico, anche non (ancora) in possesso di un grado di Licenza o Dottorato"⁸⁴. Trattasi, con tutta evidenza, di un ossimoro, che porta a prescindere dalle *reali* competenze giuridiche necessarie per *tutti* gli operatori, e che potenzialmente inietta nel sistema degli studi un *virus*, destinato a creare un livello, con una formazione epidermica, tendenzialmente giuspositivista (il diritto è solo la norma positiva imparata a memoria) capace solo di un "processetto veloce", e dunque in senso contrario a quanto la riforma ed il più recente magistero paiono indicare. Ragioni per le

⁸¹ "Sotto questo punto di vista, ritorna impellente l'invito di Benedetto XVI nella *Lettera ai seminaristi*, ma valido per tutti i fedeli: 'Imparate anche a comprendere e – oso dire – ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: una società senza diritto sarebbe una società priva di diritti. Il diritto è condizione dell'amore' (18 ottobre 2010). *Nulla est charitas sine iustitia*" (FRANCESCO, *Messaggio in occasione del XVI Congresso Internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* (30-IX-2017): http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170930_codice-diritto-canico.html (consultato il 17-XI-2018).

⁸² Sull'argomento sarebbe di indubbio vantaggio il conoscere la storia moderna del Diritto canonico e del suo insegnamento. Per tutti si rinvia alla monumentale opera di FANTAPPIÈ, C., *Chiesa Romana e modernità giuridica*, II. Milano 2008.

⁸³ L'impressione, emersa anche durante l'incontro con i Decani e Presidi di tutte le Istituzioni di Diritto canonico nel mondo cattolico (Roma 20-21 ottobre 2016), è che gli ultimi interventi di riforma degli studi in Diritto canonico siano preoccupati quasi esclusivamente del livello e ambito processuale. A riprova si veda: NAVARRO, L., *Le Istituzioni di Diritto canonico. Dal decreto "Novo Codice" ad oggi*, in *Educatio Catholica* 2 (2016) 57–67.

⁸⁴ La tendenza registrata in questi ultimi decenni in varie parti del mondo, di rendere accademiche le varie esperienze professionali o comunque di lavoro, non credo abbia contribuito ad elevare il livello e la qualità dei diversi centri accademici e di conseguenza la preparazione e la competenza delle persone ivi formate. Questo vale in modo particolare per l'ambito giuridico dove teoria ed esperienza devono coniugarsi, ma dove la preparazione e la conoscenza a livello intellettuale conserva una sua insostituibile priorità: "theoria sine praxis sicut rota sine axis"; "theoria sine praxi cursus sine axi, praxis sine theoria caecus in via".

quali, si spera che la riforma degli studi di una materia che ha insegnato al mondo occidentale i fondamentali del Diritto, ora non si succidi, con tutto il suo prezioso portato scientifico, rincorrendo una riforma di breve termine, quella del solo *processus brevior*⁸⁵.

In varie parti dell'*Istruzione* si fa cenno a vari corsi/semestri con l'indicazione dei crediti secondo i criteri stabiliti dal *Processo di Bologna*⁸⁶. Ora, non sarebbe stato più opportuno stabilire precisamente i crediti per ciascun tipo di corso, insieme alla sua durata? Come sappiamo il criterio degli ECTS è: 1 anno = 60 ECTS; 1 ECTS = 20 ore di lezione frontali (*max* 24 ore) + 25 ore di studio (*max* 24–28 ore). La precisa determinazione di quanti crediti per ciascun corso e, nel caso lo si riterrà opportuno, delle settimane, eviterebbe che qualche istituzione organizzi “corsi intensivi o concentrati”, che pur realizzando materialmente il numero dei crediti, vanificano nei fatti lo spirito del Decreto *Novo Codice*, che puntava ad una formazione con tempi più lunghi di studio (per es. il II ciclo passato da due a tre anni) proporzionati all'assimilazione e necessari per l'acquisizione della *mens* giuridico-canonica che non è mai sinonimo di conoscenza di meri dati e nozioni. Paradossalmente, invece, dopo il 2002 molte Facoltà di Diritto Canonico hanno avviato programmi concentrati in pochi, ed in alcuni casi, pochissimi giorni settimanali ovvero in corsi intensivi durante l'anno, in particolare nel periodo estivo.

Inoltre, si noti che non è più espressamente richiesta, contrariamente a quanto disponeva *SCh/Ord*, Art. 56, 2°, b), una *speciale dissertazione scritta* al termine del II ciclo⁸⁷. Semplice, dimenticanza e svista o deliberata decisione? Tenendo presente che già il Decreto del 2002 non prevedeva detta speciale dissertazione scritta, sembrerebbe essere una decisione voluta, anche se rimane

⁸⁵ “Siamo consapevoli che la scienza giuridica è un fenomeno specificatamente europeo. Essa non è solo saggezza pratica, né unicamente tecnica. È profondamente coinvolta nell'avventura del razionalismo occidentale. In quanto spirito, discende da nobili genitori. Il padre è il diritto romano, la madre la Chiesa di Roma” SCHMITT, C., *Ex captivitate Salus* (trad. it.), Milano 1987. 71–72.

⁸⁶ A suo tempo ecco quanto trasmesso dalla CEC: “A titolo indicativo di assumere come esempio di riferimento per la definizione di un credito formativo il seguente calcolo: circa 25 ore di impegno dello studente, che comprendono circa 7-8 ore di frequenza, 14-16 ore di lavoro personale, 2-3 ore di impegno nel contesto degli esami.

Ore di lezione	Crediti attuali	Crediti ECTS (circa)
24	2	3
36	3	5
48	4	6
72	6	10”

(*Congregatio de Institutione Catholica*, Lett. Circolare n. 2, Prot. n. 1237/2003, 28-X-2004, Allegato 2: *Indicazioni per l'assunzione da parte delle Facoltà ecclesiastiche del sistema di crediti [European Credits Transfer System] ECTS*, p. 2, in Archivio di Deposito della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università san Tommaso d'Aquino in Roma).

⁸⁷ Cf *VG/Ord.*, Art. 61, 2°, a-e.

ardua la sua comprensione e giustificazione. A mio sommo avviso, in ogni caso, le singole Facoltà dovranno continuare a richiedere, cosa che d'altronde mi risulta sia avvenuta fino ad oggi, la cosiddetta tesina per la Licenza, questo per evitare un domani problemi agli studenti che potrebbero vedersi non riconosciuto il grado accademico dalle autorità civili, proprio per detta mancanza nel curriculum degli studi.

L'ultima annotazione che mi sembra importante porre riguarda il titolo di Dottorato. In ogni caso bisognerebbe avere il coraggio di riservare il Dottorato per l'insegnamento e non richiederlo per altri compiti ed uffici (per es. qual è il senso di richiedere il Dottorato per chi è chiamato alla carriera diplomatica oppure ha scelto di fare l'avvocato?). La non osservanza di questo requisito, come già sopra accennato, ha portato inevitabilmente all'abbassamento scientifico delle tesi di Dottorato e soprattutto si è finito per svuotare di contenuto e valore lo stesso titolo. Perciò, mi sembra importante richiedere il Dottorato solo per coloro che sono chiamati alla ricerca ed all'insegnamento a livello universitario e pensando strutturando il ciclo di Licenza come preparazione a livello di Laurea, che quindi dà una formazione a livello scientifico che abilita a proseguire per il Dottorato, ed allo stesso tempo fornisce le conoscenze necessarie per essere preparati operatori del diritto (giudici, avvocati, periti). Tutte le altre eventuali figure, dovrebbero essere pensate come "ausiliarie" e non sostitutive.

3. Titolo III – La Facoltà di Filosofia (Cost. Ap., Artt. 81-84)

44.

Art. 64. § 1. *La ricerca e l'insegnamento della filosofia in una Facoltà ecclesiastica di Filosofia devono essere radicati "nel patrimonio filosofico perennemente valido che si è sviluppato lungo la storia, tenendo conto particolarmente dell'opera di san Tommaso d'Aquino. Allo stesso tempo, la filosofia insegnata in una Facoltà ecclesiastica dovrà essere aperta ai contributi che le indagini più recenti hanno fornito e continuano ad apportare. Occorrerà sottolineare la dimensione sapienziale e metafisica della filosofia.*

§ 2. Nel primo ciclo, la filosofia deve essere insegnata in modo tale che gli studenti che ricevono il Baccalaureato raggiungano una solida e coerente sintesi dottrinale, imparino ad esaminare ed a giudicare i diversi sistemi filosofici e si abituino ad una personale riflessione filosofica⁸⁸.

§ 3. *Se gli studenti del primo ciclo degli studi teologici frequentano i corsi del primo ciclo della Facoltà di Filosofia, si vigili affinché sia salvaguardata la specificità del contenuto e dello scopo di ciascun percorso formativo. Al termine*

⁸⁸ Ripete sostanzialmente l'Art. 59, § 1 di Sch/Ord.

di questo tipo di formazione filosofica non viene rilasciato un titolo accademico in filosofia (cfr VG, art. 74 a), ma gli studenti possono richiedere un certificato che attesti i corsi frequentati e i crediti ottenuti.

§ 4. La formazione ottenuta nel primo ciclo potrà essere perfezionata nel ciclo successivo di iniziata specializzazione mediante la maggiore concentrazione su una parte della filosofia e un maggiore impegno dello studente nella riflessione filosofica⁸⁹.

§ 5. È opportuno fare una chiara distinzione fra gli studi delle Facoltà ecclesiastiche di Filosofia e il percorso filosofico che fa parte integrante degli studi in una Facoltà di Teologia o in un Seminario Maggiore. In una istituzione ove si trovino contemporaneamente sia una Facoltà ecclesiastica di Filosofia che una Facoltà di Teologia, quando i corsi di filosofia che fanno parte del primo ciclo quinquennale di teologia sono compiuti presso la Facoltà di Filosofia, l'autorità che decide il programma è il decano della Facoltà di Teologia, rispettando la legge vigente e valorizzando la collaborazione stretta con la Facoltà di Filosofia.

45.

Art. 65. *Nell'insegnamento della filosofia si devono osservare le norme che la riguardano, e che sono contenute nei documenti del Concilio Vaticano II, nonché nei più recenti documenti della Santa Sede in quanto si riferiscono anche agli studi accademici.*

46.

Art. 66. Le discipline insegnate nei vari cicli sono:

1° Nel primo ciclo:

a) *Le materie obbligatorie fondamentali:*

– *Una introduzione generale che mirerà in particolare a mostrare la dimensione sapienziale della filosofia.*

– *Le discipline filosofiche principali: 1) metafisica (intesa come filosofia dell'essere e teologia naturale), 2) filosofia della natura, 3) filosofia dell'uomo, 4) filosofia morale e politica, 5) logica e filosofia della conoscenza. Data l'importanza particolare della metafisica, a questa disciplina dovrà corrispondere un adeguato numero di crediti.*

– *La storia della filosofia: antica, medievale, moderna e contemporanea. L'esame attento delle correnti che hanno avuto maggiore influenza sarà accompagnato, quando possibile, dalla lettura di testi degli autori più significativi. Si aggiungerà, in funzione dei bisogni, uno studio di filosofie locali.*

Le materie obbligatorie fondamentali devono costituire almeno il 60% e non superare il 70% del numero dei crediti del primo ciclo.

⁸⁹ Ripete sostanzialmente l'Art. 59, § 2 di Sch/Ord.

b) *Le materie obbligatorie complementari:*

– *Lo studio delle relazioni tra ragione e fede cristiana, ovvero tra filosofia e teologia, da un punto di vista sistematico e storico, attento a salvaguardare tanto l'autonomia dei campi quanto il loro legame.*

– *Il latino, in modo tale da poter comprendere le opere filosofiche (specialmente di autori cristiani) redatte in tale lingua. Una simile conoscenza del latino si deve verificare nell'arco dei primi due anni.*

– *Una lingua moderna diversa dalla propria lingua madre, la cui conoscenza si deve verificare prima della fine del terzo anno.*

– *Una introduzione alla metodologia dello studio e del lavoro scientifico che avvii pure all'uso degli strumenti della ricerca e alla pratica del discorso argomentativo.*

c) *Le materie complementari opzionali:*

– *Elementi di letteratura e delle arti;*

– *Elementi di qualche scienza umana o di qualche scienza naturale (per esempio, psicologia, sociologia, storia, biologia, fisica). Si vigili, in modo particolare, affinché si stabilisca una connessione tra le scienze e la filosofia.*

– *Qualche altra disciplina filosofica opzionale: per esempio, filosofia delle scienze, filosofia della cultura, filosofia dell'arte, filosofia della tecnica, filosofia del linguaggio, filosofia del diritto, filosofia della religione.*

2° Nel secondo ciclo:

– *Alcune discipline speciali, che saranno distribuite opportunamente nelle varie sezioni secondo le diverse specializzazioni, con le proprie esercitazioni e seminari, compresa una speciale tesina scritta.*

– *L'apprendimento o l'approfondimento del greco antico o di una seconda lingua moderna, oltre a quella richiesta nel primo ciclo o l'approfondimento di quest'ultima.*

3° Nel terzo ciclo:

L'ordinamento degli studi della Facoltà determinerà se e quali discipline speciali debbano essere studiate, con le loro esercitazioni e seminari. Sarà necessario l'apprendimento di una ulteriore lingua o l'approfondimento di una delle lingue già studiate in precedenza.

47.

Soppresso *SCh/Ord.*, Art. 61:

“Praeter examina vel aequipollentia experimenta de singulis disciplinis, in fine primi et secundi cycli habeantur vel examen comprehensivum vel aequipollens experimentum, quo studens comprobet se scientificam plenamque formationem acquisivisse, respectivo cyclo intentam”.

48.

Art. 68. In generale, affinché uno studente possa essere ammesso al secondo ciclo in filosofia, è necessario che abbia conseguito il Baccalaureato ecclesiastico in filosofia.

Se uno studente ha fatto studi filosofici in una Facoltà non ecclesiastica di Filosofia presso una Università cattolica o in un altro Istituto di Studi superiori, può essere ammesso al secondo ciclo soltanto dopo aver dimostrato, con un appropriato esame, che la sua preparazione è conciliabile con quella proposta in una Facoltà ecclesiastica di Filosofia e aver colmato eventuali lacune in rapporto agli anni e al piano di studi previsto per il primo ciclo in base alle presenti Ordinationes. La scelta dei corsi dovrà favorire una sintesi delle materie insegnate (cfr. VG, art. 82, a). Al termine di questi studi integrativi, lo studente sarà ammesso al secondo ciclo, senza ricevere il Baccalaureato ecclesiastico in filosofia.

49.

Art. 69. § 1. Tenuto conto della riforma del primo ciclo di tre anni degli studi ecclesiastici di filosofia, che si conclude col Baccalaureato in filosofia, l'affiliazione filosofica deve essere in conformità con ciò che è stato decretato per il primo ciclo, quanto al numero di anni e al programma di studi (cfr. Ord., art. 66, 1°); il numero dei docenti stabili in un istituto filosofico affiliato deve essere di almeno cinque con le qualifiche richieste (cfr. Ord., art. 67).

§ 2. Tenuto conto della riforma del secondo ciclo di due anni degli studi ecclesiastici di filosofia che si conclude con la Licenza in filosofia, l'aggregazione filosofica deve essere in conformità con ciò che è stato decretato per il primo e per il secondo ciclo, quanto al numero di anni e al programma di studi (cfr. VG, art. 74 a e b Ord., art. 66); il numero dei docenti stabili in un istituto filosofico aggregato deve essere di almeno sei con le qualifiche richieste (cfr. Ord., art. 67).

§ 3. Tenuto conto della riforma del percorso di filosofia incluso nel primo ciclo filosofico-teologico che si conclude con il Baccalaureato in teologia, la formazione filosofica di un Istituto affiliato in teologia deve essere in conformità con ciò che è stato decretato quanto al programma degli studi (cfr. Ord., art. 55, 1°); il numero dei docenti stabili di filosofia deve essere di almeno due.

4. Titolo IV – Altre Facoltà (Cost. Ap., Artt. 85–87)

50.

Art. 70. Per ottenere gli scopi esposti nell'Art. 85 della Costituzione, sono già erette ed abilitate a conferire i gradi accademici per autorità della Santa Sede, le seguenti Facoltà, o Istituti ad instar Facultatis: (...).

Nell'elenco che segue, rispetto a *SCh/Ord.*, Art. 85, abbiamo come novità: Bioetica, Comunicazione Sociale, Spiritualità e Studi su Matrimonio e Famiglia. Invece, sono omesse: Pedagogia e Studi Medievali.

Le presenti *Ordinationes* hanno, come in *SCh/Ord.*, due Appendici. La prima è all'Art. 7 di *VG/Ord.* e contiene le norme da seguire per la redazione degli Statuti di un'Università o di una Facoltà ecclesiastica. Questa però registra due novità. La prima è che ora abbiamo la distinzione tra 1) norme per gli Statuti; 2) norme per l'ordinamento degli studi; la seconda è che in questa ultima abbiamo l'aggiunta dell'insegnamento a distanza. Invece, la seconda Appendice, all'Art. 70 di *SCh/Ord.*, riporta, aggiornati al 2017, i settori degli studi ecclesiastici, rinviando al sito www.educatio.va per le specializzazioni e l'identificazione dei differenti centri accademici.

CONCLUSIONE

Dopo aver visto le trentotto novità/cambiamenti in *VG* e le cinquanta in *VG/Ord.*, non c'è dubbio alcuno circa la continuità con *SCh* e *SCh/Ord.* Infatti, molte di queste consistono in semplici e mere precisazioni, frutto dell'esperienza di questi anni, ma alla fine si tratta di interventi marginali. I veri e propri cambiamenti sostanziali sono gli interventi di riforma operati negli anni passati per le Facoltà di Diritto Canonico e di Filosofia, come anche per la presentazione della relazione, ora quinquennale, e dell'aggiornamento annuale della Banca Dati. Detti interventi con l'attuale normativa hanno solamente trovato piena e sistematica integrazione, ma il cammino da fare, a mio sommesso avviso, è ancora lungo e dovrà focalizzarsi in modo particolare sull'ordinamento degli studi della Facoltà di Teologia, che per motivi evidenti rimane la Facoltà principale tra le Facoltà ecclesiastiche, quasi l'ologato primo, e che solo indirettamente è stata toccata dall'attuale Costituzione. Di fatto, a ben vedere, la più originale tra le novità di *VG* è proprio quella che riguarda la scelta della metodologia di riforma adottata: riforme di singole Facoltà o di ambiti propri degli studi ecclesiastici e loro successiva recezione in una Costituzione Apostolica. Esattamente l'opposto di quello che avvenne in occasione delle riforme attuate dalla *DSD* e da *SCh*, che procedettero alla disciplina degli studi accademici ecclesiastici e alla successiva riforma delle Università e Facoltà ecclesiastiche in modo unitario e partendo come modello dalla Facoltà di Teologia.

Inoltre, come ho avuto occasione di notare nella presente commento, rimangono aperte e da risolvere alcune questioni delicate che se non correttamente disciplinate, non favoriranno gli studi nei centri accademici ecclesiastici o saranno occasione di conflitti o d'ingiustizie. Mi riferisco ad una più precisa organizzazione e determinazione a livello di programmi e crediti per le singole ma-

terie nei vari ordinamenti degli studi (come per esempio il caso della Facoltà di Diritto Canonico), come anche della necessità di chiarire i doveri-diritti di un docente religioso o sacerdote nei confronti di un eventuale Gran Cancelliere che è anche suo superiore religioso o ecclesiastico.

In ogni caso, nella fase di applicazione della presente riforma, che ora si apre, un ruolo determinante è chiamato a svolgerlo la Congregazione per l'Educazione Cattolica, e questo, tra le altre, per due ragioni essenziali. La prima è per l'autorità che ha di approvare gli Statuti delle Università e Facoltà che dovranno adeguarsi alle nuove disposizioni. Ben ventisette volte *VG* rinvia agli Statuti, e diciotto volte *VG/Ord.*, affinché in essi vengano determinati in modo preciso compiti, requisiti e procedure previsti dalla Costituzione riguardo alle autorità personali e collegiali, ai vari membri della comunità accademica, agli ufficiali e agli studenti. Detta approvazione sarà l'opportunità per salvaguardare l'identità e la giusta e dovuta autonomia dei centri accademici ecclesiastici, e allo stesso tempo l'occasione per una maggiore omogeneità, pur nel rispetto delle differenze e peculiarità – che sono sempre una ricchezza – tra i vari centri. A mio sommo avviso, oggi è soprattutto la dovuta e giusta autonomia dei centri accademici che deve essere salvaguardata, in quanto essa rimane, come si evidenzia leggendo la storia delle Università, il presupposto indispensabile per la realizzazione del loro fine principale e specifico: la ricerca e la trasmissione della verità. Per questa ragione si dovrebbe tutelare il diritto della scelta diretta di ogni Università e Facoltà, tramite elezione del Rettore, dei Decani/Presidi. Ugualmente dovrebbe essere garantito il ruolo del Senato Accademico e del Consiglio di Facoltà quali autorità collegiali *prime* ed *ultime* nel rispettivo ambito, nel rispetto di una coerente e giusta applicazione di quel principio di sussidiarietà che è necessario per l'adeguato e produttivo funzionamento di ogni società e di ogni istituzione al suo interno. L'autonomia accademica non può e non deve essere intaccata, o addirittura svuotata, da autorità e collegi esterni e tanto meno, per esempio, da eventuali ufficiali e consigli economici/di amministrazione che non sempre hanno chiara l'identità accademica che mai può essere piegata e subordinata nello svolgimento della sua missione a logiche di potere, come anche a quelle economiche o finanziarie⁹⁰.

La seconda ragione riguarda il compito di verifica e controllo della realizzazione di quanto ora richiesto e del dovere di intervenire in modo calibrato e per tempo, nel caso di omissioni o inadempienze. Il fatto che d'ora in poi qualsiasi dispensa dagli Statuti è riservata al Dicastero eviterà eventuali abusi, come, purtroppo si è verificato nel passato in qualche centro accademico. Stabilire tempi e criteri certi di verifica mi sembrano i mezzi più efficaci e realistici per

⁹⁰ Altrimenti ci troveremo di fronte a mere, quanto vuote, dichiarazioni riguardo il principio di sussidiarietà (*ubi minor sufficit, maior cessat*): cf ZANI, A. V., *Le principe de subsidiarité dans le domaine de l'éducation*, in *Educatio Catholica* 2 (2016) 117–128.

la realizzazione di ogni tipo di riforma, che altrimenti rimarrà l'ennesimo inattuato documento. Tutte queste incombenze e responsabilità affidate alla Congregazione per l'Educazione Cattolica, richiedono un urgente incremento del numero degli ufficiali assegnati all'ufficio Università, ma ancora di più esigono una loro adeguata preparazione ed esperienza in ambito accademico, che non può essere limitata all'aver semplicemente conseguito una Licenza o un Dottorato.

Alla luce della conferma e dell'accentuazione, da parte di VG, dell'intimo legame tra studio delle scienze sacre ed evangelizzazione, i centri accademici ecclesiastici devono dare il loro prezioso e insostituibile contributo, per proporre la buona notizia all'uomo dei nostri giorni. Tenendo presente, però, "(...) che, se si desidera parlare efficacemente all'uomo, e non all'effimero involucro che lo racchiude, bisogna parlare all'uomo in quanto uomo; e dunque, se si vuol raggiungere l'uomo di oggi, ci si deve indirizzare all'uomo di sempre. I discorsi fatti programmaticamente agli 'uomini del nostro tempo', proprio in quanto sono 'del nostro tempo', non oltrepassano la buccia e non toccano la sostanza vera dell'uomo"⁹¹. Detto appello all'oggettività della natura umana, alla verità e a seguire l'ordine della ragione illuminata dalla fede è sempre stato una costante dell'annuncio della novità evangelica nella cultura di ogni tempo, nelle diverse regioni geografiche (si pensi, per esempio, alla *Lettera a Diogneto*). Questo costituisce l'impegno specifico delle Università e Facoltà ecclesiastiche per il terzo millennio, che riusciranno a realizzare tale compito solo se, motivate a livello di fede, diventeranno centri di eccellenza scientifica per quanto riguarda la ricerca e la trasmissione della Verità. Perciò, alla fine, l'impegno dovrà sempre concentrarsi con equilibrata attenzione sulla formazione della persona, non dimenticando mai che le norme e le riforme non le attuano i pur anche bellissimi testi e progetti scritti, ma solo ed esclusivamente le persone che ci credono e sono motivate.

⁹¹ BIFFI, G., *La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale*, Milano 1984. 20. Ed in una sua omelia, il Card. Biffi evidenziava con lucidità: "In questi decenni abbiamo visto – nel breve spazio della vita di un uomo – tramontare o trasformarsi radicalmente istituzioni, situazioni, convenzioni sociali, che parevano eterne. Abbiamo conosciuto personaggi che sono stati esaltati come fossero dèi e si sono presentati come artefici di giustizia e benefattori dell'umanità, e che nel giro di pochi anni sono stati gettati nel disprezzo. Abbiamo fatto esperienza di ideologie e sistemi sociali che volevano presentarsi come la soluzione di tutti i problemi e il rimedio di tutti i mali, ma che poi hanno rilevato la loro natura menzognera e sono irrimediabilmente decaduti, o stanno irrimediabilmente decadendo. (...) Soltanto le sue [di Cristo] promesse fondano in ogni epoca le sole speranze che non deludono [cf Gv, 6, 68]." BIFFI, G., *Stilli come rugiada il mio dire* (Omellerie per le Domeniche del Tempo Ordinario, Anno B), Bologna 2015. 191–192.

Michael NOBEL

**CANON LAW – HISTORY AND NOTION
– AND THE CONCEPT OF SYNODALITY (I)***

INTRODUCTION; I. THE NOTION OF CANON LAW, 1. *The Meaning of “Law”*, 2. *Theology and Canon Law – A Theory of Örsy*, a. The Place and Role of Law in the Church, b. The Relationship between Theology and Canon Law, 3. *The History and Sources of Canon Law – A Theory of Ferme*, a. The Legislator, b. The Extension of the Norm, c. The Historical Genuineness of Canonical Collections, d. The Method of the Canonical Collections, e. The Juridical Authority of the Canonical Collections, f. The Periods of the History of Canonical Sources, 4. *The Development of the Codes of Canon Law*; II. THE CURRENT LAW, 1. *Two Codes for the Catholic Church – the Corpus Iuris Canonici – A Theory of Abbas*, 2. *Further Norms Besides Universal Law*, a. The Particular Law, b. The Canonization of Civil Law, c. The Liturgical Law, d. The Agreements and Concordates, e. The Specific Acquired Rights and Privileges, f. The Customs

INTRODUCTION

Oftentimes questions arise on what is canon law and what is its value. Ignorance or a mistaken judgment left the science of canon law sometimes in the dark although it is part of the curriculum for theological studies in the first cycle or can be studied separately in the context of the licentiate or doctoral program. This study intends to give insides on the historical and current aspects of the science of canon law as well as a notion on the concept of synodality.

I. THE NOTION OF CANON LAW

From its very beginning, when people decided to live together, they created rules and regulations. Basic norms were established to direct the lives of everyone. These rules were set by competent authorities, whether individually or with the consent or council of others, “to protect the liberty of the individual and to guarantee the peace and the peculiarity of the community of people.”¹

* The following study is a presentation that the author gave at a conference to the diocesan clergy of the Diocese of Memphis, Tennessee (March 13th 2018).

¹ DEMEL, S., *Nicht ohne Kirchenrecht in den Religionsunterricht*, in ALTHAUS, R. – LÜDICKE, K. – PULTE, M., *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. Rein-*

Developing societies established their norms and laws, which everyone had to follow.² According to Brian E. Ferme the same principle was applied within the context of the Church.³ Hess comes to a similar conclusion when he states:⁴

Furthermore, the legalization of Christianity introduced a number of factors which stimulated collective action. Prominent among these were the promotion of Christianity and the manipulation of the Church by the imperial government, the changed circumstances of Christian life in secular society, the newly acquired social mobility of bishops and other clergy, the rapid increase in membership of the churches, and the changing tasks and relationships of ministerial offices. These brought a host of problems that demanded common solutions.

These solutions that Hess identified were one of the main reasons for the development of laws in the Church. Nevertheless, canon law needs to be distinguished from other legal concepts. Connell states: “[T]he law of the Code ought to be distinguished from human and secular law by its spirit of charity, temperance, humaneness, and moderation; indeed, justice and equity are to be protected by the Code.”⁵ McKenna concludes that “[e]ven in the early days of the Church, it became quite apparent that rules (or norms) would be needed to provide some sense of ‘belonging’ to the group that sought to follow the teachings of Jesus Christ.”⁶ Örsy defines canon law as⁷

a set of norms created by reason enlightened through faith, it intends to bring order into the life of the ecclesial community, it is articulated and promulgated by those who are entrusted with the community’s care, and its purpose is to serve the common good. Thus, canon law imposes obligations; that is, it establishes legal bonds from which rights and duties flow.

hardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres (Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici, Beiheft 50), Essen, 2007. 105 (English translation provided by the author of this article).

² Among those societies was the Roman society; Roman law had a significant influence in and for the development of canon law. See GAUTHIER, A., *Introduction to Roman Law. For Students in Canon Law*, Faculty of Canon Law, Saint Thomas University, Rome 1994. 3–13 and 32–35.

³ FERME, B. E., *Introduction to the History of the Sources of Canon Law. The Ancient Law up to the Decretum of Gratian*, Montreal 2007. 30.

⁴ HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002. 38.

⁵ CONNELL, J. E., *Invalidating and Incapacitating Laws in the Code of Canon Law*, Ottawa 1994. 195.

⁶ MCKENNA, K. E., *A Concise Guide to Canon Law. A Practical Handbook for Pastoral Ministers*, Notre Dame, Indiana 2000. 15.

⁷ ÖRSY, L. M., *Theology and Canon Law*, in BEAL, J. P. – CORIDEN, J. A. – GREEN, T. J. (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, N.Y.–Mahawah, N.J. 2000. 6–7.

Before outlining the meaning of the term “law” a brief outlook seems necessary to explain as to why the law in the Church is called “canon law”. With reference to the first centuries of the Church, Ferme offers a short but precise explanation: Councils were held as early as in the fourth century. Their goal was the “cooperation of the ecclesiastical hierarchy in the preservation of the tradition, and in doctrinal and disciplinary evolution”. He continues that councils were

assemblies of bishops (or other persons) gathered to deliberate and to legislate on ecclesiastical issues (...) Councils could be ordinary, that is, held in established times of the year or according to a greater interval of time, or extraordinary, that is, convened for some urgent and special necessity. The decisions and provisions are reported in the so-called canons.⁸

On the origin of the term of “canon law” one needs to refer to historical sources itself: In the 1 Letter of Pope Saint Clement to the Corinthians (ca 97), in no. 40.1, the term κανόνα is employed to mean the rules of service in liturgical assemblies; the Council of Nicaea (325), in c. 6 on the authority of a metropolitan bishop refers to κανόνα ἐκκλησιαστικόν suggesting the existence of ecclesiastical norms called canons;⁹ in c. 13 the same Council refers to παλαιός καὶ κανονικός νόμος – ancient canonical laws,¹⁰ thus predating the Council considerably if they call it ancient. Hence, the early councils were already referring to “canons”. Most authors do not refer to the true origins of the term “canon” but refer to the early councils of the fourth century that already referred to “ancient canonical laws”. According to popular commentaries, the name “canon law” was derived from these decisions and provisions decided by the councils as early as the fourth century.¹¹ Most of the norms were based on individual cases and situations,¹² rather than a complex code with general norms applicable to

⁸ FERME, B. E., *Introduction*, 52–53.

⁹ Council of Nicaea, Greek, Latin and German translation in: WOHLMUTH, J. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1. Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)*, Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von G. Sunnus und J. Uphus, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002.³ 9.

¹⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹ McKenna states: “Like any legal system, canon law is a logical, generally coherent, and rational body of rules. The word ‘canon’ is derived from the Greek, *kanon*, referring to a rule or measure. A majority of the canons (or rules of law) are called ‘ecclesiastical,’ or ‘church’ laws, since they originate from the church through its leadership and not directly from God (‘divine law’).” MCKENNA, K. E. *A Concise Guide to Canon Law*, 21.

¹² Ferme sums up that during the course of the first millennium “a development in the critical reflection on the canonical texts and the discovery of the importance of a canonical science in order to face the various problems considered by canonists [can be seen]. In fact, the activity

individual situations. Ferme concludes that the particular legal collections of the first centuries offered a compilation of norms taken from the councils, synods, and the decretals.¹³

Hess also determines that the term “canon law” derived from the early councils and their decisions to settle questions such as doctrinal issues, judicial proceedings, questions regarding the creed, and so forth. The decisions also involved the Church’s organizational structure and its discipline.¹⁴

Therefore, “canons” can be understood as a “response to needs for regional norms in a variety of circumstances”¹⁵ and “were frequently repetitive in content in relation to canons of other councils concerned with same problems, and were occasionally inspired by knowledge of a similar enactment elsewhere.”¹⁶ Most of the councils in the early ages were rather regional councils. The first council composed only of bishops, that enacted canonical legislation for the Church, was the council of Elvira at the beginning of the fourth century. “The eighty-seven canons produced are of great interest in revealing both the disciplinary issues and the organizational problems which faced the Church in the critical period of the early fourth century.”¹⁷

Following the interpretation of some authors one can conclude that from these decisions made at the early councils, called “canons” originates the terminology “canon law” for the law of the Church. It may be more precise and correct to state that the conciliar terminology accepted a term that already existed, referring already to “ancient canons”, and hence, it was not the early councils in the fourth century establishing “canons”, but referring to already existing ones.

1. *The Meaning of “Law”*

Before the history of canon law is outlined, a proper understanding of the term “law” is necessary. There is no proper English equivalent to the Latin term *ius*, which oftentimes is translated as law (*lex*). Huels explains the interconnectivity of *ius* and *lex* as follows:

of compiling texts in this millennium reveals an approach to the problems which will give rise to the canonical science: the authors of the universal collections of the Carolingian and the Gregorian reforms recognized the need for some rules of *concord* or reconciliation.” FERME, B. E., *Introduction*, 267–268.

¹³ See *Ibid.*, 54.

¹⁴ See HESS, H., *The Early Development of Canon Law*, 38.

¹⁵ *Ibid.*, 39.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ HESS, H., *The Early Development of Canon Law*, 40.

Leges are but one kind of *ius*, those that are issued on the authority of a legislator (...) The word “law” in the sense of *lex*, is used in the canonical system as a category for various kinds of norms that have legislative force, the highest juridical force in canonical system. Ecclesiastical laws are never titled “laws” as such but are called laws in general sense. “Law” is the genus; “canon,” “rubric,” “norm,” “precept,” etc., are the various species. And “law” itself is a species of the genus “ius”.¹⁸

Scholars throughout the history of the Church attempted to offer an appropriate definition of the term “law” according to their own theories of law.¹⁹ Neither the Code of Canon Law nor the Code of Canons for the Eastern Churches offers a definition on “law”. Nevertheless, from the norms contained in them, one can define “law” as a promulgated common, just and stable precept that is ordered to the common good. Anyanwu comments:

The common good in St. Thomas’ definition must be interpreted from an ecclesial point of view, that is, canon law must be directed *in bonum communionis* rather than *in bonum commune*. The definition of canon law then must not exclusively be based on the social aspect of the Church; the essential internal elements of nature of the Church, the *fides* and *communion*, must be reflected in a true definition of canon law.²⁰

2. Theology and Canon Law—A Theory of Örsy

Throughout history a challenge existed to translate theological statements into legislative texts. In recent history this became evident after the conclusion of the Second Vatican Council and the beginning of the revision process of the Code of Canon Law. Örsy comments that “theologians and canon lawyers looked for a paradigm that could serve as a guide for the transition from doctrinal insights to juridical norms.”²¹

a. The Place and Role of Law in the Church

Lumen Gentium, art. 8 teaches that the Church of Christ subsists in the Catholic Church which is governed by the Roman Pontiff and the bishops in communion

¹⁸ HUELS, J., *A Theory on Juridical Documents Based on Canon 29-34*, in *Studia canonica* 32 (1998) 347.

¹⁹ For a brief overview on selected schools of thought see ANYANWU, C. C., *The Relationship Between Universal Law and Particular Law: An Analysis of the Particular Complementary Norms of the Catholic Bishop’s Conference of Nigeria (CBCN)*, Ottawa 2007. 57.

²⁰ ANYANWU, C. C., *The Relationship Between Universal Law and Particular Law*, 58.

²¹ ÖRSY, L. M., *Theology and Canon Law*, 1.

with him. This Church of Christ is a community of Christian faithful and “a divine mystery (cf. Eph 5:32), the work of the Spirit.”²² As such, the Church (*ecclesia*, which means “gathering”) from its beginnings was subject to internal and natural laws that are necessary for and within the Church so that she can fulfill her salvific mission. As such, the Church is seeking for perfection throughout history – *ecclesia semper reformanda*; “it has an absolute need to reach out for authentic values. (Values are good things that can perfect the community, support its life, and sustain its development).”²³ Because it is an integral part of the Church, canon law itself requires evolution, development and reform – *ius canonicum semper revidendum* – to guide Christian faithful with two different kind of norms: “Some norms are born from a human need for order and ordered operations; some norms are demanded and generated by divine revelations.”²⁴ These two different natures of the law, being truly human and its affinity with the divine, are essential for the purpose of canon law: the salvation of souls and the common good of the Church itself. Coriden defines canon law as a ministry when he states:²⁵

It is a ministry circumscribed by the theology of communion and the concrete realities of congregations of Christ’s faithful. It is a ministry devoted to the maintenance of Christian freedom and good order within and among particular and local Catholic churches. Canonical ministry assists in the governance of the church in the present time, but it also looks forward into the future, searching for the Spirit’s guidance.

As stated above, the Church is a community of Christian faithful, anchored in society, which makes it subject to changes and reforms. Consequently, the law of the Church will change as well if necessary; a recent example of it are the changes by the *motu proprio Mitis et misericors Iesus*²⁶ and *Mitis Iudex Dominus Iesus*²⁷ on the reformed law pertaining to cases to obtain a declaration of nullity of marriage.

Örsy presents four different theories from different schools of thought that try to identify the relationship between Church and canon law and concludes that a theory of Rudolf Sohm fails “to perceive the true nature of the Church or the true nature of law; they are radically deficient,”²⁸ the theory of the Italian

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 2.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform: Urgent Issues for Action*, in *Canon Law Between Interpretation and Imagination. Monsignor W. Onclin Chair 2001*, Leuven 2001. 7.

²⁶ FRANCISCUS, Litt. Ap. *Mitis et misericors Iesus* (15 aug. 2015): AAS 107 (2015) 946–957.

²⁷ FRANCISCUS, Litt. Ap. *Mitis Iudex Dominus Iesus* (15 aug. 2015): AAS 107 (2015) 958–970.

²⁸ ÖRSY, L. M., *Theology and Canon Law*, 3.

and Navarra School that fails “to do justice to the distinctive and intrinsically religious character of canon law,”²⁹ the theory of Klaus Mörsdorf and Eugenio Corecco that “virtually identify canon law with theology,”³⁰ and a tentative theory of Peter Huizing “with a sound starting point but as yet incomplete.”³¹ Foundation of this fourth theory, which is still developed and discussed, refers to a Church that is rooted in the Eucharist itself. Örsy agrees that canon law is to be interpreted as part of the “sacramental structure of the Church” and “all rights and duties, all rules and regulations originate in, and remain connected with, this sacred sacrament. An ecclesiastical legislator can be no one more than a trustee of the risen Christ.”³² Therefore, on the place and role of canon law in the Church Örsy concludes: “The *place* of law is in the Church of Christ where the drama of our redemption is enacted; the *role* of law is to assist the people in the reception of God’s saving mystery.”³³

b. The Relationship between Theology and Canon Law

Canon Law became the first science emancipating itself from the theology. It was long time disputed on whether canon law is a theological or (civil) legal discipline. According to Aymans, discussions arose amongst authors on the notion of canon law as a science with its own methodology. He states that “[i]t appears to be possible in the context of the science of canon law to be successful even if theoretical prerequisites are either uncertain or only inadequately explained.”³⁴

The science of canon law was developed after the works of Gratian became public and accessible.³⁵ From that time period on, canon law had an internal

²⁹ *Ibid.*, 4.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 5.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 1.

³⁴ “Angesichts dessen muß es erstaunen, wieviel Uneinigkeit noch heute unter den Autoren herrscht, wenn es um die Grundfragen des eigenen Selbstverständnisses geht: Welchen Charakter hat die Kanonistik und mit welcher Methode arbeitet sie? Allem Anschein nach ist es möglich, auf dem Gebiet der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht auch dann erfolgreich zu arbeiten, wenn die theoretischen Vorfragen entweder ungeklärt oder nur unzureichend erklärt sind.” In AYMANS, W., *Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik*, in AYMANS, W. – EGLER, A. – LISTL, J. (ed.), *Fides Et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1991. 59 (English translation provided by the author of this study).

³⁵ Haering states: “Es besteht gegenwärtig unter den Fachleuten allgemeiner Konsens, das Erscheinen der ‘*Concordia discordantium canonum*’ des Magisters *Gratian von Bologna* (‘*Decretum Gratiani*’, um 1140/42) als eine Epochenwende in der kirchlichen Rechtsgeschichte einzustufen. Dieses Werk wird als Geburtsstunde der Kanonistik als einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin angesehen.” HAERING, S., *Kirchliche Rechtsgeschichte*, in HAERING, S. – REES, W. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage*, Regensburg 2015. 5.

connection with theology due to the doctrine of faith, but nevertheless, in other aspects it was different than the science of theology. Canon law required its own methodology that needed to combine internal aspects as found in theology, but also external aspects as found in any legal science.³⁶

Referring to a theory of Mörsdorf, Aymans argues that the ecclesiastical order of the *communio* of the Church has its principles founded on the will of Jesus Christ, and that the science of canon law just like the science of dogmatic has these principles founded in the revelation.³⁷ The *ius divinum positivum* as found in the revelation becomes the fundamental foundation for the science of canon law, which, in turn, has its effect on the *ius mere ecclesiasticum* of the Church.³⁸ Therefore, he concludes that³⁹

the law is always an expression of the internal nature of a normative order that exists in a specific community. In the Church this concept derives from the faith and is with regard to its normative center, the *ius divinum*, to be understood as “faith consciousness.” Therefore, one can deduce the nature of the science of canon law from the nature of the Church itself; and this concept is by its very nature a theological concept.

Consequently, according to Aymans, the science of canon law as well as its methodology cannot be correctly understood independent from the theology itself, but it is incorrect to say that canon law is simply a part of theology.⁴⁰

³⁶ “Das Kirchenrecht ist nicht wie z.B. das weltliche Recht Produkt elementarer sozial-politisch-wirtschaftlicher Bedürfnisse des menschlichen Lebens, welches sich uns vor und über jeder theoretischen Selbstrechtfertigung “*nolens volens*” aufdrängt, sondern eine Wirklichkeit, welche in ihrer Substanz eine religiöse Wirklichkeit ist und deshalb als solche sich wesentlich aus der und in der freiheitlich-sittlichen Mitte der menschlichen Person konstituiert.” ROUCO VARELA, A. M., *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechts? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes*, in AYMANS, W. – GEROSA, L. – MÜLLER, L. (Hrsg.), *Antonio María Rouco Varela. Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000. 107.

³⁷ See CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 7: “‘*Communio ecclesiology*’ has now emerged as a superior and unified theological vision which now dominates Catholic thinking about Canon Law. This theological development raised significant questions about Canon Law.”

³⁸ See AYMANS, W., *Methode der Kanonistik*, 63.

³⁹ AYMANS, W., *Methode der Kanonistik*, 65: “Das Recht ist stets Ausdruck des Bewußtseins einer normativen Bindung, das in einer bestimmten Gemeinschaft herrscht. In der Kirche erwächst dieses Bewußtsein aus dem Glauben, ist im Hinblick auf den normativen Kerngehalt (“*ius divinum*”) Glaubensbewußtsein. Deshalb kann das Wesen des kanonischen Rechts nur vom Standpunkt der katholischen Kirche selbst erschlossen werden. Dieser Standpunkt ist seiner Natur nach ein theologischer.” English translation by the author of this study.

⁴⁰ See ROUCO VARELA, A. M., *Allgemeine Rechtslehre*, 108–111.

“Canon law itself is a theological discipline based on the conditions of its theological findings combined with its [own] specific legal method.”⁴¹

For a proper understanding of Aymans’ theory one can refer to the Second Vatican Council and the *aggiornamento* implemented by it.⁴² Due to its theological restructuring of different aspects of the Church, the law was changed as well as found in the Code of Canon Law and the Code of Canons for the Eastern Churches.⁴³ For example the Church,⁴⁴ a particular Church or a parish is no more understood simply as a territorial institution but rather primarily a community of Christian faithful⁴⁵ which can also be found in the norms of the Codes.⁴⁶ A new theological understanding of bishops had the effect that they are no more simply considered vicars of the Pope, but vicars of Christ and, hence, do have ordinary, proper and immediate power in their particular Churches.⁴⁷ The theological implications of the new understanding of the orders, abrogation of first tonsure and minor orders, and the (permanent) diaconate,⁴⁸ priesthood⁴⁹ and episcopate which was later on codified in the laws of the Church.

Örsy disagrees with the theory of Mörsdorf that sees canon law almost as a theological discipline and fails to recognize the juridical nature of canon law. For Örsy, the Church, a community of the Christian faithful rooted in the sacrament of the Eucharist, “*generates* theology and canon law; the Church *receives* them.”⁵⁰ The community as well as every individual strives for knowledge and understanding and the Church’s intent to acquire this knowledge “involves principally around God and his saving deeds but it does not end there; the

⁴¹ AYMANS, W., *Methode der Kanonistik*, 74: “Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet.” English translation by the author of this study.

⁴² See ROUCO VARELA, A. M., *Die ontologische und epistemologische Stellung des kanonischen Rechts. Bemerkungen zu einer Theologie des kanonischen Rechts*, in AYMANS, W. – GEROSA, L. – MÜLLER, L. (Hrsg.), *Antonio María Rouco Varela*, 151-157. On the four ontological dimensions of canon law see GRAULICH, M., *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2006. 91–108.

⁴³ See ROUCO VARELA, A. M., *Das kanonische Recht im Dienst der kirchlichen Communio*, in AYMANS, W. – GEROSA, L. – MÜLLER, L. (Hrsg.), *Antonio María Rouco Varela*, 294–297.

⁴⁴ On the new, ecumenical understanding of “The Church” according to the Second Vatican Council, see RIEDEL-SPANGENBERGER, I., *Der ökumenische Auftrag der Kirche und der Codex Iuris Canonici von 1983*, in HALLERMANN, H. (Hrsg.), *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, Mainz 2000. 17–20.

⁴⁵ On a definition of the term *christifideles*, “Christian faithful”, see HUELS, J., *Liturgy and Law. Liturgical Law in the System of Roman Catholic Canon Law*, Montréal 2006. 67–68.

⁴⁶ See CIC Cann. 369, 515 §1; CCEO Cann. 177 §1, 279; cf. ARRIETA, J. I., *Governance Structures within the Catholic Church*, Montréal 2000. 11–12.

⁴⁷ See CIC Can. 381 §1; CCEO Can. 178.

⁴⁸ See ARRIETA, J. I., *Governance Structures*, 12–13.

⁴⁹ See *Ibid.*, 12.

⁵⁰ ÖRSY, L. M., *Theology and Canon Law*, 7.

members want to know about values that they (...) need in order to sustain and nourish their lives.”⁵¹

Örsy ascribes the task of establishing the values of life to the theology; canon law would then eventually legalize some of these values, “specify and impose actions for the acquisition of values that are indispensable or highly necessary or useful for the life of the group.”⁵² Common to theology and canon law is the fact that both flow from the spirit of the Church intended for the same subject: the Church itself. Theology is necessary for canon law since “in theology the Church contemplative is speaking to the people, and in canon law the Church active is guiding the faithful,” and each has its own character as “they mutually support each other.”⁵³

3. *The History and Sources of Canon Law – A Theory of Ferme*

Canon law is a science just like any other theological subject and, therefore, “demands the knowledge and the application of the historical method, together with philosophical and exegetical approaches, so that all the laws constitute the results of a unique and homogeneous development.”⁵⁴ Brian E. Ferme concludes that knowledge of the historical events is necessary to appropriately understand canon law.⁵⁵ With the promulgation of the current Code of Canon Law, Pope John Paul II outlines in the apostolic constitution *Sacrae Disciplinae Leges* the history of canon law to illustrate the development of the legal system in the Church.⁵⁶ He summarizes in the first paragraph of the preface of the Code of Canon Law the various sources of canon law in the first centuries. Referring to the sources of canon law, Ferme distinguishes between genetic and gnoseological sources. He continues to differentiate them into primary and secondary sources; primary meaning that the documents directly contain the norm, whereas secondary sources are testimonies.⁵⁷ Following in this chapter 1.3. the theory

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 9.

⁵⁴ FERME, B. E., *History of the Sources of Canon Law*, 4.

⁵⁵ See *ibid.*, 4.

⁵⁶ See IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges* (25 ian. 1983); AAS 75 (1983) xvii; English translation from Code of Canon Law, Latin-English Edition, New English Translation, Prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, DC. 1999. xxxiii. The English translation is used for all subsequent citations.

⁵⁷ FERME, B. E., *History of the Sources of Canon Law*, 7-8: “Genetic sources: that is “social factors” that produce law, among which we can characterize in particular: i- the legislator; ii- the community itself—which participates in the production of norms, principally in those of customary law (...). Gnoseological sources: that is, sources of knowledge of canon law. These are the phenomena which express principally and directly the content of the law (...).”

of Ferme, he concludes that they can be subdivided into six main categories:⁵⁸ the legislator, the extension of the norm, the historical genuineness of canonical collections, the method of canonical collections, the juridical authority of canonical collections, and the periods of the history of canonical sources.

a. The Legislator

The first category's nucleus is the legislator: there are "collections of divine law and human ecclesiastical law", where the collections of divine law would include "juridical norms found in Sacred Scripture."⁵⁹ Human ecclesiastical law is rather complex,⁶⁰ and Ferme refers to laws enacted by a human legislator to norms such as customary law, decretals, capitularia, bilateral norms (concordats), canonized civil law, and so forth.⁶¹

Nevertheless, one of the purposes of the law in the Church is the common good,⁶² which means, that the law is given for people⁶³ to live a good and honest life. Furthermore, as found in the *Code of Canon Law*, canon 1752, another purpose of canon law is the salvation of God's people.⁶⁴ Canon law assists people in acting in such a way that they fulfill their mission not only as individuals, but also as members of a community.⁶⁵ Hence, the authority of the legislator exists for the good of the community. Searching for the will of the legislator, Kowal concludes that for an appropriate interpretation of ecclesiastical norms, its purpose and circumstances must be verified and evaluated. The *finis operis* of the law is its purpose; in canon law it is the common good. The *causa*

⁵⁸ There are different categorizations of the history of canon law possible. Haering states: "Es lassen sich verschiedene Kriterien für die Gliederung in Perioden ansetzen. Zu denken ist an einer Periodisierung anhand des dominierenden Quellentypus oder ausgehend von bestimmten, für die Entwicklung des Kirchenrechts bedeutenden Ereignissen, wie etwa einer erheblichen Rechtsreform. Auch andere, nicht auf Kriterien der kirchlichen Rechtsgeschichte selbst beruhende, sondern allgemeinhistorische Periodisierungsmuster (Antike, Mittelalter, Neuzeit, Moderne) lassen sich auf sie anwenden. In der jeweils verwendeten Periodisierung können auch bewertende Vorentscheidungen und besondere fachliche Perspektiven der wissenschaftlichen Autoren greifbar machen." HAERING, S., *Kirchliche Rechtsgeschichte*, 4.

⁵⁹ FERME, B. E., *History of the Sources of Canon Law*, 8–9.

⁶⁰ According to Coriden there are four categories of rights: human, ecclesial, ecclesiastical and communal. See CORIDEN, J. A., *The Rights of Catholics in the Church*, New York-Mahwah 2007, 9–10. On the qualities of these rights see *ibid.*, 11–15.

⁶¹ See FERME, B. E., *History of the Sources of Canon Law*, 9.

⁶² See CORIDEN, J. A., *The Rights of Catholics*, 121–122.

⁶³ See ROUCO VARELA, A. M., *Das kanonische Recht*, 308–309.

⁶⁴ On the mission of the Church see ARRIETA, J. I., *Governance Structures*, 17–18.

⁶⁵ See VALDRINI, P., *Communauté et institution en droit canonique*, in *Studia canonica* 41 (2007) 51–52. Daniel states: "That common good, understood as a temporal and human societal phenomenon, is ultimately directed toward the supernatural reality of the salvation of souls. Indeed, the juridical character of the Church and all of her institutions – including the hierarchical structure and the entire reality of the power of governance – are ultimately directed toward the promotion of supernatural life." DANIEL, W., *The Principle of Legality in Canon Law*, in *The Jurist* 70 (2010), 32–33.

motiva determines what “led the legislator to order the law to direct the juridical relations in a specific case, at a specific time, for specific persons.”⁶⁶

b. The Extension of the Norm

The second category is based on the extension of the norm, a principle derived in the first centuries that can still be found in the current law, in CIC Can. 12 §1 (CCEO Can. 1491 §1) and CIC Can. 13 §1. CIC Can. 12 §1 states: “Universal laws bind everywhere all those for whom they were issued.” And CCEO Can. 1491 §1 reads in the first sentence: “Laws issued by the supreme authority of the Church bind everywhere all those for whom they were enacted (...).” In the historical context, according to Ferme, one can subsume under “the personal aspect: collections of general law (for all categories of the faithful) and collections of special or proper law (regarding only some of the faithful, for example clergy, or a single religious community).”⁶⁷ CIC Can. 13 §1 reads: “Particular laws are not presumed to be personal but territorial unless it is otherwise evident.” Although this norm is found in the current legislation, its roots can already be established in the early stages of the Church itself.⁶⁸

c. The Historical Genuineness of Canonical Collections

The third category focuses on the historical genuineness in which the different collections are to be differentiated between genuine and false. Ferme points out that a distinction is necessary: with regard to the content, not everything declared by a competent ecclesiastical authority can be considered law in the strict sense; and with regard to the author, some norms were adopted as laws but the authenticity of the author of the norms remained questionable.⁶⁹

d. The Method of the Canonical Collections

In the fourth category collections can be distinguished according to their method. Ferme distinguishes between the chronological collection,⁷⁰ “which within the various categories of norms tries to preserve the historical order (e.g., *Collectio Hispana*)”,⁷¹ and the systematic collections,⁷² where the content

⁶⁶ See KOWAL, W., *Understanding Ecclesiastical Laws: Canon 17 in Light of Contemporary Hermeneutics*, Lewiston, NY, 2000, 112.

⁶⁷ FERME, B. E., *History of the Sources of Canon Law*, 10.

⁶⁸ See *ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ “It is clear that even within the chronological collections there are some formal criteria for the systemization of the norms, for example an ‘entry’ is made with the indication of the name of the council, the date, the number of bishops present, and the number of canons from the council, etc.” In *ibid.*, 11.

⁷¹ *Ibid.*, 10.

⁷² “In the systematic collections the titles have various functions instead: first of all, they indicate the matter, often in red color for this they are also ‘rubric’ sayings; within the titles there are

is “arranged according to the material.” But for Ferme, these systematic collections are not without criticism because “this would be a more highly-developed and more evolved criterion, but arising in a period of decline (...) it produces collections less elaborate than those ordered chronologically. For example, they distinguish poorly the importance of the various legislative sources.”⁷³

e. The Juridical Authority of the Canonical Collections

The juridical authority is the criterion for the fifth category. The canonical collections can be distinguished between purely private collections, private collections admitted as sources of law, and authentic collections, compiled or approved by a competent ecclesiastical authority.⁷⁴

f. The Periods of the History of Canonical Sources

The last and sixth criterion concerns the periods of the history of the canonical sources. Based on the different schools in Church’s history, Ferme distinguishes between “four periods on the basis of a chronological-literary criterion”:⁷⁵

- 1) From the beginning to the Decree of Gratian (1140): This is the period of the so-called *Ius Antiquum* (...).
- 2) From the Decretum Gratiani to the Council of Trent (1563): This is the period of the *New Law* and the development of the *Corpus Iuris Canonici* (...) It is the period of the decretals, which are the typical form of Church norms, of ecumenical councils, and of the development of the “science” of canon law.
- 3) From the Council of Trent to the Codification of 1917: (...) the moment that the Roman dicasteries begin to produce the greater part of the norms for the universal Church.
- 4) From the CIC (1917) to the CIC (1983): (...) the promulgation of the 1917 Code and (...) the change in canon law desired by the Second Vatican Council and carried out in the promulgation of the 1983 Code.

What all four periods have in common with regard to the sources of canon law is that they refer to the same sources: Sacred Scripture, the tradition of the Church, the various councils, actions of the Roman Pontiff. Furthermore, there

chapters, each of which reports a single norm. The chapter is opened with an *inscriptio* with the attribution of the norm, and sometimes there is also a *summarium*, which briefly indicates the content of the piece which is usually priceless in helping to understand how the compilers of the collection interpreted the given norm.” *Ibid.*, 11.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ See *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 13–14.

are secondary sources such as civil law, theological texts, monastic rules, writings of Church Fathers, saints, doctors and other authors, as well as historical facts.⁷⁶

4. *The Development of the Codes of Canon Law*

In his preface of the Code of Canon Law, Pope John Paul II refers back to canon law, the common law of the Church from the first centuries until the Middle Ages, adding that

this mass of collections and norms, not infrequently contradicting one another, was put in order again through the private initiative of the monk Gratian. This concordance of laws and collections, later called the *Decretum Gratiani*, constituted the first part of that significant collection of laws of the Church which, in imitation of the *Corpus Iuris Civilis* of the Emperor Justinian, was called the *Corpus Iuris Canonici* (...).⁷⁷

This *Corpus Iuris Canonici* became more extensive which led to a call by the bishops prior to the First Vatican Council that “a new and sole collection laws be prepared to expedite the pastoral care of the people of God in a more certain and secure fashion.”⁷⁸ Initiated by Pope Pius X and promulgated on May 27, 1917 by his successor Benedict XV, a Code of Canon Law was prepared over twelve years.⁷⁹ The character of the new Code was clearly enunciated in the beginning of Can. 6: “The Code generally retains the existing discipline although it introduces appropriate changes.” Therefore, it was not a case of enacting a new law but rather a matter of arranging in a new fashion the operative legislation at that time.⁸⁰

Prior to the promulgation of the 1917 Code of Canon Law, collections of canons existed and, when changes of the law were necessary, “papal decrees or canons from councils were simply added to the existing collections or compiled into a new collection (...) [which led to] disputes about which rule was the *ius vigens*.”⁸¹ In his *motu proprio Cum iuris canonici* with which the 1917 Code of Canon Law went into effect, pope Benedict XV envisioned the case of an

⁷⁶ There were also periods in the history of the law of the Church where false decretals appeared; see POWIOKE, F. M., *The Early History of Canon Law*, in *History*, 18 (69) [1933] 13–16.

⁷⁷ IOANNES PAULUS II, *Const. Ap. Sacrae Disciplinae Leges*, xxxiii.

⁷⁸ *Ibid.*, xxxiv.

⁷⁹ See STUTZ, U., *Der Codex iuris canonici und die kirchliche Rechtsgeschichte*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 7 (1917) ix–xiii.

⁸⁰ IOANNES PAULUS II, *Const. Ap. Sacrae Disciplinae Leges*, xxxiv.

⁸¹ CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 9.

evolving law and amendments, but it was never used.⁸² “Rather than make changes in the canons when new pastoral situations arose, the popes and the agencies of the Roman Curia created supplemental rules outside the *Code*. This caused the *Code* itself to become outdated, and was one of the reasons that Pope John XXIII called for its *aggiornamento* in 1959.”⁸³ The Second Vatican Council was another key moment for the revision of the law in the Church. Pope John XXIII “clearly recognized the signs of the times, for when he first announced the Roman Synod and the Second Vatican Council, he also announced that these events would be a necessary preparation for undertaking the desired renewal of the Code.”⁸⁴ On March 28, 1963, a Commission for the Revision of the Code of Canon Law was already established. The Cardinal members of this commission agreed to commence a revision of the Code of Canon Law once the Second Vatican Council is concluded. On November 20, 1965 the official publicly inaugurated work of the commission was celebrated. In his allocution to the commission the pope outlined

two elements which should underly the whole revision effort. First of all it was not simply a matter of a new organization of the laws as had occurred at the time of the Pio-Benedictine Code; but rather it was also and especially a matter of reforming the norms to accommodate them to a new mentality and new needs even if the old law was to supply the foundation for the work of revision. Careful attention was to be paid to all the decrees and acts of the Second Vatican Council since they contain the main lines of legislative renewal either because norms were issued which directly affected new institutes and ecclesiastical discipline, or because it was necessary that the doctrinal riches of the Council, which contributed so much to pastoral life, have their consequences and necessary impact on canonical legislation.⁸⁵

Prior to the promulgation of the current Code of Canon Law for the Latin Church, three main “drafts” were prepared over a period of almost seventeen

⁸² BENEDICTUS XV, M.P. *Cum iuris canonici* (15 sept. 1917): AAS 9 (1917) 483– 484, here 484, III. Engl. translation from CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 9: “When in the course of time the good of the universal Church calls for a new general decree (...) after the decree is approved by the Roman Pontiff, it shall be given to the Sacred Congregation of the Council [which had been created to interpret the canons of the Council of Trent], which shall reduce the decision of the decree to a canon or canons. If the decree differs from a prescription of the Code, the Council will indicate for which law of the Code the new law will substitute; if the decree treats of something about which the Code is silent, the Council will establish where the new canon or canons will be inserted into the Code, repeating the number of the preceding canon with *bis, ter*, etc. (...) lest the numerical series be disturbed in any way.”

⁸³ CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 9.

⁸⁴ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges*, xxxiv.

⁸⁵ *Ibid.*, xxxv–xxxvi.

years: the schema from 1972–1977,⁸⁶ the schema of 1980, and the schema of 1982.⁸⁷ On January 25, 1983, “the anniversary of the first announcement by Pope John XXIII of the undertaking of the Code’s revision”⁸⁸ Pope John Paul II promulgated the Code of Canon Law. In 1929, shortly after the promulgation of the Pio-Benedictine Code of 1917, Pope Pius XI began with the first steps for a promulgation of a unified Code of Oriental Law. On July 17, 1935, the Pontifical Commission for the Codification of the Code of Eastern Canon Law was established.⁸⁹ Four *motu proprio* formed the basis for the Code of Canons of the Eastern Churches:⁹⁰ the *motu proprio Crebrae Allatae* from February 22, 1949,⁹¹ the *motu proprio Sollicitudinem Nostram* from January 6, 1950,⁹² the *motu proprio Postquam Apostolicis* from February 9, 1952,⁹³ and the *motu proprio Cleri Sanctitati* from June 11, 1957.⁹⁴ In 1972, a new commission, the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Eastern Canon Law was established. The “*Coetus de coordinatione* (...) worked tirelessly from 1984 until 1986 to coordinate systematically the eight Eastern schemas into one draft project of the Eastern code, the 1986 SCICO.”⁹⁵ On October 18, 1990 pope John Paul II promulgated the Code of Canons for the Eastern Churches will come into force on October 1, 1991.⁹⁶

⁸⁶ 1972 – schema on administrative procedure;

1973 – schema on sanctions in the Church;

1975 – schema on the sacraments;

1976 – schema on the procedure for the protection of rights or processes;

1977 – schema on institutes of life consecrated by the profession of the evangelical counsels, the schema on general norms, the schema on the people of God, the schema on the Church’s teaching office, the schema on sacred times and places and divine worship, and the schema on the patrimonial law of the Church. In IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges*, xl.

⁸⁷ The schema of 1980 and 1982 contain the entire draft of the Code of Canon Law.

⁸⁸ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges*, xliii.

⁸⁹ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacri Canoness* (18 oct. 1990): AAS 82 (1990) 1033–1044; English translation from Code of Canons of the Eastern Churches, Latin-English Edition, New English Translation, Prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, DC. 1995. xxv. The English translation is used for all subsequent citations.

⁹⁰ See POSPISHIL, V. J., *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons*, Ford City, PA. 1960. 3–5.

⁹¹ It contains norms on matrimonial law.

⁹² It contains norms on procedural law.

⁹³ It contains norms on the law of religious, temporal goods, and a glossary of canonical terms.

⁹⁴ It contains norms on the law on persons: The Eastern rites, general norms on physical and moral persons, clerics, laity, as well as patriarchs, major archbishops and their synods.

⁹⁵ ABBASS, J., *The Missing Link in the Legislative History of the CCEO Canons*, in *The Jurist* 71 (2011) 200.

⁹⁶ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacri Canoness*, xxvii–xxviii.

II. THE CURRENT CANON LAW

It would be incorrect to speak of the Church of Christ just as the Catholic Church.⁹⁷ Even the Catholic Church is not just the one of Latin rite.⁹⁸ It would also be incorrect to only consider Christian faithful of Latin or Roman rite “Roman Catholic” since Eastern Catholics consider themselves “Roman Catholic” in the sense that they are in union with Rome. The Catholic Church today has two Codes,⁹⁹ one governing the Latin Church (1983), *Codex iuris canonici*,¹⁰⁰ and the other governing the Eastern Catholic Churches (1990), *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*,¹⁰¹ and one apostolic constitution, *Pastor bonus*, promulgated on 28 June 1988, “which is added to both Codes as the primary instrument of the Roman Pontiff for ‘the communion that binds together, as it were, the whole Church’ (Apost. Const. *Pastor bonus*, n. 1).”¹⁰²

A provision on the renewed understanding on “the Church” and “the Catholic Church” can be found in CIC Can. 204 §2 and CCEO Can. 7 §2: “This Church, constituted and organized in this world as a society, subsists in the Catholic Church governed by the successor of Peter and the bishops in communion with him.” This norm reflects the renewed understanding and theology of the Church of Christ of the Second Vatican Council, especially *Lumen Gentium* 8 and *Gaudium et spes* 40.

⁹⁷ See LÜDECKE, N., *Die kirchenrechtliche Relevanz der ‘subsistit in’-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein*, in ALTHAUS, R. – LÜDICKE, K. – PULTE, M. (Hrsg.), *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres* (Münsterrischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici 50), Essen 2007. 279–280.

⁹⁸ HALLERMANN, H., *Die Rechtsstellung nichtkatholischer Christen im CIC*, in HALLERMANN, H. (Hrsg.), *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, Mainz 2000. 32–34.

⁹⁹ On the interrelationship between the Code of Canon Law and the Code of Canons for the Eastern Churches see ABBASS, J., *The Interrelationship of the Latin and the Eastern Codes*, in *The Jurist* 58 (1998) 1–40.

¹⁰⁰ *Codex iuris canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria editrice Vaticana 1983; English translation: *Code of Canon Law, Latin-English Edition, New English Translation, Prepared under the auspices of the Canon Law Society of America*, Washington, DC. 1999. This source will be used for English translation of canons of the Code.

¹⁰¹ *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione auctus, Libreria editrice Vaticana, 1995; English translation: *Code of Canons of the Eastern Churches, Latin-English Translation, Prepared under the auspices of the Canon Law Society of America*, Washington, DC. 2001. This source will be used for English translation of canons of the Code.

¹⁰² See CCEO p. xxv.

1. *Two Codes for the Catholic Church – the Corpus Iuris Canonici*
 – A Theory of Abbas

Although at a first glance both codes seem to be similar in their content, in reality they are not. Abbas comments that there are truly significant differences between both Codes. According to him it is a false assumption that the lack of comparative studies can be ascribed to the fact that both codes are very alike. “The more plausible explanation for the scarcity of comparative articles may well lie in the fact that the differences, themselves, are not known.”¹⁰³

Abbas is certainly right since canon law is much more than simply the norms of the Code of Canon Law. At the level of universal law the norms of the Code of Canons of the Eastern Churches are part of it as well; both codes “form part of one ‘*Corpus Iuris Canonici*’ in the Church.”¹⁰⁴ Reflecting the value of comparative studies, Abbas continues to say that for the promotion of the *Corpus Iuris Canonici*, one cannot simply ascribe the Latin code as legislation purely for the Latin Church, and the Eastern Code as purely for the Eastern Church. Both Codes are part of the universal law in the Church.¹⁰⁵ Therefore, Abbas concludes “to resist the tendency to label one or the other of the Codes as ‘their’ Code. To the extent that the Latin and the Eastern Codes belong to one body of canon law in the universal Church, it can be said that they are both ‘our’ Codes.”¹⁰⁶

Although canonists are ought to learn the *Corpus Iuris Canonici*, the Codes itself need to be precise and clear for its practical application on a day to day basis. For example, the Code of Canon Law is not just a legal handbook for canonists, but a helpful tool for all Christian faithful, clerics and laity. “The spirit of *communio* of Vatican II includes the active participation of the laity in the work of the Church,”¹⁰⁷ and the codified law of the Church serves as practical tool for “all those persons who are entrusted with the pastoral care of the faithful.”¹⁰⁸ Connell refers specifically to the lay persons in the Church, but the same principle applies to all Christian faithful, clerics included, that have a certain function or ministry in the Church.¹⁰⁹

¹⁰³ ABBAS, J., *Two Codes in Comparison*, Rome 2007.² 18.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 18.

¹⁰⁵ See *ibid.*, 18–19.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 19.

¹⁰⁷ CONNELL, J. E., *Invalidating and Incapacitating Laws in the Code of Canon Law*, 179.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 179–180.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 180.

2. *Further Norms Besides Universal Law*

The norms found in Code of Canon Law are considered universal law and in the Code of Canons for the Eastern Churches are considered common law. For a proper understanding of the laws of the Eastern Code one needs to refer to CCEO Can. 1493 and the distinction between particular, common and universal law which is unique to the Code of Canons of the Eastern Churches: particular law, i.e. for a diocese, common law, i.e. for a patriarchal Church, and universal law, i.e. the apostolic constitution *Pastor bonus*.

Universal or common law can be general when the subject of the law concerns all Christian faithful, such as the fundamental rights of all Christian faithful outlined in canons 204-223 in the Code of Canon Law and canons 11–26 in the Code of Canons for the Eastern Churches. Furthermore, universal or common law can be special law “when it affects categories of persons, such as the laws common to all institutes of consecrated life (Cann. 573–606),”¹¹⁰ diocesan bishops for their particular Churches as well as major superiors of clerical pontifical institutes together with their chapter for their institute. The following list of examples of norms is not an exclusive list but is intended to show the various areas of norms outside the scope of “universal or common law” found in the Codes.

a. The Particular Law

Ecclesiastical law or canon law is not just universal or common law as found in the Codes. Another category concerns particular laws, norms enacted by a lower legislator for a particular territory. “Particular laws are those enacted by particular councils for their territories, such as a plenary council (Can. 439 §1), a provincial council (Cann. 439 §2 and 440 §§1–2), and conferences of bishops (Can. 455 §§ 1–2),”¹¹¹ or by the diocesan bishop himself. Since particular law shares the same goal as the universal law, the salvation of souls and the common good, it cannot be contrary to the universal law.¹¹² CCEO Can. 1493 offers an interesting definition that cannot be found as such in the Code of Canon Law. This norm states:

§1. Under the name *common law* in this Code come, besides the laws and legitimate customs of the entire Church, also laws and legitimate customs common to all Eastern Churches.

¹¹⁰ ANYANWU, C. C., *Universal Law and Particular Law*, 61.

¹¹¹ *Ibid.*, 61. On the legislative competency of the conference of bishops see GREEN, T. J., *The Legislative Competency of the Episcopal Conference: Present Situation and Future Possibilities in the Light of Eastern Synodal Experiences*, in *The Jurist* 64 (2004) 287–291.

¹¹² See ANYANWU, C. C., *Universal Law and Particular Law*, 62.

§2. However, under the name *particular law* come all laws, legitimate customs, statutes and other norms of law, which are neither common to the entire Church nor to all the Eastern Churches.

Unlike the Code of Canon Law, the CCEO Can. 1493 §1 includes a definition of “common law” which “includes the laws and legitimate customs common to all Eastern Churches in addition to the laws and legitimate customs of the universal law.”¹¹³

In the CCEO Can. 1493 §2 a definition of particular law is given – one that is not included in the Code of Canon Law. Furthermore, it seems that particular law in the Code of Canons for the Eastern Churches goes beyond the scope of legislative power compared with the Code of Canon Law¹¹⁴ as it includes also legitimate customs¹¹⁵ and statutes.¹¹⁶ Abbas states, while quoting Žužek, that “the concept [of particular law in the Eastern Code] also covers every type of *ius particulare*, ranging from the law of the eparchy to that of an individual religious community or of an association or to the legitimate internal rules of a seminary, a faculty of higher studies and so on.”¹¹⁷

b. The Canonization of Civil Law

Interestingly, not all matters that concern the well-being of the People of God can be regulated solely by ecclesiastical law. There are situations in which civil law may have the most appropriate and canonically and morally acceptable solutions, hence the norm of CIC Can. 22:¹¹⁸ “Civil laws to which the law of the Church yields are to be observed in canon law with the same effects, insofar as they are not contrary to divine law and unless canon law provides otherwise.”

¹¹³ ABBAS, J., *Two Codes in Comparison*, 197.

¹¹⁴ “Another important factor must be kept in mind in comparing the following Eastern and Latin canons regarding their application of the principle of subsidiarity by means of particular law. Matters that the Eastern canons leave to particular law of the Churches *sui iuris* may not need further approval from the See of Rome. At the level of the Patriarchal Churches, the Synod of Bishops is exclusively competent to make these laws which need not be confirmed by Rome (Can. 110 §1). Unless the Eastern Code expresses otherwise, the same rule is applicable to the Major Archiepiscopal Churches (Can. 152). As will be seen, this rule cannot be applied where the Latin Code leaves certain matters to be determined by the Conference of Bishops. Their general decrees do not have binding force ‘unless they have been legitimately promulgated, after having been reviewed by the Apostolic See’ (Can. 455 §2).” ABBAS, J., *Two Codes in Comparison*, 196.

¹¹⁵ Although it is the approval of a legislator in the Code of Canon Law that gives customs force of law, it is not an act of legislative power and does not make a law out of customs, nor are customs subcategory of particular law in the CIC.

¹¹⁶ Statutes are regulated in the Code of Canon Law in canon 94; they are not considered particular law and their approval rests with a competent ecclesiastical authority.

¹¹⁷ ABBAS, J., *Two Codes in Comparison*, 193.

¹¹⁸ See also CCEO Can. 1504 which is almost literally the same provision as found in CIC Can. 22.

Similarly, there may be situations in which there is an overlapping of certain aspects of a problem which may come under either civil or ecclesiastical competence, and yet civil law itself may be able to offer a more appropriate solution; or in certain matters, a canonical solution itself may be the most appropriate one. In view of this situation, the legislator wishes to “canonize” certain civil laws which should be observed in canon law with the same effects.¹¹⁹

c. The Liturgical Law

Besides the norms found in the Code of Canon Law, there are other universal laws and norms that are not in the Code itself. One category of these laws are liturgical norms. Canon 2 of the Code of Canon Law states: “For the most part the Code does not define the rites which must be observed in celebrating liturgical actions. Therefore, liturgical laws in force until now retain their force unless one of them is contrary to the canons of the Code.” Canon 3 of the Code of Canons for the Eastern Churches also recognizes the existence of these liturgical laws beside the common law: “The Code, although it often refers to the precepts of liturgical books, does not for the most part determine liturgical matters; therefore, these precepts are to be diligently observed, unless they are contrary to the canons of the Code.”

According to CIC Can. 2 and CCEO Can. 3, most of the liturgical norms are not found in the Codes, but they are part of the universal or common law. Huels comments:

These laws are found chiefly in the liturgical books (...) Although canon 2 speaks only of liturgical “laws” (*leges*), the principle stated in this canon also applies to liturgical norms found in documents that are acts of executive rather than legislative power, such as directories or instructions published by a congregation of the Roman Curia on liturgical matters.¹²⁰

¹¹⁹ Examples of these three possibilities may be: CIC Can. 98 §2; CCEO Can. 910 §2: appointment of guardians; CIC Can. 105 §1; CCEO Can. 915 §1: emancipated minor; CIC Can. 110 parents of the adopted children; CIC Can. 877 §3; CCEO Can. 689 §3 in the case of baptism of an adopted child, the names of the adopting parents and, at least if this is done in the local civil registration, the names of the natural parents are to be registered; CIC Can. 1059; CCEO Can. 780 §1: competence of the civil authority in respect of the merely civil effects of marriage; CIC Can. 1062 §1: particular law governing an engagement – after consideration of such customs and civil laws as may exist; CIC Can. 1286; CCEO Can. 1030: the principles of the Church and the civil laws relating to labor and social life to be accurately observed in making contracts of employment; CIC Can. 1290; CCEO Can. 1034: civil law to be observed with regard to contracts and the voiding of the same; etc.

¹²⁰ HUELS, J., *Introductory Canons [cc. 1-6]*, in BEAL, J. P. – CORIDEN, J. A – GREEN, T. J. (ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, N.Y. – Mahwah, N.J. 2000. 50.

d. The Agreements and Concordates

A second category of norms that have force of law are agreements and concordates according to canon 3 of the Code of Canon Law: “The canons of the Code neither abrogate nor derogate from the agreements entered into by the Apostolic See with nations or other political societies. These agreements therefore continue in force exactly as at present, notwithstanding contrary prescripts of this Code.”

Similar, canon 4 of the CCEO states: “The canons of the Code neither abrogate nor derogate from the agreements entered into or approved by the Holy See with nations or other political societies. They therefore continue in force as they have been up to the present, notwithstanding any contrary prescription of the Code.” The Apostolic See is capable of entering into various kinds of agreements, conventions and concordats with political entities, i.e. the UN, UNESCO, etc. or even nations.¹²¹ It is important to highlight that it is not an agreement/treaty between the Vatican State and such an entity, but the Apostolic See, which is, according to CIC Can. 361 the Roman Pontiff or the various dicasteries of the Roman Curia.

e. The Specific Acquired Rights and Privileges

A third category concerns acquired rights and privileges granted by the Apostolic See prior to the promulgation of the Code of Canon Law, even though they may be now contrary to the provisions of the Code according to its Can. 4: “Acquired rights and privileges granted to physical and juridical persons up to this time by the Apostolic See remain intact if they are in use and have not been revoked, unless the canons of this Code expressly revoke them.” CCEO Can. 5 reads: “Acquired rights as well as privileges up to this time granted by the Apostolic See to physical or juridical persons, which are in use and have not been revoked, remain intact unless they are expressly revoked by the canons of this Code.” Huels offers a list of ways how someone can acquire rights:¹²²

There are numerous ways by which a right may be acquired; these include the civil law (c. 22), administrative acts (cc. 48, 59, 76, 85), judicial sentences (e.g., c. 1684), contracts (cc. 192, 1290), prescription (c. 197), a promise to marry (c. 1062), election to office (c. 147, 178), vows and oaths (cc. 1196, 1203).

Specific rights that were acquired prior to the promulgation of the current Codes are not affected even though the law may have changed. There is no express revocation of such a right in any of the canons of the Codes. Besides ac-

¹²¹ See *ibid.*, 50–51.

¹²² *Ibid.*, 51.

quired rights, privileges conferred by the Apostolic See also remain unless they are expressly revoked as it is that case in CIC Cann. 396 §2, 509 §1, 526 §2, and 1019 §2. The privileges mentioned in CIC Can. 4 are those favors granted by the Apostolic See, “[f]or example, a few religious orders have a centuries-old privilege of amending their constitutions without getting the approval of the Holy See.”¹²³

f. The Customs

A fourth and last category of special norms that have force of law are customs. There are generally speaking two main categories of customs: those in force prior to the promulgation of the Code of Canon Law (CIC Can. 5) and the Code of Canons for the Eastern Churches (CCEO Can. 6, n. 2°) and those customs that obtained force of law after the promulgation of the Code of Canon Law (CIC Cann. 23-28) or the Code of Canons for the Eastern Churches (CCEO Cann. 1506-1509).

a) Generally speaking, a “custom of fact” consists in the frequency of similar acts of a community. A “custom of law” is the right (*ius*) which has emerged from such frequency by a community of Christian faithful, for the community itself, with the consent of the legislator. It may be defined more formally as “an unwritten law introduced by an age-old-usage on the part of the people with the consent of competent authority.”¹²⁴ The Code of Canons for the Eastern Churches has an interesting addition not found in the norms of the Code of Canon Law. CCEO Can. 1506 §1 reads: “A custom of the Christian community, insofar as it corresponds to the action of the Holy Spirit in the ecclesial body, can obtain force of law.” Although it is a community of Christian faithful at least capable of receiving a law that can introduce a custom, it is primarily seen as an action of the Holy Spirit to which the community of Christian faithful corresponds.

b) A custom is universal if it exists in the entire Church; it is particular if it exists only in a particular segment of the Church. Consequently, it is a different legislator who has to approve such custom.

c) A custom is according to the law (*secundum ius*) if it is the result of a sound interpretation of the law (see CIC Can. 27; CCEO Can. 1508); it is beyond the law (*praeter ius*) when it makes up or supplements certain deficiency in the law or introduces a way of acting in addition to the law; it is contrary to the law (*contra ius*) when it is opposed to an existing prescript of law, that is, it introduces a practice contrary to the existing law.

¹²³ *Ibid.*, 52.

¹²⁴ ABBO, J. A. – HANNAN, J. D., *The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Norms of the Church* (rev. ed.), St. Louis 1957. I. 9.

d) A custom is ordinary if it has remained in existence for thirty continuous and complete years (see CIC Can. 26; CCEO Can. 1507 §3); it is centenary if it has been in existence for one hundred years; and it is immemorial when its origin is not within the memory of the people of a particular community, but the present generation knows that it has been observed for at least thirty complete years from their own experience or according to the testimony of their elders.¹²⁵

(To be continued)

¹²⁵ See NAZ, R., *Traité de droit canonique*, I. Paris 1955. 77.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**THE “EDICT OF MILAN”
– IT’S COMPOSITION AND ORIGINAL MEANING***

INTRODUCTION; I. HISTORICAL BACKGROUND; II. GENRE OF THE DECREE OF 313; III. PROBLEMS WITH EXPRESSION “RELIGIO LICITA”; IV. “DECREE OF MILAN”: ITS UNITY AND DATE, 1. *The reconstructed text*, 2. *Significant different within the two main parts of the text and their structure*, 3. *Comparison of Part Two with five relevant quotations from Constantine the Great and some important historical – dates – facts*; V. THE THEOLOGICAL CONCEPT OF MILAN DECREE’S PART I; CONCLUSION

INTRODUCTION

While Christianity was wide-spreading within the Roman Empire was unavoidable the confrontation between the state authority and the new religion.¹ It manifested at the very beginning in several accusations which had been answered by the great apologetic writers of the 2nd century, e.g., Aristides, St. Justine, Tatianos, Athenagoras, St. Theophilos of Antioch, Meliton of Sardes, Hermas, and St. Irene. The Roman religion systematically was criticized by Tertullian (†220) in his work *Apologeticum* (e.g., 21.1).²

Beside the external offense, was caused a great difficulty by those tendencies – wide-spreading heresies – which inclined from the original Christian teaching. Nevertheless, its contra effect on the internal structure and on the clear definition of the orthodox teaching of the Church, had made a positive effect. Because the developing Christian ecclesiastical structure recognizable distinguished itself from the already state-tolerated Jewish religious community, moreover her members did not make any participation in the divine-cult of the Emperor, it was noticed legally as sacrilegious high treason. On this legal basis had appeared the anti-Christian decisions within the Empire. However, here we must keep in mind Emperor Trajan’s famous Rescript 97 (†117) in 111, under-

* This paper is an abbreviated form of my paper which was presented at the 29th *International Biblical Conference* (Szeged, August 27th 2018). It has been written in the *St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Orange, CA), in the *Christendom College* (Front Royal, VA), and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest), supported by KAP 18-53018-3.6-JÁK project.

¹ BARNES, T. D., *Legislation against the Christians*, in *Journal of Roman Studies* 58 (1968) 32–50.

² AMES, C., *Roman Religion in the Vision of Tertullian*, in *A Companion to Roman Religion*, 467. RÜPKE, J., *Religion of the Romans*, Cambridge 2007. 35.

lining: “There is no official persecution against member of Christian faith, but if some of them is accused legally, the case must be investigated”. The different official statements and legal decisions had concluded indeed a strong wave of persecution against Christians throughout the Roman Empire.³

Gabriel Adrianyi summarized in 1975, that between 284 and 305 – which is the epoch of Emperor Diocletian’s ruling – the imperial government had appeared with unquestionable “absolute and theocratic” significances. The Emperor claimed to be recognized as the supreme divinity (*dominus imperii Romani*) and his cult had received every legal and administrative guarantee. This concept had indeed a strongest confrontation with the widespread Christian teaching within the Empire. The conclusion was radical as we can read in any historical recollection, analysis, treatise or even modern handbooks: Diocletian’s Decree on February 24th 303 about demolition the Christian church-buildings, burning their holy books, removal from their ecclesiastical position of Christian officers and their tortures, finally to force them for mandatory imperial cult with a sanction of execution.⁴

I. HISTORICAL BACKGROUND

The opinion about Christians was not united among the functionaries of the Roman imperial system. Already Constantius Chlorus (i.e. Marcus Flavius Valerius Constantius Herculus, father of Constantine the Great), Roman co-emperor, from 293 to 306 was respectful toward Christians, even during the era of Diocletian’s persecution. The current scholarly research emphasizes several doubts about his relation to Christianity (i.e. possibly baptized), particularly because the description of this “exclusive relation” lies on Eusebius’s work: *Life of Constantine*, which historical authenticity is questionable at several points. Nevertheless, from further secular sources can be well proved, that Constantius Chlorus belonged to that high class of Roman families, which did not sympathize the way how Diocletian dealt with Christians.

When the legions of Britannia proclaimed him Emperor, right after his father death, and saved from danger the Empire, getting married with daughter of Emperor Maximinus (†310) Constantin the Great took the title Augustus. Since the death of Galerius (†311) he could continue his father’s respect toward Christians. Together with Gaius Valerius Licinius (co-emperor between 308 and 324),

³ CRAKE, J. E. A., *Early Christians and Roman Law*, in *Phoenix* 19 (1965) 70. BARNES, T. D., *Legislation against the Christians*, in *Journal of Roman Studies* 58 (1968) 50. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 24–26.

⁴ ADRIÁNYI, G., *Az egyháztörténet kézikönyve* (Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae IV), München 1975. 47–48.

who was his brother-in-law, had defeated Maximinus Daia at the Milvian Bridge on October 28th 312. According to the description of the Battle by Eusebius of Caesarea and Lactantius, Constantine credited the victory to “God of Christians”. This historical turning point therefore made not merely military effect, but religious too. Constantine met Licinius in February 313 in Milan and took in the political situation of the Empire. One of the conclusions was that decree which guaranteed the cult-freedom in the Empire, in Greek form promulgated in Nicomedia on June 13th 313 in the name of both Emperors.⁵ This is the document which entered in the history under the name “Edict of Milan”.⁶ Socrates the Church historian recalls this moment as follows: “The emperor Constantine, having thus embraced Christianity, conducted himself in a manner worthy of his profession (...) Licinius had recourse to an apology (...) Notwithstanding the solemn obligation under which he had bound himself; his perjury soon became apparent; for he cased not to prejudice in every possible way the interest of Constantine, and to exercise the greatest severities on Christians.”⁷

Part II within this mentioned document essentially promoted the development of the ecclesiastical institutional system.⁸ The confiscated Church-property had been returned, Christian priests had become free from public services, the Sunday celebration had become mandatory, the crucifixion form of execution was stamped out, etc.

Nevertheless, this uncomplete list was far away from a new “state religion” status, which is very clear from Part I of the same Decree. That brilliant theological composition could give religious freedom without renouncing the classical Roman imperial religion. The difference is essential if we compare the declaration of 313 with Tiridates III’s decision (287–330) in 301, when after a long torture and imprisonment of St. Gregory the Illuminator (about †325), by his personal influence, officially introduced Christianity as state religion for Armenians.⁹

Must be mentioned here, that less than a decade later of the victorious Milvian Bridge Battle, Licinius had turned against the Christians, which revolution was repressed by Constantine in 324.

⁵ Cf. e.g., PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts, I: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends*, Wien–München 1960.² 39-40.

⁶ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 25.

⁷ SOCRATES, *Hist. Eccl. I. 3: The Ecclesiastical History of Socrates*, London 1853. 4.

⁸ VÖ. BARCELO, P. A., *Die Religionspolitik Kaisers Constantin des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke*, in *Hermès* 116 (1988) 76–94.

⁹ YIGUERIMIAN, J. – OTADUY, J., *Armenia [Iglesia]*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 465–471, especially 466. About the Armenian Apostolic Church and her canonical discipline, cf. SZUROMI, SZ. A., *Influence on the Ancient Conciliar Collections which Basically Maintained an Existence in Armenian on the Universal Ecclesiastical Legislation*, in *Ius Missionale* 10 (2016) 151–171.

II. GENRE OF THE DECREE OF 313

The most popular name of the famous Decree is “Edict of Milan”, distinguishing the document from the “Edict of Serdica” or “Edict of Toleration” issued by Emperor Galerius (293–305) in 311. There are still different concepts and opinions among scholars on the “Edict of Milan” real legal status and genre. However, some facts cannot be doubted, which are the two original textual traditions of the document. One of them is in Lactantius’ work *De Mortibus Persecutorum* in Latin; another is in Eusebius of Caesarea’s *Historia Ecclesiastica* in Greek. The Latin text begins with the description of negotiation between the two Emperors.¹⁰ Eusebius’ text currently accepted as the official documents’ copy for Palestine (possible to Caesarea). From our point of view – which shared with several scholars – there is a problem with term “Edict” based on the official Roman law genre-system.

The category of “Edict” basically meant an official proclamation which happened by the initiation of the “magistratus curules” consulted with the Roman people, and this process was called “ius edicendi”.¹¹ It had become a written proclamation on “album” and called “edictum”. For our deliberation on the Milan Decree is essential, that this form – genre – category of edict basically was an instrument wherein the “magistratus” proclaimed or edited his program at the beginning of his office, in order to clarify the procedure during the time of his term. The Milan declaration – nor Part I, nor Part II – does not have this character.

Obviously, the genre of “edict” had some development in the Roman law. Such as the “edictum” by the “praetor” or “aediis curulis”. Nevertheless, this alteration was in relation with the law on temporary goods, or with marriage law. We can say similar about those edicts which were issued by a “praefectus” or “proconsul”. As legal source, the “edictum” – which basically was a “formula” for different procedure, and definitely not “legislatio” – was questionable until the so-called “lex-Cornelia de edictis praetorum” (67 B.C.).¹² The most significant change had happened in regarding the legal importance of “edict”, when Salvius Iulianus – based on the order of Emperor Hadrianus – composed the constant material of edicts into a systematic order (about 130) and the Emperor declared it *Edictum perpetuum*.¹³

From the afore-mentioned development of praetor-law, is sufficiently clear, that the technical term “edict” cannot be used for that legal act which was done by Constantine the Great and Licinius. A very similar conclusion can be seen

¹⁰ LACTANTIUS, *De mort. pers.* 48, 2–12.

¹¹ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, Budapest 1996. 83.

¹² FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 83–84.

¹³ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 84.

if we analyze the genre and category of imperial “decretum”¹⁴ which sources had been already collected during the last decade of the 3rd century.¹⁵ A “decretum” was generally pronounced to manage singular cases. The word “decretum”, derived from the verb “decerno”, means a decision of the magistrate, which was made on the ground of “imperium” and not on the ground of judicial or legislative competence¹⁶ (e.g., D. 1. 4. 1. 1; D. 1. 16. 9. 1; D. 26. 3. 2; D. 36. 1. 81; D. 37. 1. 3. 1; etc.). Those who exercised public authority had the necessary power to make decisions of this kind; thus the “pontifices” (D. 11. 7. 8)¹⁷, the “principes” and the “Caesar” (D. 1. 1. 7; D. 1. 4. 1; D. 4. 6. 1; D. 5. 2. 28)¹⁸, the “senatus” (D. 24. 1. 32)¹⁹, the “consules”, “proconsuls” and the “gubernatores” (D. 1. 16. 9. 1; D. 4. 4. 3; D. 27. 1. 16)²⁰; or the “decuriones” (D. 3. 5. 30)²¹ were legally able. It is quite clear that the basic meaning of “decretum” also cannot express the genre of the Milan document.

Regarding the decision of Milan therefore the proper category of administrative acts within the Roman law is “rescriptum”.²² A “rescriptum” is derived from the Latin verb “re-scribere” (to write back, to answer), and like “praeceptum” it is one of the types of decrees from the age of the Caesars which has been in use since the reign of Emperor Hadrian. The Caesar issued such a decree in answer to a request addressed personally to him, and in this he gave the frameworks within which the lower grade tribunal was permitted to pass judgement in the concrete case (i.e. procedure with “rescriptum”).²³ If we consider

¹⁴ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 93.

¹⁵ FÖLDI A. – HAMZA G., *A római jog története és intézményei*, 93.

¹⁶ D. 26. 3. 3: *Mulier liberis non recte testamento tutorem dat: sed is dederit, decreto praetoris vel proconsulis ex inquisitione confirmabit nec satisfacit pupillo rem salvam fore. Sed et si curator a matre testamento datus sit filiis eius, decreto confirmatur ex inquisitione.* MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), Berolini 1928.¹⁵ 336.

¹⁷ D. 11. 7. 8: *Ossa quae ab alio illata sunt vel corpus an liceat domino loci effodere vel eruere sine decreto pontificum seu iussu principis, questionis est: et ait Labeo exspectandum vel permissum pontificale seu iussionem principis, alioquin iniuriam fore actionem adversus eum qui eiecit.* (...) MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta*, 155.

¹⁸ D. 5. 2. 28: (...) *Hadrianus decrevit hereditatem ad filium pertinere ita, ut libertates et legata praestentur. hic illud adnotatum quod de libertatibus et legatis adicitur: nam cum inofficiosum testamentum arguitur, nihil ex eo testamento valet.* MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta*, 80.

¹⁹ D. 24. 1. 32: (...) *Si inter virum et uxorem societas donationis causa contracta sit, iure vulgato nulla est, nec post decretum senatus emolumentum ea liberalitas, ut actio pro socio constituatur, habere poterit: quae tamen in commune tenuerunt fine praestituto, revocanda non sunt.* (...) MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), 316.

²⁰ D. 1. 16. 9: (...) *Ubi decretum necessarium est, per libellum id expedire proconsul non poterit: omnia enim, quaecumque causae cognitionem desiderant, per libellum non possunt expediri.* (...) MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), 15.

²¹ MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta* (retr. KRÜGER, P.), 47.

²² Cf. SZUROMI, Sz. A., *Canon law historical background of categories of the canonical singular administrative acts*, in *Studia canonica* 49 (2015) 643–660, especially 651–652.

²³ FÖLDI, A. – HAMZA, G., *A római jog története és intézményei*, 92.

the first and second part of the Milan document, as compared with its conclusion, and the procedure to place it into effect, the proper name of the decision of 313 should be “Rescript of Milan” (the “rescript” term takes place in the document’s concluding section). Naturally – in the wide sense – we can also use “Decree of Milan”.²⁴

III. PROBLEMS WITH EXPRESSION “RELIGIO LICITA”

If we take a glance into the decisive monumental work of Edward Gibbon (1734–1794), on *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (first edition in six volumes 1776–1789)²⁵, we can find a strong critics on the term “religio licita”. Edward Gibbon’s relation to the Catholic Church, later on to Christianity and faith are not the reason why we remember him. However, that problem which is underlined in his masterpiece is a considerable one. Is it proper to use for the status of Christians after the famous Decree of 313 the expression “religio licita”? Well, if our primary intention to emphasize, that this mentioned date gave only legal basis to exist without persecution because Christian faith within the Empire; but had not make the Church “state religion”, the answer can be “yes”. On other hand, the question is still there: “religio licita” is only a description of the station of Christians in the Roman Empire since 313 until the decision of Theodosius the Great (379–392) in 380 (i.e. *Edict of Thessalonica*) when they became “only legitimate imperial religion”? If it is the real meaning of “religio licita” there is no further question. Nevertheless, here must be clarified the nature of “religio licita” as compared with the legal background of the 4th century at the Mediterranean Area.²⁶ The Roman law did not know “religio licita” as *terminus technicus*. Based on our current knowledge, there is no Roman law source wherein we can find these combined two words. William H. C. Frend explained in 1967 that “A *religio* was *licita* for a particular group on the basis of tribe or nationality and traditional practices, coupled with the proviso that its rites were not offensive to the Roman people or its gods”, nevertheless, it does not mean that the described situation was an official legal category within the Roman law system.²⁷

At the same time, I have to emphasize that there were several expressions for those legal cases when the Empire did not force a religion or a religious com-

²⁴ SZUROMI, SZ. A., *Canon law historical background*, 647–648.

²⁵ Last edition: GIBBON, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, New York 1997.

²⁶ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, I. 40.

²⁷ FREND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City – New York 1967. 106.

munity – sometimes recognized as “collegium” – to fulfill all of the mandatory prescriptions sanctioned by law on the Roman religion’ basis. Basically it was the so-called “tolerance act”, like the already mentioned “Edictum Tolerantiae” by Emperor Galerius in 311.²⁸ It was the way of acceptance the religion of Israelites, and we can see the similar – in theological argumentation much more advanced form – declaration of tolerance which took place in the Decree of Milan. The scholarly description therefore uses several formula on “religio licita”. Only some examples:

- a) “tolerance and favor” (Georg Grupp [1908])²⁹;
- b) “guarantee of religious freedom” (Szaléz Horváth [1932])³⁰;
- c) “deals with religions by toleration” (Hubert Jedin [1980])³¹;
- d) “favorable change”; “imperial favor” (Richard Fletcher [1999]).³²

Among the four listed expressions Richard Fletcher’s realization seems to be the most precise one. Fletcher has summarized well the “double face” of Constantine the Great’s life. On one hand Constantine had made a favorable change for Christians on the day-to-day basis within the Roman Empire; on other he did not make Christianity the official religion of it.³³ Without mentioning but describing the contents of “religio licita”, Prof. Fletcher uses another expression, which is the “open-handed patronage”.³⁴ He gives several examples for this “imperial favor”, i.e. building St. Peter Basilica, landed endowments to the Roman See, handing over the imperial palace at the Lateran, building the Basilica of Holy Sepulchre in Jerusalem. This imperial “patronage” contained also several new legislative acts and intervention into ecclesiastical internal doctrinal and disciplinary affairs.³⁵ Prof. Fletcher underlines Eusebius of Caesarea’s role in the creation an image of a Christian emperor through the “Oration in Praise of Constantine”.³⁶ This is the image what we can read in crystal-clear

²⁸ ORLIN, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*. Routledge 2015. 1090.

²⁹ GRUPP, G., *Constantine, Historical Appreciation*, in *The Catholic Encyclopedia*, IV. New York 1908. 297–301, especially 298–299.

³⁰ HORVÁTH, SZ., *Konstantin*, in BANGHA, B. (ed.), *Katolikus Lexikon*, III. Budapest 1932. 104–105, especially 104.

³¹ JEDIN, H. (ed.), *History of the Church, I: From the Apostolic Community to Constantine*, New York 1980. 416–432, especially 416.

³² FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*, New York 1999. 18–23, especially 19.

³³ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 18–23.

³⁴ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 19.

³⁵ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 22.

³⁶ FLETCHER, R., *The Barbarian Conversion*, 23–24.

form in St. Augustine's influential work on City of God (*De civitate Dei*, Book V, Ch. 24):

“We call those Christian emperors happy who govern with justice, who are not puffed up by the tongues of flatters or the services of sychophants, but remember that they are men. We call them happy when they think of sovereignty as a ministry of God and use it for the spread of true religion; when they fear and love and worship God; when they are in love with the Kingdom in which they need fear no fellow shares; when they are slow to punish, quick to forgive; when they punish, not out of private revenge, but only when forced by the order and security of the republic, and when they pardon, not to encourage impunity, but with the hope of reform; when they temper with mercy and generosity the inevitable harshness of their decrees. (...).”³⁷

IV. “DECREE OF MILAN”: ITS UNITY AND DATE

1. *The reconstructed text*

Rev. Francis S. Betten, S.J. (†1942; St. Ignatius College, Cleveland, Ohio), has made a translated, commented version based on the two text-forms of the Decree, based on the critical edition of Conrad Kirch. This professor of Vienna used that very important text of the Decree in the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, which followed Lactantius' version. However, Prof. Kirch inserted into his edition those alterations which can be found in Eusebius' version. This so-called “reconstructed text” was published in the *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae*.³⁸ The reconstructed text was published in English by Prof. Betten in *The Catholic Historical Review* (1922).³⁹ Here I use this text to give a more precise demonstration on the contents, theological concept, and on the structure of the famous Decree. I do not intend merely review Prof. Betten's commentary on the text, rather to give: 1) the reconstructed text (in English); 2) significant different within the two main parts of the text and its structure; 3) comparison of Part Two with five relevant quotation from Constantine the Great. These can give a detailed basis for a new concept about the composition and original date of the Decree of Milan.

³⁷ SAINT AUGUSTINE, *The City of God* (The Fathers of the Church 8), Washington D.C. 1962. 296–297.

³⁸ KIRCH, C., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae*, Freiburg 1910.

³⁹ BETTEN, F., *The Milan Decree of A.D. 313 – Translation and Comment*, in *The Catholic Historical Review*, VII/2 (July/1922) 191–197.

2. *Significant different within the two main parts of the text and their structure*

In order to understand more precisely the structure and the significant elements of contents, we must use comparative textual analytic method within the text – comparison between the two parts – and also with external sources:

- a) "Part I. 1: Constantine Augustus, and I, Licinius Augustus (...) in all things its wonted favor and benevolence."

It belongs very possibly to the original document as the introductory theological argumentation of the decree, written in 313.

- b) "The Lordship will therefore take notice (...) deserving of honor or religious veneration."

This section is dedicated only to Christians, which is fundamentally differs from the first section of Part I, talking only about harms of Christians, written in very possible that time when the restitutions had realized in 319.

- c) "Part II. As to the Christians we deem it our duty (...) may expect ineminity from our benevolence."

The entire Part II is one unified style on the property of Christians which can be well dated, very possibly in 321.

- d) "Conclusion: In all these affairs (...) the happiness of our people."

First part of the Conclusion has a distinctive new style, vocabulary and influence of Christian theology, similar to the text of the Council of Nicaea (325).

- e) "But in order that the tenor of this our gracious rescript (...) our clemency may not remain in obscurity."

The second – closing part of the Conclusion is in harmony with the beginning of the entire document, therefore it is very possible also belongs to the original document, written in 313.

3. *Comparison of Part Two with five relevant quotations from Constantine the Great and some important historical – dates – facts*

As for comparison, here I would like to use some texts from Emperor Justin's *Codex iuris civilis* which show close relation with the "Decree of Milan" in contents, themes and terminology.

a) *Constantine the Great writes in 321*: "Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere. non sint cassa iudicia. nihil est quod magis hominibus debetur, quam ut supremae voluntatis, post quam iam aliud velle non possunt, liber sit stilus et licitum quod iterum non redit arbitrium."⁴⁰

b) *Constantine the Great on heretics in 326*: "Privilegia, quae contemplation religionis indulta sunt, catholicae tautum legis observatoribus prodesse oportet. haereticos non solum his privilegiis alienos esse volumus, sed et diversis muneribus constringe et subici."⁴¹

c) *Constantine the Great about Israelites in 315*: "Iudaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit, saxis aut alio furioris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit attemptare, mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus."⁴²

d) *Constantine the Great about those who are staying in the Church in 316*: "Iam dudum placuit, ut in ecclesia catholica libertatem domini suis famulis praestare possint, si sub adspectu plebis adsistentibus Christianorum antistitibus id faciant, ut propter facti memoriam vice actorum interponatur qualiscumque scriptura, in qua ipsi vice testium signent. Unde a vobis quoque ipsis non immerto dandae et relinquendae sunt libertates, quo quis vestrum pacto voluerit, dummodo vestrae voluntatis evidens appareat testimonium."⁴³

e) *Constantine the Great on the same question in 321*: "Qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse videantur, quo civitas Romana sollemnitatibus decursis dari consuevit. sed hoc dumtaxat his, qui sub adspectu antistitum dederint, placuit relaxari. clericis autem amplius concedimus, ut, cum suis famulis tribuunt libertatem, non solum in conspectus ecclesiae ac religiosi populi plenum fructum libertatis concessisse dicantur, verum etiam cum postremo iudicio dederint libertates seu quibuscumque verbis dari praeceperint, ita ut ex die publicatae voluntatis sine aliquot iuris teste vel integre competat directa libertas."⁴⁴

⁴⁰ Cod. 1.2.1: KRÜGER, P. (recognavit et retractavit), *Codex Iustinianus* (Corpus Iuris Civilis II), Berlin 1954 (repr. Hildesheim 2008) 12.

⁴¹ Cod. 1.5.1: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 50.

⁴² Cod. 1.9.3: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 61.

⁴³ Cod. 1.13.1: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 67.

⁴⁴ Cod. 1.13.2: KRÜGER, P., *Codex Iustinianus*, 67.

V. THE THEOLOGICAL CONCEPT OF MILAN DECREE'S PART I

As we see above, section first of Part I of the Decree is not merely tolerates the Christian faith, but cancels every restriction which impeded the free practice of religious liberty in the Empire (even there are two expressive references to Christians as examples). The question however is much more complicated from theological point of view, because it is in direct relation with the Roman religion and the imperial-cult, including even the cult of the Emperor. The section uses a brilliant form of a "retor" style theological argumentation. The text makes distinction between "Supreme Divinity" and the "Deity" in general sense. Through this punctilious distinction the Decree could reach two goals – which seemed to be irreconcilable. First: It give theological – and legal – fundament to accept any religion which did not accept the polytheism – there was already a profound intention by the Neo-Platonist school dissolving the conflict between the traditional polytheism and some forms of monotheism – introducing a theoretical possibility to publicly accept Deity not on earthly but on Heavenly Throne. Second: The expression of not earthly "Supreme Divinity" was sufficient – only temporary – to save the traditional Roman religion, and to protect the religious status of the Emperor too. Within this content is essential, that there is no reference to "One True God" or the any preferable status of those who places the "Supreme Divinity" outside of the earthly society. Therefore, the Decree eliminated the conflict between those who accepted the classical religious idea of Rome and those – expressively Christians but others too – whose political and legal status previously meant problems for the state and gave reason to be without civic rights, even to be persecuted, because their faith – believing in one God.

CONCLUSION

Summarizing the new religious situation which was the effect of the so-called Decree of Milan in 313, I would like to underline the followings:

1) The Decree of Milan (or Rescript of Milan) was addressed basically to the imperial governors not to any religion.⁴⁵ This new regulation was focusing primarily to establish some type of religious liberty while tried to protect the traditional polytheistic religion within the Roman Empire. Therefore, the previously persecuted religions which did not want accept entirely or partly – i.e. religious cult of the Emperor – the Roman imperial religion and before the law they had loss their rights (to private and public property, to offices, to follow their religious conviction) were permitted based on the new decree to freely follow that.

⁴⁵ Proved well by BETTEN, F., *The Milan Decree of A.D. 313 – Translation and Comment*, 192.

However, it has not changed essentially the official religious concept of the state, and had not made Christianity a state religion.

2) The Roman law did not know “*religio licita*” as “*terminus technicus*”. However, there were several expressions for those legal cases when the Empire did not force a religion or a religious community to follow the traditional form of “Roman religion”, if the particular religious group or nation was not offensive to the Roman people or its gods.

3) For this new status of different religious movements which “placed Supreme Divinity on Heavenly Throne” only the Christians were granted with full rehabilitation based on the second section of Part I and on Part II. This supports well the un-uniformity of the text. The two sections about restoring Christians regarding their rights and properties strongly link to later legislation of Constantine the Great which – based on textual similarities – can be well dated between 319 and 321. There is also a distinctive part at the end of the Decree, which uses very close theological formulation to the textual tradition of Council of Nicaea (325).

4) Even the composers of the original redaction of the Decree of Milan (first section of Part I; last section of the Conclusion) intended to pacify the religious situation of the Empire, dissolving the most essential conflicts, but protecting the traditional Roman religion, the document could not reach this goal. Constantine the Great rapid new legislations – which are testified by the new supplements as second, third, and fourth redaction strata – had improve the religious, legal and political status of Christians in West. Licinius revolution had failed in 324. After Constantine’s death in 337 an obscure epoch had begun, and the descendants of Constantine had confused the faith, life, independence and authenticity of Christianity through several “pro-Christian” decisions, which concluded into the reign of Julian (361–363).⁴⁶ Nevertheless, from 379 a new era arose with Theodosius the Great (†395) who not only restored the good name of Christianity as the last emperor of both parts of the Roman Empire, but protected the Catholic teaching – defined at the Council of Constantinople I (381) – and made Christianity “imperial religion” (C.Th. 16.1.2).

⁴⁶ In detailed cf. JEDIN, H. (ed.), *History of the Church*, I. 426–432.

TWENTIETH INTERNATIONAL CANON LAW CONFERENCE
*«Idoneità al sacerdozio ed abilità agli uffici ecclesiastici
– sulla base di prospettiva storica»*

12th February 2018

Antonio VIANA

SIGNIFICATO DELL'IDONEITÀ PER L'UFFICIO ECCLESIASTICO SECONDO IL DIRITTO CANONICO

I. IMPORTANZA DEL PROBLEMA NELLE ATTUALI CIRCOSTANZE DELLA VITA DELLA CHIESA; III. IDONEITÀ CANONICA E IDONEITÀ MORALE; IV. L'OGGETTO DELL'IDONEITÀ, 1. «*Officium*», «*munus*» e «*ministerium*», 2. Attività «*in nomine Ecclesiae*», 3. *Chierici e laici negli uffici ecclesiastici*, 4. *Idoneità all'ufficio e diritto al buon governo*; V. L'ACCERTAMENTO DELL'IDONEITÀ NELL'ORDINE SACRO, 1. *Gli scrutini*, 2. *Mezzi per comprovare l'idoneità*; VI. ASPETTI PROBLEMATICI IN RELAZIONE ALL'IDONEITÀ DEI FEDELI LAICI PER GLI UFFICI ECCLESIASTICI, 1. *Il problema delle situazioni familiari «irregolari»*, 2. *Alcuni esempi*, 3. *I casi dubbiosi. La questione dello scandalo*, 4. *Norme particolari della Chiesa in Germania*; CONCLUSIONE

I. IMPORTANZA DEL PROBLEMA NELLE ATTUALI CIRCOSTANZE DELLA VITA DELLA CHIESA

L'approccio di questa Giornata di studio è prevalentemente storico, ma è chiaro che le circostanze della vita della Chiesa contemporanea aggiungono l'attualità. Mi riferisco a non poche notizie su condotte inappropriate, ed in certi casi criminali, di alcuni sacerdoti ed altri titolari di uffici ecclesiastici. Molte volte si tratta di eventi accaduti molti anni fa; altre volte sono casi più recenti.

Ogni cultore del diritto sa che ci sono due principi sacri, strettamente collegati con la dignità della persona umana, che devono essere rispettati scrupolosamente e potrebbero correre il rischio di non essere ben soddisfatti, a causa, a volte, di forti pressioni dell'opinione pubblica e dei mezzi di comunicazione. Mi riferisco alla presunzione di innocenza ed al diritto di difesa. Nessuno dovrebbe lasciarsi portare da semplici sospetti, motivi irrilevanti o fatti dubbiosi. Dovrebbe provarsi sempre tanto la realtà del danno causato per dolo o colpa, come la connessione necessaria del danno con l'esercizio delle funzioni dell'ufficio da parte della persona incaricata.

Tutto questo è vero. Tuttavia, la proliferazione di casi, lo scandalo ed il danno che comportano, rendono necessaria una riflessione della Chiesa ed anche dei canonisti su quello che sta succedendo. La credibilità della Chiesa si basa in buona misura sulla testimonianza dei ministri sacri e di tutti coloro i quali sono titolari di uffici ecclesiastici. Non sono mai mancati esempi negativi, ma oggi, con lo straordinario sviluppo dei mezzi di comunicazione la risonanza è molto forte. La società attuale è molto esigente per quello che riguarda l'adeguata in-

formazione, il controllo dei responsabili pubblici e la loro responsabilità nel caso di azioni dannose.

Ci sono a volte eventi che portano a chiedersi dell' idoneità degli implicati. Questa persona era realmente idonea per il sacerdozio? Come è possibile che abbia ricevuto il diaconato, il presbiterato, perfino l' episcopato, e nessuno abbia notato o voluto vedere la sua immaturità ed il pericolo di una condotta squilibrata? Come è potuto succedere che questa persona sia stata giudicata idonea in quel momento per l' ufficio o per quella nomina, o sia rimasto nell' incarico senza che nessuno notasse o volesse vedere il suo comportamento irregolare o chiaramente dannoso? La Chiesa accoglie i fedeli con tutte le loro limitazioni, poiché il suo Fondatore non venne a salvare ai giusti bensì i peccatori (Lc 5,32); ma quando si tratta di incarichi ed attività che qualcuno svolge in maniera pubblica, bisogna domandarsi se la Chiesa possieda un sistema sufficientemente esigente circa l' idoneità dei titolari dei suoi incarichi, e se esistono mezzi di accertamento effettivo di quelle esigenze.

Per ricordare un caso ben noto, Benedetto XVI scrisse nell' anno 2010 una lettera veramente drammatica ai cattolici di Irlanda. La lettera trattava dell' abuso di ragazzi e giovani da parte di membri della Chiesa in Irlanda, in particolare di sacerdoti e di religiosi. Il Papa si interrogava sulle cause di quegli abusi, e fra l' altro, faceva riferimento a procedure inadeguate per determinare l' idoneità dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa e anche a una insufficiente formazione spirituale nei seminari e nei noviziati di quel paese¹. Continuava il Papa addolorandosi delle gravi omissioni che si erano commesse nell' applicazione delle norme del diritto penale canonico «codificate da lungo tempo», così come «gli errori di giudizio e (...) mancanze di governo»².

Non è ora questione di ricordare dettagliatamente altri casi. Le questioni che trattiamo in questa Giornata rappresentano un' aperta sfida per l' azione pastorale della Chiesa e la salute spirituale dei fedeli. In ogni modo, conviene riflettere in maniera positiva sul significato dell' idoneità canonica in generale: quale è il suo contenuto e quali le sue caratteristiche principali.

¹ «Solo esaminando con attenzione i molti elementi che diedero origine alla presente crisi è possibile intraprendere una chiara diagnosi delle sue cause e trovare rimedi efficaci. Certamente, tra i fattori che vi contribuirono possiamo enumerare: procedure inadeguate per determinare l' idoneità dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa; insufficiente formazione umana, morale, intellettuale e spirituale nei seminari e nei noviziati; una tendenza nella società a favorire il clero e altre figure in autorità e una preoccupazione fuori luogo per il buon nome della Chiesa e per evitare gli scandali, che hanno portato come risultato alla mancata applicazione delle pene canoniche in vigore e alla mancata tutela della dignità di ogni persona. Bisogna agire con urgenza per affrontare questi fattori, che hanno avuto conseguenze tanto tragiche per le vite delle vittime e delle loro famiglie e hanno oscurato la luce del Vangelo a un punto tale cui non erano giunti neppure secoli di persecuzione»: BENEDICTUS XVI, *Lettera ai cattolici di Irlanda* (19 mart. 2010), n. 4, in www.vatican.va, nella sezione delle lettere pontificie.

² *Ibid.*, n. 11.

Nelle prossime pagine offrirò alcuni riflessioni, con l'appoggio di alcuni lavori già pubblicati³. Nell'ambito di alcuni commenti generali sull'idoneità per l'ufficio, mi riferirò a quella che è richiesta per l'ordine sacro e per gli uffici che possono essere affidati a fedeli laici.

II. CONTENUTO GENERALE DELL'IDONEITÀ CANONICA

Possiamo definire l'idoneità come l'insieme di condizioni e qualità personali che sono necessarie, secondo il diritto, per ricoprire l'ufficio. L'ufficio ecclesiastico consta, in quanto *munus stabiliter constitutum* (c. 145 § 1 del CIC) di un elemento personale e di un altro funzionale. Cioè, la persona o le persone che sono titolari dell'ufficio ed i compiti che devono essere svolti attraverso di loro⁴. La questione dell'idoneità si riferisce all'elemento personale.

Secondo il c. 149 § 1 del CIC, sono necessarie due condizioni per accedere alla titolarità dell'ufficio. In primo luogo, il candidato deve essere in comunione con la Chiesa. La comunione deve avere visibilità, perché si tratta di un elemento giuridicamente accertabile ed inoltre include l'adesione alla fede della Chiesa, come è insegnata dal magistero, la partecipazione ai sacramenti e la libera sottomissione all'autorità gerarchica⁵. A volte, l'impegno alla comunione richiede che sia espresso con la professione di fede che è necessaria per la provvisione degli uffici più importanti⁶.

In secondo luogo, sulla base dello stesso canone 149 § 1, il candidato all'ufficio deve essere idoneo, cioè, soddisfare le condizioni che il diritto esige per la concessione dell'incarico. Precisa il paragrafo seguente del canone citato che «La provvisione dell'ufficio ecclesiastico fatta a colui che manca delle qualità richieste, è nulla soltanto se le qualità siano esatte espressamente per la validità della provvisione dal diritto universale o particolare oppure dalla legge di fondazione; altrimenti è valida, ma può essere rescissa per mezzo di un decreto dell'autorità competente o con sentenza del tribunale amministrativo» (c. 149 § 2).

Pertanto, l'idoneità deve distinguersi della semplice capacità o abilità generale per l'ufficio. L'idoneità si riferisce sempre ad un determinato tipo di ufficio

³ Cfr. VIANA, A., *La comprobación de la idoneidad para el oficio eclesiástico y el orden sagrado*, in *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 345–366. VIANA, A., *¿Son idóneos para el oficio eclesiástico los divorciados que contraen nuevo matrimonio civil?*, in *Ius canonicum* 56 (2016) 515–553. VIANA, A., *El problema del nombramiento para oficios eclesiásticos a favor de fieles en situaciones familiares irregulares*, in *Anuario argentino de derecho canónico* 23 (2017) 147–167.

⁴ Cfr. VIANA, A., *Organización del gobierno en la Iglesia*, Pamplona 2010, 3 78–82.

⁵ Cfr. c. 205 del CIC e c. 8 del CCEO; EJEH, B., *The principle of suitability in the provision of ecclesiastical offices in the 1983 Code of Canon Law*, in *Ius Ecclesiae* 20 (2008) 579 e 580. VISIOLI, M., *La valutazione della comunione nella provvista canonica*, in ARRIETA, J. I. (ed.), *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Venezia 2008. 215–227.

⁶ Cfr. CIC Can. 833; CCEO Cann. 76 §1, 153 §3, 187 §2, etc.

e questo comporta che, oltre alla necessaria comunione con la Chiesa, si richiedano anche condizioni speciali. Così, per esempio, quando il diritto disciplina l'ufficio di parroco segnala che l'idoneità per l'incarico parrocchiale deve constare con certezza, senza escludere un esame sulle condizioni richieste (cfr. CIC, c. 521 §3). Continuando con l'esempio indicato, tutti i presbiteri incardinati in una diocesi sono capaci per l'ufficio parrocchiale, ma non tutti sono idonei per qualunque parrocchia, a causa delle accentuate differenze tra le comunità. L'idoneità richiesta ha, secondo i casi, distinta portata e contenuto.

In questo modo, si può parlare di un'idoneità relativa all'ufficio che sia vacante o che debba essere istituito. Questo richiede un *giudizio* sulla preparazione del candidato ad assumere stabilmente anche alcuni compiti che sono parte della missione generale della Chiesa, in accordo anche alle concrete necessità della comunità alla quale serve l'ufficio provvisto⁷.

Le condizioni richieste per l'ufficio possono avere la loro origine nel diritto divino o nel diritto ecclesiastico umano. In questo ultimo caso, alcuni possono essere requisiti inabilitanti (c. 10 del CIC) di una nomina che non li abbia tenuti eventualmente in conto (per esempio l'esigenza del presbiterato per essere parroco c. 521 §1) oppure trattarsi di condizioni che bisogna comprovare in ogni singolo caso (cfr. c. 521 §§ 2 e 3). Nel diritto particolare si distingue a volte tra la *capacità*, riferita soprattutto ai certificati necessari e l'adeguato titolo di studio accademico, e l'*idoneità* che si concreta nelle qualità necessarie del candidato o del titolare dell'ufficio⁸.

III. IDONEITÀ CANONICA E IDONEITÀ MORALE

Parliamo qui dell'*idoneità canonica* per l'ufficio. È distinta in quanto tale dall'idoneità morale, ma entrambe dovrebbero coincidere per quanto possibile, o almeno non essere in contraddizione. Effettivamente, il diritto della Chiesa ha naturalmente una dimensione sociale nella comunione ecclesiastica, in modo che, trattandosi dei requisiti per la provvisione degli uffici, gli interessa soprattutto che si realizzino i procedimenti, i termini e le esigenze che possano accreditarsi esternamente. Tuttavia, la Chiesa è comunità spirituale, e per accedere agli incarichi pubblici chiede esplicitamente ai candidati buone condizioni morali. Questo si concreta in un insieme di requisiti che sono tradizionalmente richiesti per gli incarichi ecclesiastici più importanti, e specialmente anche per

⁷ Cfr. EJEH, B., *The principle of suitability*, 574.

⁸ Cfr. le norme della Conferenza episcopale spagnola sulla «Declaración eclesiástica de idoneidad para la designación de los profesores de religión católica» (30.VI.2007), en *Boletín oficial de la Conferencia episcopal española* 79 (2007) 20–21; cfr. OTADUY, J., *La idoneidad de los profesores de religión católica y su desarrollo jurisprudencial en España*, in *Estudios eclesiásticos* 88 (2013) 856.

quegli uffici che comportino piena cura di anime, cioè, quelli che solo possono essere raccomandati per i sacerdoti, perché richiedono l'esercizio completo dei *tria munera Christi*, di insegnare, santificare e governare (c. 150 del CIC).

Sono molti i casi nei quali le norme canoniche esigono condizioni di idoneità: dalla specifica idoneità per l'ordine sacro e la vita religiosa, all'idoneità richiesta per distinti uffici pastorali ed amministrativi; dall'idoneità per le funzioni liturgiche a quella richiesta per l'insegnamento cattolico e la docenza nelle università cattoliche ed ecclesiastiche⁹. La Chiesa ha diritto di comprovare la conformità delle condizioni di accesso agli incarichi pubblici, specialmente quando non si tratta solamente di requisiti obiettivi e facilmente verificabili, come possono essere l'età o i titoli accademici. In realtà, devono stimarsi anche aspetti che inevitabilmente si riferiscono al modo di essere personale: carattere, atteggiamenti, disposizioni, maturità interiore, pietà personale, e perfino qualcosa di tanto apparentemente difficile da stimare come la rettitudine di intenzione, ma che è di tale importanza che deve avere manifestazioni esterne, come possono essere la dichiarazione firmata dall'interessato o le affermazioni esplicite delle propria intenzione in interviste personali¹⁰.

Il fine spirituale dell'ufficio ecclesiastico (c. 145 §1) richiede un sistema di selezione dei candidati che non si limiti a constatare in maniera routinaria gli elementi esterni, ma che stimi contemporaneamente le loro condizioni morali. Naturalmente, questo si deve fare sempre in maniera prudente, obiettiva e pienamente rispettosa dell'intimità delle persone. Inoltre, l'accertamento non può essere tanto rigoroso che cerchi un inesistente candidato ideale di fronte ad un buon candidato; cioè, un fedele che soddisfa sufficientemente le condizioni richieste benché non abbia l'eccellenza desiderata. Alcune carenze possono colmarsi con lavoro, formazione permanente ed una spiritualità coltivata; altre, invece, non possono supplirsi coi mezzi ordinari. In ogni caso, benché si ponga importanza alla necessaria idoneità morale del candidato, questo non significa che i requisiti ed il suo accertamento appartengano al foro interno. Si tratta sempre di condizioni esigibili ed accertabili nel foro esterno.

La riflessione sull'idoneità risulta illuminata dalla vocazione universale alla santità. Sappiamo che l'affermazione di questa chiamata è un elemento fondamentale dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, soprattutto nella cost. *Lumen gentium* che dedica tutto un capitolo a questo argomento¹¹.

⁹ Cfr. MIGLIAVACCA, A., *Idoneidad para oficios y ministerios*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario general de Derecho Canónico* (in seguito: DGDC), IV. Pamplona 2012. 365, 361–365.

¹⁰ In relazione con l'ordine sacro, la rettitudine di intenzione può definirsi come «la disposición a dedicarse completa e irrevocablemente al ministerio ordenado en respuesta a la llamada de Dios»: WOESTMAN, W. H., *Admisión al orden sagrado*, in DGDC I. 244.

¹¹ Cfr. in particolare const. *Lumen gentium*, cap. V («Vocazione universale alla santità nella Chiesa»). È importante l'apprezzamento di san Giovanni Paolo II quando insegna «Occorre allora

Si tratta di una chiamata che Dio rivolge a tutti i fedeli. Il contenuto della santità non consiste abitualmente in attività eroiche straordinarie, bensì soprattutto nel vivere cristianamente, con eroismo se è necessario, la vita ordinaria; cioè, il lavoro e le relazioni familiari e sociali che ad ognuno corrispondono¹².

La vocazione alla santità è più che un mero ideale stimolante perché tende ad ispirare tutta la vita della Chiesa. Consiste in una chiamata che il Signore fa alla Chiesa ed ogni fedele nella sua concreta situazione. Questa chiamata non ha conseguenze giuridiche dirette per quel che riguarda l' idoneità agli incarichi precisamente perché si tratta di un invito che non è esigibile in giustizia. La santità che per definizione si realizza definitivamente nella vita eterna, non può essere evidentemente richiesta come una condizione di accesso agli incarichi ecclesiastici. Tuttavia, il contesto generale della chiamata alla santità, così come il riconoscimento della sua possibilità nella Chiesa con l'aiuto della grazia divina, comportano un'accentuazione delle disposizioni morali nei candidati agli uffici. In questo modo, benché la santità non possa comandarsi né imporsi, la coscienza di quell'invito del Signore, chiede alla Chiesa di stabilire alcune condizioni per la titolarità degli uffici, più esigenti lì dove la responsabilità assunta "nella comunione dei santi" sia maggiore.

In sintesi, l' idoneità canonica richiede alcuni requisiti sufficienti per accedere all'ufficio. Alcuni sono molto specifici ed obiettivi; altri, invece, riguardano più le condizioni morali del candidato o di colui che è già titolare dell'incarico. Ma in tutti i casi si tratta di servizi alla Chiesa che si curano in ordine al suo fine soprannaturale e alla *salus animarum*. Un fine al quale si tende in funzione di una santità, certamente compatibile con le limitazioni umane personali.

riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla "vocazione universale alla santità". Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante»: IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Novo millennio ineunte* (6 ian. 2001): AAS 93 (2001) 266–309, n. 30.

¹² Come diceva san Josemaría, «la santidad no consiste en hacer cosas cada día más difíciles, sino en hacerlas cada día con más amor»: SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Apuntes de la predicación*, cit. in BURKHART, E. – LÓPEZ, J., *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, Madrid 2013. II. 295. Il magistero di Giovanni Paolo II ha insistito particolarmente su questo aspetto. Così per esempio nella lettera ap. *Novo millennio ineunte* diceva il santo Pontefice: «Come il Concilio stesso ha spiegato, questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni "geni" della santità. Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno. Ringrazio il Signore che mi ha concesso di beatificare e canonizzare, in questi anni, tanti cristiani, e tra loro molti laici che si sono santificati nelle condizioni più ordinarie della vita. È ora di riproporre a tutti con convinzione questa "misura alta" della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione».

IV. L'OGGETTO DELL'IDONEITÀ

I. «*Officium*», «*munus*» e «*ministerium*»

Quando parlo della idoneità all'ufficio, intendo il termine in relazione al suo significato secondo le norme generali del CIC e del CCEO. Come dire, «qualunque incarico, costituito stabilmente per disposizione sia divina o ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale» (CIC, c. 145 § 1; cfr. CCEO, c. 936 § 1). Il termine latino che si traduce «carica» o «incarico» è *munus*: *munus stabiliter constitutum*. La stabilità costitutiva dell'ufficio è specialmente importante nella sua definizione, perché aiuta a distinguere l'ufficio da altri compiti o funzioni pubbliche nella Chiesa che non hanno questa stabilità costitutiva e pertanto non rimarranno oltre le persone che li assumono in un determinato momento storico.

Nella terminologia dell'organizzazione costituzionale ed amministrativa ecclesiastica si impiegano tre termini basilari: *officium*, *munus* e *ministerium*¹³.

Se il primo di essi allude, come abbiamo ricordato, alla carica pubblica stabilmente costituita nella Chiesa, il termine *munus* riveste una portata più ampia nella terminologia legale. In questo modo, ogni ufficio è un *munus*, una funzione pubblica e stabile assunta da una o varie persone fisiche, ma non qualunque *munus* può includersi nella categoria specifica dell'ufficio. Così, ci sono determinate situazioni soggettive con una certa impronta pubblica nella Chiesa che, tuttavia, non costituiscono veri uffici. Per esempio, la nomina di un catechista per una parrocchia è un compito che abilita a collaborare nel *munus docendi* della Chiesa, ma senza la stabilità costitutiva richiesta dal c. 145 § 1 del CIC. Diremmo, usando la terminologia del decr. *Presbyterorum ordinis* n. 20 che si tratterebbe di un *munus stabiliter collatum*, ma non *stabiliter constitutum*, come esige l'ufficio in senso proprio. (Sarebbe diverso il caso di un ufficio catechistico inserito in un dipartimento della organizzazione della curia diocesana)¹⁴.

Osserva il cardinale Péter Erdö che «la parola “munus” (funzione) – con poche eccezioni – significa quasi sempre un compito per fare, con un accento particolarmente teologico nel caso delle tre funzioni (*tria munera*) di Cristo e della

¹³ Cfr. direttamente il c. 41 del CCEO: «Christifideles cuiusvis Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae, qui ratione officii, ministerii vel muneris frequentes cum christifidelibus alterius Ecclesiae sui iuris relationes habent, in cognitione et cultu ritus eiusdem Ecclesiae accurate pro gravitate officii, ministerii vel muneris, quod implent, instituantur».

¹⁴ «Officio vero, quod sacri ministri adimplent, praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systema sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem ita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad reditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum»: decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 20.

Chiesa. In un'accezione speciale, questa parola indica un insieme di diritti e doveri affidati contemporaneamente alla stessa persona»¹⁵.

Da parte sua, il termine *ministerium* ha un senso attivo e dinamico, in modo che deve distinguersi tra quei ministeri che possono essere attribuiti, sotto certe condizioni, ai fedeli in generale, da quegli altri che sono caratteristici dell'ordine sacro¹⁶. La legislazione canonica in alcuni casi regola l'attività dei chierici sotto la denominazione di ministero sacro, cioè, quella che è propria dei ministri, di coloro i quali hanno ricevuto il sacramento dell'ordine. Tanto il Codice latino come l'orientale usano come sinonimo il termine chierico e ministro sacro¹⁷. Per questo motivo, sono chiamati ministeri sacri non solo le attività dei presbiteri ma anche quelle dei diaconi.

Dalla riforma del beato Paolo VI, gli antichi ordini minori passarono anche a denominarsi ministeri per indicare i servizi liturgici stabili che possono affidarsi ai laici¹⁸. I cosiddetti ministeri laicali permettono all'individuo di agire pubblicamente alcuni *munera docendi e sanctificandi*, in maniera stabile, come conseguenza di aver ricevuto l'incarico secondo il rito liturgico previsto, oltre ad altre occasioni nelle quali possa intervenire temporaneamente o per motivi di aiuto e supplenza ai ministri sacri (c. 230 del CIC; e c. 403 del CCEO). Queste possibilità di attività pubblica nella vita della Chiesa non sono veri *officia* dell'organizzazione gerarchica della Chiesa, bensì precisamente incarichi per attività proprie dell'azione liturgica.

2. Attività «in nomine Ecclesiae»

Mi limito d'ora in poi alla figura dell'ufficio, benché debba notarsi che anche la selezione di candidati per distinti *munera e ministeria* comporta l'esigenza di comprovare l'idoneità.

Nel contesto dell'ufficio ecclesiastico e dell'idoneità del candidato, vale la pena dire qualcosa sulla posizione pubblica del titolare dell'ufficio e della sua capacità di agire a nome della Chiesa, tanto nel caso dei chierici così come di fedeli laici.

Questa capacità equivale ad un'abilitazione rappresentativa, ricevuta mediante il sacramento o mediante una missione canonica che permette di agire in modo pubblico ed ufficiale, precisamente guardando al bene di tutti¹⁹. Il sacramento dell'ordine, con la corrispondente incardinazione e la concessione di fa-

¹⁵ ERDÖ, P., *Elementos de un sistema de las funciones públicas en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico*, in *Ius canonicum* 33 (1993) 542.

¹⁶ Cfr. il c. 324 del CCEO.

¹⁷ Cfr. cc. 207 § 1 del CIC e 323 §1 del CCEO.

¹⁸ Cfr. PAULUS VI, M.P. *Ministeria quaedam* (15 aug. 1972): AAS 64 (1972) 532, n. II.

¹⁹ Cfr. c. 116 §1 del CIC: «intuitu boni publici».

coltà ministeriali, abilita ontologicamente e canonicamente per questa azione rappresentativa. Parallelamente, attraverso la missione canonica un fedele risulta abilitato ad agire in nome della Chiesa, sia attraverso un ufficio o mediante una delega di funzioni da parte dell'autorità (cc. 131 § 1 del CIC e 981 § 1 del CCEO).

Per definizione, agisce specialmente a nome della Chiesa ogni titolare di un ufficio ecclesiastico che sia stato designato legittimamente secondo le norme della provvisione canonica, cioè, per nomina dell'autorità (libera o con previa presentazione del candidato) o per elezione²⁰. Naturalmente questa attività in nome della Chiesa, sempre con una finalità spirituale, non ha la stessa portata e significato in tutti i casi. Gli uffici capitali dell'organizzazione gerarchica della Chiesa non agiscono solamente in suo nome, ma hanno la capacità di essere rappresentanti del Signore in un modo non puramente simbolico bensì adeguato al principio di relazione tra il capo e le membra.

La chiave interpretativa della questione sull'idoneità per l'ufficio è «la dimensione ecclesiale»²¹; cioè, il bene della Chiesa al cui servizio sta l'ufficio. La causa del primato del bene comune della Chiesa, quando si tenta di verificare l'idoneità, si radica nel carattere pubblico dell'ufficio (e dell'ordine sacro, negli uffici e funzioni che lo richiedano). Nel momento di comprovare l'idoneità di un candidato all'ufficio, questo criterio di bene comune e pubblicità prevale di fronte ad altri, come possono essere il diritto all'intimità del candidato se si intende solamente come non intromissione nella sfera privata personale. Il diritto all'intimità proibisce un'intromissione illegittima o abusiva in quella sfera privata, ma non può ostacolare un'indagine seria da parte della Chiesa, d'accordo con procedimenti giusti, chiari e rispettosi, uguali per tutti quelli che si trovino nella stessa situazione.

3. Chierici e laici negli uffici ecclesiastici

È sempre utile differenziare *tra officium, munus e ministerium*. Ma per quel che riguarda la nostra materia, la differenza tra questi termini non è la questione decisiva. Più importante è ricordare il presupposto che la legislazione canonica è oggi molto più aperta che in epoche passate alla possibilità che fedeli laici e religiosi non chierici siano titolari non solo di certi ministeri e funzioni, ma anche di veri uffici ecclesiastici²².

²⁰ Cfr. i cc. 146 ss. del CIC e 938 ss. del CCEO. Si deve tener presente che la postulazione menzionata dal c. 180-183 del CIC e 961-964 del CCEO, costituisce in realtà una variante dell'elezione.

²¹ Cfr. MIGLIAVACCA, A., *Idoneidad para oficios y ministerios*, 365.

²² Cfr. cc. 228 § 1 del CIC e 408 del CCEO, che non usa qui il termine *officium*, a differenza del c. 228 §1 latino.

Si danno diverse possibilità che fedeli laici partecipino in modo pubblico alla missione e risultino abilitati per agire *nomine Ecclesiae*. Questa nuova realtà comporta che le esigenze di idoneità non si limitino a quelli che hanno ricevuto il sacramento dell'ordine o ai membri di istituti religiosi, ma si estendano a tutti quei fedeli che sono promossi a distinti uffici e funzioni. In questo modo, si è esteso il campo di studio dell'idoneità canonica. Nel caso di chierici e religiosi ci sono in realtà più cautele, poiché la Chiesa riconosce in questi fedeli una particolare vocazione divina ed in un secondo momento esige anche comprovare l'idoneità per il concreto ufficio al quale uno è promosso. Per questo motivo, continua ad essere fondamentale l'analisi delle peculiarità speciali dei candidati agli uffici clericali (riservati ai chierici). Ma contemporaneamente, la possibilità di uffici e *munera* pubblici affidati a laici, pone diverse questioni specifiche sull'idoneità delle persone, come più avanti ricorderò.

Riguardo agli uffici che possono affidarsi ai laici, non tutti hanno la stessa importanza e non tutti agiscono a nome della Chiesa con la stessa portata. È logico che le condizioni di idoneità siano più rigorose nella misura in cui le funzioni dell'incarico siano più rilevanti pubblicamente. Così, alcuni degli uffici che possono affidarsi ai laici permettono di svolgere perfino una vera potestà ecclesiastica di regime, come succede con l'ufficio del giudice²³. Altri non comportano potestà di regime, ma sono integrati in un'organizzazione ausiliare del governo dove si prendono decisioni importanti per la vita amministrativa della diocesi o la sua amministrazione economica, come possono essere gli uffici di cancelliere della curia diocesana o l'economista²⁴.

4. Idoneità all'ufficio e diritto al buon governo

La questione dell'idoneità per gli uffici ecclesiastici può essere capita meglio alla luce dei diritti dei fedeli. Tra i diritti riconosciuti dal CIC e dal CCEO non è previsto esplicitamente il diritto al buon governo, ma non si può dubitare della sua esistenza, come ha dimostrato Eduardo Baura in uno studio recente²⁵. Si devono tenere in conto non solo il riconoscimento del diritto dei fedeli a ricevere i beni salvifici (c. 213 CIC; c. 16 CCEO) ma anche altri beni ecclesiali, come il buon svolgimento delle attività dell'organizzazione ecclesiastica e la stessa concezione della potestà canonica come un servizio. Le funzioni pubbliche che si esercitano stabilmente mediante gli uffici servono al bene spirituale dai fedeli,

²³ Cfr. il c. 1421 § 2 del CIC in relazione con il c. 135 §1.

²⁴ Cfr. rispettivamente, i cc. 482 y 494 del CIC.

²⁵ Cfr. BAURA, E., *Il "buon governo": diritti e doveri dei fedeli e dei pastori*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO-ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (a cura di), *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale* (Quaderni della Mendola 25), Milano 2017. 3-30.

alla *salus animarum*, in modo tale che i fedeli non solo devono essere governati bensì anche *ben* governati: il buon governo è bene fondamentale che gli si deve²⁶. Una conseguenza chiara di questo diritto è che i titolari degli uffici devono possedere le qualità e la perizia necessarie per i loro compiti.

La selezione dei titolari degli uffici col fine che risultino idonei per i loro incarichi, esige così l'impiego di tutti i mezzi disponibili per comprovare la dovuta preparazione morale e professionale dei candidati (dalle relazioni richieste fino agli esami e consultazioni che facilitino il giudizio di idoneità) come una prudente valutazione ed esame del loro impegno dopo la nomina. In questo senso, non dovrebbe escludersi la possibilità di denunciare la mancanza di idoneità, sia perché non sia stata comprovata, sia perché la persona che apparentemente fu considerata idonea abbia smesso di esserlo²⁷.

Queste questioni risultano specialmente importanti nel caso di uffici che esercitino la potestà ecclesiastica di regime (includendo la potestà giudiziale, che può essere esercitata da idonei fedeli laici). Può affermarsi con ragione «che il diritto al buon governo implica il diritto all'idoneità del governante»²⁸.

V. L'ACCERTAMENTO DELL'IDONEITÀ NELL'ORDINE SACRO

1. Gli scrutini

È necessario fare non pochi riferimenti alla verifica dell'idoneità dei chierici, a causa della rilevanza delle funzioni pubbliche dei ministri sacri e per il fatto che i principali uffici ecclesiastici richiedano il sacramento dell'ordine. Inoltre può affermarsi che il trattamento giuridico dell'idoneità per l'ordine sacro riassume in maniera completa gli aspetti generali di questa figura.

La questione è estremamente delicata ed importante per la Chiesa, specialmente nelle circostanze attuali, quando la fedeltà nel sacerdozio e nella vita religiosa è messa a dura prova. Possiamo ricordare alcune parole di san Giovanni Paolo II nella lettera che scrisse ai sacerdoti con occasione del giovedì santo del 1990: «Oggi, forse, in vista del terzo millennio dalla venuta di Cristo, sperimentiamo in modo più profondo la grandezza e le difficoltà della messe: “La messe è molta”; ma avvertiamo anche la mancanza di operai: “Gli operai sono pochi”. “Pochi”: e ciò riguarda non soltanto la quantità, ma anche la qualità! Di qui

²⁶ «Non solo il governo (...), ma il buon governo è un bene di tutti i membri della comunità»: *Ibid.*, 18.

²⁷ Per la denuncia deve tenersi conto del c. 212 §3 del CIC. Cfr. BAURA, E., *Il “buon governo”*, 20 e 21. Inoltre, deve qui ricordarsi che l'omissione del dovere d'ufficio per colpevole negligenza è un delitto previsto dal c. 1389 §2 del CIC.

²⁸ BAURA, E., *Il “buon governo”*, 29.

allora la necessità della formazione! E di qui assumono decisivo significato le parole successive del maestro: “Pregate dunque il padrone della messe, perché mandi operai nella sua messe”»²⁹.

E’ opportuno menzionare qui anche il discorso di papa Francesco, del 28.I.2017, nel quale ha espresso rammarico per la mancanza di perseveranza nella vita religiosa, perfino dopo la professione perpetua, al contempo menzionandone le cause: «Siamo di fronte ad una “emorragia” che indebolisce la vita consacrata e la vita stessa della Chiesa»³⁰.

Quando si tratta dell’ordine sacro è necessario riconoscere, fino a dove sia umanamente possibile, i segni della vocazione divina che, per definizione, è la prima condizione per ricevere il sacramento. La ragione consiste, come insegnò san Giovanni Paolo II nel fatto che «ogni vocazione cristiana viene da Dio, è dono di Dio. Essa però non viene mai elargita fuori o indipendentemente dalla Chiesa, ma passa sempre nella Chiesa e mediante la Chiesa»³¹. Quindi, sarà necessario assicurare la rettitudine di intenzione del candidato e comprovare l’esistenza di segni positivi della vocazione divina. Oltre all’assoluta libertà con la quale il fedele deve ricevere il sacramento, non devono esistere irregolarità ed impedimenti canonici con i quali non potrebbe accedersi all’ordine sacro³².

L’istituto canonico al servizio del discernimento e della verifica dell’idoneità dei candidati all’ordine sacro riceve il nome di scrutinio o scrutini al plurale; cioè, l’insieme di procedimenti canonici che aiutano ad ottenere la necessaria certezza morale da parte dell’autorità che chiama all’ordine sacro a nome della Chiesa³³. Questa autorità è il Papa, il vescovo diocesano o il pastore equiparato in diritto e alcuni superiori religiosi³⁴. Per arrivare al momento del discernimento definitivo, è anche necessario che diano la loro opinione alcune persone che hanno collaborato alla formazione del candidato, specialmente il rettore del seminario o casa di formazione dove si è preparato. Inoltre in qualcosa di tanto importante come gli scrutini per l’ordine sacro, si richiede propriamente un

²⁹ IOANNES PAULUS II, *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo* (12 apr. 1990), n. 4: *vatican.va*, nella sezione delle *Lettere del santo pontefice*.

³⁰ FRANCISCUS, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica* (28 ian. 2017): *www.vatican.va* (nella sezione dei *discorsi pontifici*).

³¹ IOANNES PAULUS II, *Adh. Ap. Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992), n. 35.

³² Cfr. RINCÓN-PÉREZ, T., *El orden de los clérigos o ministros sagrados. Formación, incardinación y estatuto jurídico personal*, Pamplona 2009. 126 ss. Su le irregolarità e gli impedimenti per l’ordine sacro, cfr. cc. 1040–1049 del CIC.

³³ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, (8 dec. 2016), nn. 203–210: <http://www.clerus.va/content/clerus/es/notizie/new12.html> (Consulta: 15.XI.2017).

³⁴ Cfr. in particolare, cc. 1018–1023 del CIC.

giudizio globale su tutte le caratteristiche personali del candidato, una volta comprovate le altre esigenze, benché sempre sia necessaria la certezza morale³⁵.

Importa sottolineare la necessità degli scrutini, poiché il giudizio sull'idoneità del candidato richiede questa certezza. La certezza morale è quella che si basa su argomenti positivi, dunque, trattandosi dell'ordine sacro, non basta confermare l'assenza di ostacoli per ricevere il sacramento; è necessario, inoltre, provare le qualità che la Chiesa esige. Questo metodo è tradizionale e riveste una grande importanza come criterio generale. Oggi viene stabilito espressamente nel c. 1052 §1 del CIC del 1983, e nel §3 dello stesso canone si stabilisce che se si ha un ragionevole dubbio non si deve procedere al conferimento dell'ordine sacro³⁶.

2. Mezzi per comprovare l'idoneità

A proposito dell'idoneità per l'ordine sacro, ho cercato di dimostrare in un precedente studio che la Chiesa ha un sistema sufficientemente rigoroso per l'accertamento di questa idoneità³⁷. Il sistema include l'esigenza di relazioni, dichiarazioni personali del candidato, certificati, esami, interviste personali e consultazioni con altre persone. Pur considerando la fallibilità umana, un'esperienza secolare accumulata offre garanzie sufficienti per la preparazione all'ordine sacro. Oltre all'attività che si realizza nei centri di formazione umana, spirituale, dottrinale dei candidati, l'idoneità si verifica innanzitutto con la ricerca ed esigenza di un'informazione chiara ed obiettiva. Per ottenere quell'informazione è molte volte necessario richiedere prudentemente attestazioni di altre persone. In questo senso è interessante l'Istruzione della Congregazione per l'Educazione cattolica dell'8.III.1996, sull'ammissione nel seminario di una persona che prima appartenne ad un altro. Nelle proposte che contiene questo documento si insiste nelle dovute relazioni che richiede il diritto canonico in queste situazioni (c. 241 § 3 del CIC) e che quelle informazioni devono rispet-

³⁵ Cfr. BITTERLI, M. J., *Wer darf zum Priester geweiht werden? Eine Untersuchung der kanonischen Normen zur Eignungsprüfung des Weikandidaten*, Essen 2010. 257 e 258.

³⁶ Secondo il c. 1052 § 1 «Il Vescovo che conferisce l'ordinazione per diritto proprio, per poter ad essa procedere, deve essere certo che siano a disposizione i documenti indicati nel c. 1050, e che l'idoneità del candidato risulti provata con argomenti positivi, dopo aver fatto lo scrutinio a norma del diritto (...). §3. Se, nonostante tutto, il Vescovo per precise ragioni dubita che il candidato sia idoneo a ricevere gli ordini, non lo promuova». Il c. 770 del CCEO ha una formulazione differente. Sulla certezza morale, cfr. anche *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis* (8 dec. 2016), n. 206.

³⁷ Cfr. VIANA, A., *La comprobación de la idoneidad para el oficio eclesiástico y el orden sagrado*, 345–366. Sulla questione, cfr. anche INCITTI, G., *Momento prudenziale nell'accettazione dei candidati al sacerdozio*, in *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, 229–246.

tare la riservatezza richiesta per la buona fama e l'intimità personale, ma senza nascondere né dissimulare il vero stato delle cose³⁸. Cioè, il rispetto dell'intimità è compatibile con l'informazione chiara, obiettiva e sufficiente di cui deve disporre il vescovo per prendere la decisione richiesta.

Le *relazioni* aiutano a formare il giudizio di idoneità. Inoltre, lo stesso candidato all'ordine sacro deve firmare documenti e dichiarazioni che testimonino la sufficiente conoscenza della natura dell'ordine sacro ed accreditino la sua retta intenzione. Questo ultimo aspetto è di grande importanza. A parte le certificazioni richieste, l'esempio più caratteristico di questo tipo di dichiarazioni è lo scritto firmato dal candidato, prima di ricevere l'ordine sacro (c. 1036 del CIC) come la dichiarazione pubblica, della disponibilità ad assumere l'obbligo del celibato (c. 1037 in relazione col c. 277 §1) che attualmente si esprime nella stessa celebrazione liturgica dell'ordinazione diaconale³⁹.

Il celibato è una esigenza e al tempo stesso una speciale garanzia dell'idoneità per l'ordine sacro. La esort. ap. *Pastores dabo vobis* spiega nel suo n.29 che la Chiesa in Occidente mantiene la «scelta plurisecolare (...) di conferire l'ordine presbiterale solo a uomini che diano prova di essere chiamati da Dio al dono della castità nel celibato assoluto e perpetuo». E questo, «nonostante tutte le difficoltà e le obiezioni sollevate lungo i secoli». Cioè, senza angelismi né ingenuità, la decisione del celibato continua ad essere prova di una chiamata ed elemento fondamentale per comprovare l'idoneità. In relazione all'impegno al celibato, possono ricordarsi qui alcune famose parole del beato Paolo VI: «I soggetti, che siano riscontrati fisicamente e psichicamente o moralmente inadatti, devono essere subito distolti dalla via del sacerdozio: sappiano gli educatori che questo è un loro gravissimo dovere; non si abbandonino a fallaci speranze e a pericolose illusioni e non permettano in alcun modo che il candidato le nutra, con risultati dannosi sia a lui che alla Chiesa. Una vita così totalmente e delicatamente impegnata nell'intimo e all'esterno, come quella del sacerdote celibe, esclude, infatti, soggetti di insufficiente equilibrio psicofisico e morale, né si deve pretendere che la grazia supplisca in ciò la natura»⁴⁰.

Sono anche necessarie le *interviste personali* per accreditare l'idoneità. Lo sono per l'ufficio ecclesiastico in generale, ma specialmente in relazione

³⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sull'ammissione in seminario di candidati provenienti da altri seminari o famiglie religiose* (8 mart. 1996), I e II.3. Il testo si trova in diversi siti di internet e in *Communicationes* 30 (1998) 50–59.

³⁹ Cfr. *Pontifical Romano de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos* (versión castellana de la ed. típica de 1989, Badalona 1991), nn. 200, 228, 268 e 309, sull'interrogatorio ai candidati non sposati circa il proposito perpetuo di custodire il celibato, così come il n. 111 dei *Praenotanda* sulle facoltà dell'interrogatorio episcopale in relazione alla forma esterna di assumere l'obbligo del celibato, oltre alla risposta alla domanda corrispondente.

⁴⁰ PAULUS VI, Litt. Enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 iun.1967): AAS 59 (1967) 657–697, n. 64.

all'ordine sacro, poiché permettono una conoscenza diretta delle persone. Inoltre, queste interviste sono i momenti per informarsi su aspetti del candidato che altrimenti sarebbe impossibile conoscere e stimare adeguatamente, soprattutto quelle che hanno a che vedere con le sue disposizioni interne. Aspetti come la volontà supposta, i principali interessi ed aspirazioni, lo spirito di orazione, i principali ostacoli o difficoltà reali o previste, possono o perfino devono essere oggetto di conversazione nelle interviste personali. Conviene chiarire che tutto questo, naturalmente, è materia abituale delle conversazioni di direzione spirituale, ma niente ostacola che il vescovo o superiore a cui spetta il discernimento mantengano un rapporto di confidenza e familiare con persone che più avanti possano essere chiamate alla titolarità di un ufficio. Tali modalità non significano di per sé un atteggiamento paternalistico e, al contrario, sono d'accordo con la finalità propriamente spirituale del lavoro negli uffici, perfino in quelli che possono avere una dimensione funzionale più tecnica e amministrativa.

In relazione ai candidati all'ordine sacro, il direttorio *Apostolorum Successores* evidenzia che, essendo il vescovo il primo responsabile della formazione sacerdotale, deve promuovere gli incontri informali con gli alunni del seminario, in modo che possa conoscerli personalmente: «Questo rapporto familiare permetterà al vescovo di poter valutare meglio l'idoneità dei candidati al sacerdozio e di confrontare il suo giudizio con quello dei superiori del seminario che è alla base della promozione al sacramento dell'ordine»⁴¹.

Il diritto della Chiesa a verificare le condizioni dei candidati all'ordine sacro deve tener fede al fatto che non esiste un diritto a ricevere il sacramento, ma che, per definizione, questa recezione esige una vocazione divina che la Chiesa deve riconoscere. A tutto questo, deve aggiungersi anche che, quando si realizzano le condizioni personali richieste, si può parlare di un diritto di petizione del sacramento (c. 212 §2 del CI) e di un correlativo dovere a rispondere a quella petizione. In questo senso, il can. 1026 ricorda che è severamente proibito allontanare dall'accoglienza nei sacri ordini un candidato che è canonicamente idoneo⁴². In questo modo, si previene il possibile abuso di imporre criteri soggettivi, estranei ai criteri di idoneità canonica, nel compito di discernimento dell'idoneità di un candidato.

⁴¹ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Dir. *Apostolorum Successores* (22 feb. 2004), n. 88. Cfr. anche IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992), n. 65.

⁴² Cfr. CENALMOR, D., *Comentario al c. 1026*, in MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (dir.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, III/1, Pamplona 2002.³ 944.

VI. ASPETTI PROBLEMATICI IN RELAZIONE ALL'IDONEITÀ DEI FEDELI LAICI PER GLI UFFICI ECCLESIASTICI

1. *Il problema delle situazioni familiari «irregolari»*

Abbiamo trattato la questione dell'idoneità all'ufficio ecclesiastico in generale e per l'ordine sacro in particolare. Infine, per quel che riguarda l'idoneità dei fedeli laici per gli uffici che possono assumere canonicamente, possono essere utili alcune considerazioni.

I laici possono essere titolari di uffici ed in questo modo accedono a certe responsabilità pubbliche nella Chiesa. Alcune di esse sono più importanti di altre. In questa cornice si pone non solo l'idoneità per la provvisione dell'ufficio, ma anche il problema della reazione giuridica (e la risposta pastorale) della Chiesa quando un fedele laico smette di essere idoneo per l'incarico che assume. In concreto, una questione delicata è quella delle situazioni denominate *irregolari* in relazione con il vero matrimonio sacramento, per usare la terminologia dell'esort. Ap. *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II⁴³. È idoneo per l'ufficio ecclesiastico un laico che ha divorziato e contratto nuovo matrimonio civile? Un divorziato risposato deve essere rimosso dell'ufficio per perdita dell'idoneità canonica?

Tali domande meritano attenzione, in presenza della proliferazione di queste situazioni personali che colpiscono non pochi cattolici. Come sappiamo, la situazione dei divorziati risposati ha meritato l'attenzione di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, e più recentemente dei sinodi sulla famiglia celebrati negli anni 2014 e 2015. Inoltre, l'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di papa Francesco, dedica buona parte del suo capitolo ottavo al discernimento della situazione dei fedeli che si trovano in situazioni irregolari⁴⁴. Questi documenti si riferiscono alle condizioni di accesso ai sacramenti da parte di fedeli divorziati e risposati, ma non trattano direttamente la questione se possano essere titolari degli uffici nella Chiesa, salvo un breve riferimento di *Amoris laetitia* n. 297 che in seguito citerò. Tuttavia, tanto i sinodi come *Amoris laetitia* sono fortemente ispirati alla logica dell'accompagnamento e non esclusione di questi fedeli dalle comunità cristiane. In questo modo potrebbe porsi qualche dubbio sulla partecipazione agli uffici ecclesiastici di fedeli divorziati che contraggono

⁴³ Cfr. IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Familiaris consortio* (22 nov. 1981): AAS 74 (1982) 81–191, nn. 79–84. Recentemente la categoria delle irregolarità è stata criticata, come se desse un giudizio negativo dei fedeli in queste situazioni, ma a mio giudizio è utile per definire la condizione obiettiva nella quale si trovano i fedeli che vivono unioni di fatto o con mero riconoscimento civile e, soprattutto, quella dei cattolici che hanno contratto un nuovo matrimonio civile dopo aver ottenuto il divorzio del matrimonio canonico, secondo la legge dello Stato.

⁴⁴ FRANCISCO, Adh. Ap. *Amoris laetitia* (19 mart. 2016), cap. VIII, nn. 239–312.

nuovo matrimonio civile e pretendono di accedere all'ufficio o mantenere quello che esercitavano già prima di trovarsi in una situazione canonica irregolare.

Risulta difficile dare una risposta valida per tutti i casi alle domande esposte. Ad ogni modo, il principio generale non può essere il riconoscimento e l'accettazione di quelle situazioni, come se l'idoneità personale del titolare di un ufficio non avesse niente a che vedere con la sua situazione familiare. In realtà, quello che i sinodi sulla famiglia ed *Amoris laetitia* hanno promosso è un esame e una valutazione della natura, portata e conseguenze degli impedimenti morali e canonici che attualmente possano esistere per l'integrazione nelle comunità cristiane dei fedeli in situazioni matrimoniali irregolari, in modo che si concluda se possano o no essere superati. In realtà, l'unico riferimento che si trova in *Amoris laetitia* a questo problema è restrittivo di quella possibilità. Dice papa Francesco: «Ovviamente, se qualcuno ostenta un peccato oggettivo come se facesse parte dell'ideale cristiano, o vuole imporre qualcosa di diverso da quello che insegna la Chiesa, non può pretendere di fare catechesi o di predicare, e in questo senso c'è qualcosa che lo separa dalla comunità (cfr. *Mt* 18,17). Ha bisogno di ascoltare nuovamente l'annuncio del Vangelo e l'invito alla conversione» (n. 297).

In effetti, il pericolo di scandalo (in senso teologico, non sociologico) sarebbe abbastanza chiaro se l'autorità ignorasse queste situazioni. La difficoltà di una risposta generale non esime da un esame accurato dei casi più importanti, alla luce delle norme sull'idoneità.

2. Alcuni esempi

Se riesaminiamo i distinti uffici che possono essere raccomandati per i laici, troviamo ipotesi espressive delle serie ambiguità che comporterebbero la promozione di un fedele in situazione matrimoniale irregolare per incarichi pubblici nella Chiesa. Pensiamo all'*ufficio di giudice*, nel quale si richiede buona fama e la cui missione è precisamente applicare la legge. La funzione del giudice laico nella Chiesa non è puramente tecnica (benché naturalmente richieda un'esigente preparazione professionale) ma comporta la titolarità di una delle manifestazioni della *sacra potestas* ed anche per l'ufficio, cioè, con la stabilità dell'incarico assunto⁴⁵. Simile responsabilità richiede più che alcuni studi previ

⁴⁵ La possibilità che un laico possa esercitare l'*ufficio di giudice* è prevista dal CIC, secondo la norma del c. 1421 § 2 nel caso che la conferenza episcopale del territorio così lo preveda. Però il m.p. *Mitis iudex* di Papa Francesco, del 15.VIII.2015, ha ampliato la previsione del CIC, nello stabilire al c. 1673 § 3 che «le cause di nullità del matrimonio sono riservate ad un collegio di tre giudici. Questo deve essere presieduto da un giudice chierico e gli altri due giudici possono anche essere laici» (cfr. AAS, 107 [2015] 958–970, dove viene promulgato anche il m.p. *Mitis et misericors Iesus*, con la stessa data, applicabile alle Chiese orientali: *ibid.*, 946–957). Secondo

o il rispetto di alcuni minimi requisiti di selezione ed idoneità. Per queste ragioni deve escludersi, a mio giudizio, che i divorziati risposati possano essere giudici ecclesiastici. Non è contraddittorio svolgere l'ufficio di giudice senza rispettare personalmente la legge della Chiesa? Benché non si tratti principalmente di un problema di legalità, la contraddizione risulta evidente. La stessa cosa succede con l'ufficio del *difensore del vincolo* che può essere svolto da un laico, ma non da qualcuno che viva propriamente in contraddizione con vincolo che difende professionalmente (c. 1432 del CIC). Inoltre, in molti uffici si esige espressamente la buona fama del titolare, come succede con l'ufficio del *promotore di giustizia*, con il *moderatore della cancelleria* del tribunale e con gli altri *notari*⁴⁶.

Altri problemi difficili si pongono con i *professori di religione*, non solo in scuole cattoliche ma anche in scuole pubbliche dello Stato, così come l'ipotesi di docenti in università cattoliche ed ecclesiastiche. D'accordo con alcune legislazioni civili, all'autorità ecclesiastica (la Santa Sede o il vescovo diocesano) viene riconosciuto il diritto a nominare questi docenti o, almeno, di partecipare alla nomina. A volte si creano tensioni, anche secondo il diritto del lavoro dei distinti paesi, quando si tratta di laici che, essendo stati considerati idonei nel momento della loro promozione e nomina, arrivano più tardi al divorzio civile e formalizzano una seconda unione⁴⁷. In tali casi, l'autorità ecclesiastica rimuove dal loro incarico quelle persone, che a volte ricorrono ai tribunali civili sostenendo di essere stati lesi nei propri diritti

Ma, indipendentemente da come si risolvano questi problemi d'accordo con il diritto del lavoro dei distinti paesi, emerge innanzitutto la questione dell'idoneità canonica di un professore di religione cattolica. L'insegnamento della teologia o della religione cattolica ha due aspetti distinti, ma non pienamente separabili. Il primo di essi è la professionalità con la quale deve portarsi a termine quell'insegnamento, d'accordo col carattere scientifico di quelle materie secondo il programma accademico. Ma contemporaneamente, quell'insegnamento non è asettico né ha un carattere tanto neutro che possa impartirsi al margine di un'identificazione personale o almeno un rispetto che non contraddica il suo contenuto. Si capisce così che il c. 803 § 2 del CIC, riferito alla scuola cattolica, esiga che i professori si devono evidenziare «per retta dottrina e per probità di vita» e che il c. 804 § 2 stabilisca che è dovere dell'ordinario del luogo curare che i professori di religione, anche nel caso delle scuole non cattoliche, «siano

questa norma, non si richiede ormai l'autorizzazione della conferenza episcopale perchè i laici possano essere giudici in questi casi.

⁴⁶ Cfr. rispettivamente, i cc. 1435 y 483 § 2 del CIC.

⁴⁷ Cfr. OTADUY, J., *Relación jurídica de los profesores de religión en España. La dimensión canónica*, in *Ius canonicum* 46 (2006) 445–489. OTADUY, J., *El mandato de la autoridad eclesiástica para enseñar disciplinas teológicas*, in *Folia Theologica et Canonica*, III (27/17) [2014] 99–122.

eccellenti per retta dottrina, per testimonianza di vita cristiana e per abilità pedagogica». Ancora più, il c. 805 dispone che «È diritto dell'ordinario del luogo per la propria diocesi di nominare o di approvare gli insegnanti di religione, e parimenti, se lo richiedano motivi di religione o di costume, di rimuoverli oppure di esigere che siano rimossi». A parte questi canoni che si riferiscono alle scuole, simili criteri di professionalità, competenza e moralità si applicano anche ai professori universitari in università cattoliche ed ecclesiastiche: «È dovere dell'autorità competente secondo gli statuti provvedere che nelle università cattoliche siano nominati docenti i quali, oltre che per l'idoneità scientifica e pedagogica, eccellano per integrità di dottrina e per probità di vita, e che, mancando tali requisiti, osservato il modo di procedere definito dagli statuti, siano rimossi dall'incarico»⁴⁸.

In questo modo, lì dove l'autorità ecclesiastica intervenga nella selezione e nomina di professori, sia perché si tratti di centri della stessa Chiesa, sia perché le leggi statali così lo riconoscano, ha il diritto, ed in alcuni casi il dovere, di proteggere l'adeguamento tra il contenuto del messaggio e l'attestazione personale del docente. Ovviamente, l'eventuale rimozione del docente non è un atto arbitrario, ma deve adattarsi al diritto, deve motivarsi e c'è la possibilità di interporre un ricorso amministrativo contro di esso. Non avrebbe senso, per esempio, dichiarare qualcuno non idoneo come rappresaglia per certe condotte che siano protette dal diritto, o per preferenza soggettiva di un nuovo candidato a quell'ufficio⁴⁹.

3. I casi dubbiosi. La questione dello scandalo

Ci sono altri casi ed esempi che potrebbero studiarsi. Oltre ad ipotesi più chiare, come quelle del giudice o del professore di religione cattolica che abbiamo appena menzionato, possono essercene altri casi dubbiosi, nei quali è difficile precisare fino a dove arriva l'esigenza di idoneità per l'ufficio. Questi casi dubbiosi si risolveranno mediante un prudente giudizio non solo canonico ma anche morale, nel quale si stimino tutti gli elementi in gioco. In modo particolare, bisognerà studiare l'importanza e visibilità sociale delle funzioni associate all'ufficio, così come il possibile scandalo e confusione che ne deriverebbero nel lasciare con questa responsabilità un fedele che ha divorziato ed è risposato. La comunione ecclesiale si fortifica con la testimonianza e il buon esempio dei fedeli che agiscono al servizio dalla comunità e, contemporaneamente, deve essere protetta di fronte al cattivo esempio o i comportamenti scandalosi che pos-

⁴⁸ C. 810 § 1 del CIC; cfr. inoltre il c. 818, che applica il c. 810 anche alle università e alle facoltà ecclesiastiche.

⁴⁹ OTADUY, J., *La idoneidad de los profesores de religión católica*, 860.

sono creare confusione e disorientare agli altri fedeli, specialmente quelli più esposti a quel disorientamento per mancanza di età o formazione sufficienti.

Lo scandalo di cui qui si parla deve intendersi in senso teologico. Non consiste nella semplice sorpresa o fastidio davanti alle trasformazioni sociali ed i cambiamenti di abitudini e stili di vita. Molte volte le persone inizialmente sorprese, scontente o critiche per i comportamenti irregolari rispetto alla prospettiva della famiglia fondata nel vero matrimonio, finiscono per abituarci e perfino accettano quelle situazioni che prima criticavano. Ha molta influenza su questi cambiamenti di mentalità e di cultura la reiterata applicazione di una legislazione statale non sempre rispettosa della famiglia né del significato sociale del matrimonio. Invece, il senso teologico classico dello scandalo porta a pensare a comportamenti e situazioni culturali che sono occasione di confusione, inganno e peccato⁵⁰. In questo senso ci si può riferire anche a situazioni personali permanenti che confondono e fanno male ai fedeli. Il Catechismo della Chiesa Cattolica tratta dello scandalo in occasione del quinto comandamento del Decalogo ed il rispetto della dignità delle persone⁵¹.

Il contenuto dello scandalo ha carattere teologico. Questo vuol dire che non è una questione statistica, secondo quello che pensa la maggioranza o minoranza dei fedeli. Per questo motivo, possono darsi situazioni scandalose che soggettivamente non causino speciali sorprese né abbiano molta risonanza nei fedeli. In tali casi i pastori sono chiamati a svolgere prudentemente e con forza cristiana la loro funzione profetica. Comportamenti come un'indebita promozione dei fedeli divorziati e risposati nelle comunità cristiane, rispetto ad importanti uffici, potrebbero risultare obiettivamente scandalosi, per le negative conseguenze di non curanza verso le esigenze della legge morale⁵².

⁵⁰ Secondo la concezione classica, lo scandalo è una cosa detta, un fatto o una omissione che è causa di rovina spirituale per il prossimo: cfr. S. Th. II-II, q. 43, art. 1: «(...) definiatur esse dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae». Sulla relazione tra il concetto morale e canonico dello scandalo, cfr. ASTIGUETA, D. G., *Escándalo*, in DGDC III. 693–696. CONNOLLY, P., *The concept of scandal in a changed ecclesial context*, in *Studia canonica* 51 (2017) 135–148.

⁵¹ Dice il n. 2284 del *Catechismo*: «Lo scandalo è l'atteggiamento o il comportamento che induce altri a compiere il male. Chi scandalizza si fa tentatore del suo prossimo. Attenta alla virtù e alla rettitudine; può trascinare il proprio fratello alla morte spirituale. Lo scandalo costituisce una colpa grave se chi lo provoca con azione o omissione induce deliberatamente altri in una grave mancanza». E' tanto più dannoso quanto più vulnerabili sono coloro che lo subiscono (n. 2285) e «può essere provocato dalla legge o dalle istituzioni, dalla moda o dall'opinione pubblica», in modo che «si rendono colpevoli di scandalo coloro che promuovono leggi o strutture sociali che portano alla degradazione dei costumi e alla corruzione della vita religiosa, o a "condizioni sociali che, volutamente o no, rendono ardua o praticamente impossibile una condotta di vita cristiana, conformata ai precetti del Sommo Legislatore" (Pío XII, *Messaggio radiofonico* (1° giugno 1941)» (n. 2286).

⁵² Teologicamente sono compatibili l'abitudine, l'indifferenza e anche l'accettazione sociale di forme di convivenza opposte a quella del matrimonio con l'esistenza dello scandalo: cfr. TREVI-

In generale, i casi dubbiosi si risolveranno con senso di prudenza che non significa ignorare il problema reale e neanche lasciarsi portare da un rigorismo che potrebbe essere umiliante per i fedeli che, dopo il fallimento del loro matrimonio e del nuovo fallimento (obiettivo) che comportò il matrimonio civile dopo il divorzio permesso dalla legge statale, sentono in alcuni casi la necessità di una conversione, suonano alle porte della Chiesa e vogliono partecipare alla vita comunitaria.

4. Norme particolari della Chiesa in Germania

È interessante per il nostro argomento considerare il caso tedesco, secondo l'ultima legislazione dell'anno 2015. Soprattutto qui si può constatare che gli strumenti che si adottano nel caso di una mancanza di idoneità sopravvenuta; cioè, come può reagire l'autorità quando una persona che era idonea nel momento della provvisione dell'ufficio, perde obiettivamente quell'idoneità dopo essere stato nominato. Nel 2015 i vescovi tedeschi promulgarono la normativa con la quale si regolano nel loro paese i rapporti di lavoro nelle istituzioni ecclesistiche⁵³. I vescovi tedeschi sono molto coscienti delle questioni che stanno qui in gioco, quali sono la credibilità, autenticità e vera testimonianza della missione di servizio della Chiesa per potere portarla a termine nella società. Quelli che lavorano in istituzioni ecclesiali devono conoscere bene il carattere speciale dei fine della Chiesa ed impegnarsi a rispettarlo. In questo senso deve esserci una selezione e verificarsi l'idoneità del collaboratore. Una caratteristica importante della normativa tedesca è che il suo ambito di applicazione contempla ipotesi ed esigenze distinte qualora si tratti di collaboratori e collaboratrici cattolici, non cattolici e non cristiani.

Come criterio generale, i compiti o gli incarichi di tipo pastorale e catechetico, come gli incarichi educativi o direttivi possono essere affidati solo ai cattolici. Inoltre, non è idoneo per il servizio chi si comporti con ostilità verso

SAN, G., *I divorziati risposati possono assumersi delle responsabilità nella vita della Chiesa?*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 6 (1993) 254. Inoltre, le situazioni generalizzate di relativismo o ignoranza non scuserebbero, ma dovrebbero alimentare, una paziente e profonda catechesi sulla natura del matrimonio e della famiglia. Questa argomentazione è presente nella Dichiarazione del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi del 24.VI.2000, in *L'Osservatore Romano* (7.VII.2000), 1 e www.vatican.va.

⁵³ *Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse* 4., völlig überarbeitete Neuauflage (27. April 2015), pubblicato dal *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2015 y disponibile in internet: www.dbk.de e anche in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 184 (2015) 181–186, ma in versione più ridotta. Per una presentazione di queste norme, cfr. EDER, J., *Inkraftsetzung der "Grundordnung des kirchlichen Dienstes" in den deutschen Diözesen*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 184 (2015) 136–152. Questo commento descrive gli aspetti formali del documento e i suoi precedenti.

la Chiesa e chi la abbia abbandonata⁵⁴. Nelle esigenze di idoneità, si reclama una personale attestazione di vita in accordo con la fede e i costumi quando si tratta di: incarichi pastorali, incarichi catechistici, incarichi conferiti con missione canonica episcopale o con mandato episcopale concesso per iscritto, ed anche quando si tratta di collaborare in compiti educativi o di direzione. Da parte sua, i lavoratori cristiani non cattolici devono curare anche ed applicare le verità e valori del vangelo, ed i collaboratori non cristiani devono essere disposti a compiere i loro compiti con rispetto alla Chiesa. Infine, si esige per tutti, cristiani o no, di abbandonare qualunque comportamento ostile alla Chiesa, in modo che non compromettano con il loro stile di vita personale la credibilità della Chiesa e della istituzione che servono⁵⁵.

Tutte queste esigenze di lealtà morale e professionale vengono protette con una tipificazione delle condotte contrarie, benché quella previsione sia piuttosto generale. In ogni caso non si esclude evidentemente la possibilità del licenziamento e rimozione dall'ufficio che viene considerato come l'ultima possibilità, in modo che prima devono esaurirsi altre soluzioni meno dure. Prima di arrivare al licenziamento deve trovarsi evidentemente un dialogo e conversazioni chiarificatrici con il lavoratore coinvolto; si deve pensare a soluzioni come l'avvertenza formale o il trasferimento da quell'ufficio⁵⁶.

Nell'ambito delle mancanze contro gli obblighi di lealtà, si prevedono diverse cause di licenziamento per specifici motivi ecclesiali; cioè, oltre quelle previste dalla legislazione tedesca sul lavoro in generale. Alcune di quelle cause specificamente ecclesiali sono regolate dall'art. 5.2 del *Grundordnung* che distingue tra le cause di licenziamento che colpiscono tutti i collaboratori in istituzioni della Chiesa e quelli che si riferiscono specificamente ai lavoratori cattolici. Tra le prime si contano la difesa pubblica di attività contrarie ai principi della Chiesa cattolica (per esempio, la propaganda dell'aborto o l'odio allo straniero), gravi mancanze nel comportamento morale che, secondo le circostanze, siano obiettivamente capaci di causare "considererevole scandalo" nel servizio o nell'ambito professionale di attività in danno alla credibilità della

⁵⁴ *Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse*, arts. 3.2 e 3.4.

⁵⁵ Cfr. *Grundordnung*, arts. 4 e 3.4. Forse queste precauzioni possono essere meglio intese con la seguente citazione di Benedetto XVI che recentemente si è mostrato molto critico con la situazione della Chiesa in Germania: «En Alemania tenemos un catolicismo establecido y altamente subvencionado, a menudo con laicos católicos contratados, que luego se enfrentan a la Iglesia con mentalidad de sindicato. Para ellos, la Iglesia no es sino el patrón frente al que hay que posicionarse críticamente. No les mueve una dinámica de fe, sino que ocupan ese puesto de trabajo como podrían ocupar cualquier otro. Ese es, creo yo, el gran peligro de la Iglesia en Alemania: el tener tantos empleados, lo cual hace que exista un exceso de burocracia que nada tiene que ver con lo espiritual»: BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald* (trad. esp.), Bilbao 2016. 266.

⁵⁶ Cfr. *Grundordnung*, art. 5.1.

Chiesa, la commissione di alcuni delitti, la propaganda di dottrine contrarie alla fede cattolica durante il lavoro, in particolare la propaganda di altre religioni o ideologie⁵⁷.

Per quel che riguarda le cause di licenziamento per specifici motivi ecclesiali che colpiscono i cattolici, si comprendono tra esse non solo l'uscita dalla Chiesa cattolica o l'adozione di comportamenti che suppongano un chiaro allontanamento da essa (in particolare l'apostasia e l'eresia) ma anche le situazioni familiari irregolari. Concretamente, è esplicitamente causa di licenziamento qui prevista l'aver contratto un matrimonio civile illecito, nel caso in cui, secondo le circostanze, questo fatto sia obiettivamente appropriato per provocare un «considerevole scandalo» nell'ambiente di lavoro e risulti compromessa la credibilità della Chiesa. Questa possibilità di serio scandalo si presume sempre quando quelli che attentano al matrimonio civile non permesso siano collaboratori pastorali, collaboratori catechisti, persone con incarichi conferiti con missione canonica episcopale o con mandato episcopale concesso per iscritto, ed anche quando si tratta di collaboratori in compiti direttivi o educativi. Quello che si dice per il matrimonio civile vale anche per i cattolici che vivano di fatto in unioni previste dalla legislazione tedesca⁵⁸.

⁵⁷ E' l'art. 5.2.1 del *Grundordnung*, che trascrivo: «Für eine Kündigung aus kirchenspezifischen Gründen sieht die Kirche insbesondere folgende Verstöße gegen die Loyalitätsobliegenheiten im Sinn des Art. 4 als schwerwiegend an: Bei allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern: a) das öffentliche Eintreten gegen tragende Grundsätze der katholischen Kirche (z. B. die Propagierung der Abtreibung oder von Fremdenhass), b) schwerwiegende persönliche sittliche Verfehlungen, die nach den konkreten Umständen objektiv geeignet sind, ein erhebliches Ärgernis in der Dienstgemeinschaft oder im beruflichen Wirkungskreis zu erregen und die Glaubwürdigkeit der Kirche zu beeinträchtigen, c) das Verunglimpfen oder Verhöhnern von katholischen Glaubensinhalten, Riten oder Gebräuchen; öffentliche Gotteslästerung und Hervorrufen von Hass und Verachtung gegen Religion und Kirche (vgl. c. 1369 CIC); Straftaten gegen die kirchlichen Autoritäten und die Freiheit der Kirche (vgl. cc. 1373, 1374 CIC), d) die Propagierung von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen, die im Widerspruch zu katholischen Glaubensinhalten stehen, während der Arbeitszeit oder im dienstlichen Zusammenhang, insbesondere die Werbung für andere Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften».

⁵⁸ Si tratta dell' art. 5.2.2 del *Grundordnung*, che dispone: «[Für eine Kündigung aus kirchenspezifischen Gründen sieht die Kirche insbesondere folgende Verstöße gegen die Loyalitätsobliegenheiten im Sinn des Art. 4 als schwerwiegend an]: Bei katholischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern: a) den Austritt aus der katholischen Kirche, b) Handlungen, die kirchenrechtlich als eindeutige Distanzierung von der katholischen Kirche anzusehen sind, vor allem Abfall vom Glauben (Apostasie oder Häresie gemäß c. 1364 § 1 i. V. m. c. 751 CIC), c) den kirchenrechtlich unzulässigen Abschluss einer Zivilehe, wenn diese Handlung nach den konkreten Umständen objektiv geeignet ist, ein erhebliches Ärgernis in der Dienstgemeinschaft oder im beruflichen Wirkungskreis zu erregen und die Glaubwürdigkeit der Kirche zu beeinträchtigen; eine solche Eignung wird bei pastoral oder katechetisch tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie bei Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die aufgrund einer *Missio canonica* oder einer sonstigen schriftlich erteilten bischöflichen Beauftragung beschäftigt werden, unwiderlegbar vermutet, d) das Eingehen einer eingetragenen Lebenspartnerschaft; bei diesem Loyalitätsverstoß findet Ziff. 2c) entsprechende Anwendung».

È chiaro che sotto questa ipotesi si includono i cattolici divorziati che contraggono nuovo matrimonio civile; la legislazione statale può riconoscere quell'unione come un vero matrimonio, mentre quell'unione non può ammettersi secondo le leggi della Chiesa. Secondo la legislazione ecclesiastica in materia di lavoro vigente nelle diocesi tedesche, l'ipotesi di un nuovo matrimonio civile dopo un divorzio è causa di rimozione dall'incarico, ufficio o ministero ecclesiale che fino ad allora si era svolto.

Ad ogni modo il licenziamento/rimozione non è automatico, dato che le stesse norme che commentiamo richiedono una valutazione delle circostanze concrete per procedere in quella maniera, valutazione nella quale si devono tenere in conto, da una parte, la portata dello scandalo provocato e, per un altro, il tipo di incarico ufficio o ministero ecclesiale che si esercita, perché le stesse norme sono particolarmente esigenti quando si tratta di alcuni con speciale rilevanza nella comunità, come si è appena ricordato⁵⁹.

CONCLUSIONE

Come sintesi e conclusione generale del nostro studio, deve ricordarsi il significato pubblico dell'ufficio che abilita il titolare ad agire in nome della Chiesa. In questo contesto può sottolinearsi, da un lato, l'importanza dell'accertamento dell'idoneità per l'ordine sacro, specialmente secondo quanto previsto dagli scrutini, e, d'altra parte, la necessità di un adeguato giudizio di idoneità per la provvisione degli uffici. La possibilità di accesso agli incarichi ecclesiastici per fedeli laici, pone questioni nuove che storicamente non si presentarono con la stessa ampiezza quanto attualmente. Il diritto canonico offre strumenti che cercano di facilitare un giudizio di idoneità obiettivo ed adeguato al fine spirituale dell'ufficio.

⁵⁹ Nella valutazione delle circostanze concrete della persona, si dovrà comprovare la consapevolezza che aveva il collaboratore di trovarsi nelle situazioni indicate dall'art. 5.2 del *Grundordnung*, l'importanza di mantenere il posto di lavoro, l'età, il tempo in servizio, le prospettive di un nuovo impiego. Per regola generale quando si tratta di collaboratori pastorali, collaboratori catechisti, incarichi conferiti con missione canonica episcopale o con mandato episcopale concesso per iscritto, ed anche quando si tratta di collaboratori direttivi o educativi, bisogna escludere che quelle persone continuino nell'incarico, benché si possano avere eccezioni (cfr. *Grundordnung*, art. 5.3).

Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

L'IDONEITÀ PER RICEVERE L'ORDINAZIONE SACERDOTALE ALLA VEGLIA DEL CONCILIO VATICANO II

INTRODUZIONE; I. LE NOVITÀ DELLA PRIMA DECADE DEL SECOLO XX, 1. *La codificazioni pio-benedettina*, 2. *Le polemiche teologiche e pastorali sulla natura della vocazione*, 3. *Il magistero pontificio sul sacerdozio: Pio X e Pio XI*; II. LA VISIONE COMPLESSIVA SULL'IDONEITÀ NEL TRATTATO CANONICO-MORALE DI F. M. CAPPELLO, 1. *Cenni biografici di F. M. Cappello*, 2. *La sua sintesi sulla questione dell'idoneità*; CONCLUSIONI

INTRODUZIONE

La questione sull'idoneità per ricevere il presbiterato si illumina alla luce dalla teologia e della pastorale. Dalla *Teologia*, poiché alcuni requisiti che rendono idoneo il candidato, vengono desunti direttamente dal concetto che la Chiesa ha del ministero ordinato, concezione in alcuni casi definitivamente fissata (per esempio, che il candidato sia un battezzato di sesso maschile)¹, in altri soggetta a evoluzione nel corso della storia². Dalla *Pastorale*, perché i criteri di idoneità provano a garantire, almeno in linea di massima, l'*efficienza* del ministero sacerdotale, la cui importanza per la vita concreta della Chiesa è impossibile ignorare.

Per questi motivi teologici e pastorali, l'idoneità è stata sempre considerata un bene giuridico, nella misura in cui tale idoneità si considera come *dovuta in giustizia* alla comunità ecclesiale. Si capisce, quindi, che si sia originata nel corso della storia una disciplina che mira a salvaguardare quel bene, che questa sia stata costante in tutta la tradizione canonica e che si siano specificati sia i suoi contenuti, sia i responsabili per la verifica, così come le sanzioni, qualora vi fosse una pratica sbagliata³.

¹ Cfr. IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Ordinatio sacerdotalis* (22 mai. 1994): AAS 86 (1994) 545–548.

² Si veda al riguardo i contributi raccolti nel volume ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – BRUGNOTTO, G. – PAOLINI, S. (a cura di), *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina*, Città del Vaticano 2018.

³ Una presentazione di insieme, in connessione con la formazione che devono offrire i seminari, si può vedere in EJEH, B. N., *I chierici nel Popolo di Dio. Profili giuridici*, Venezia 2017. 145–170. Uno studio più approfondito in EJEH, B. N., *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, Roma 2002.

La questione sull' idoneità può essere studiata, però, anche alla luce del modo in cui incontra un' altra dimensioni importante del lavoro pastorale della Chiesa, vale a dire, quello della pastorale vocazionale, la cui permanente attualità appare ancora più sottolineata in quest' anno in cui si è celebrata l' Assemblea del Sinodo dei Vescovi, dedicata alla fede e al discernimento vocazionale dei giovani.

Infatti, il discorso sull' idoneità è solitamente legato alla pastorale vocazionale in termini di segno o criterio oggettivo dell' autenticità della vocazione. È chiaro che il discernimento vocazionale comporta un giudizio di idoneità, che normalmente si riferisce alla verifica dei criteri stabiliti dalla disciplina canonica.

Tuttavia, a volte il rapporto può essere diverso. Questo è il caso quando i criteri di idoneità, ereditati da periodi precedenti e consolidati nella sua espressione giuridica, sono considerati insufficienti per la situazione attuale, venendo a crearsi una contrapposizione tra le esigenze del diritto, quelle della pastorale, con la semplice necessità. In una questione così rilevante per la vita della Chiesa, quale la garanzia di un numero sufficiente di sacerdoti, queste contrapposizioni siano state tante complesso. In tutto il corso della storia.

Le generali considerazioni sovraesposte hanno avuto un particolare compimento nella prima metà del XX secolo, epoca caratterizzata dalla riflessione teologica sul sacerdozio, dalla prima codificazione canonica, così come dalla crisi vocazionale, a cui fece seguito, una serie di significative risposte pastorali. Questo tempo è stato inoltre segnato da una questione relativamente nuova e che può essere considerata un frutto principalmente dovuto alla scienza canonica di allora: la diffusione di trattati, in cui teologia, pastorale e diritto canonico venivano valutati insieme, offrendo il diritto sia l' architettura di base, sia la portata ultima del discorso. Detti trattati forniscono così una visione sintetica ed omogenea su questioni di grande importanza per la vita della Chiesa, come nel caso della idoneità.

Per esporre adeguatamente questo periodo, procederò in due fasi. In un primo momento, tenterò di caratterizzare ciò che possono considerarsi i tre grandi elementi che segnano la questione sull' idoneità nella prima parte del ventesimo secolo. In un secondo momento, presenterò il contenuto dell' opera più completo di questa letteratura sintetica che prende il diritto canonico come struttura e criterio ultimo nell' elaborazione delle sue dottrine: il *Tractatus Canonico-moralis* del padre Felix Maria Cappello. Chiuderò la mia relazione con alcune conclusioni che cercano di aprirsi alle novità dell' approccio del concilio Vaticano II e dei suoi successivi sviluppi.

I. LE NOVITÀ DELLA PRIMA DECADE DEL SECOLO XX

1. La codificaciones pio-benedettina

La promulgazione del primo codice di diritto canonico da parte di Benedetto XV, dotò la Chiesa di uno strumento giuridico altamente efficace per l'applicabilità della sua disciplina. La sua elaborazione fu il risultato di un enorme lavoro coordinato dal cardinale Gasparri e ispirato e sostenuto in tutte le sue fasi da papa San Pio X, al quale corrispose la decisione di adottare la tecnica di codificazione come mezzo di sistematizzazione e di esposizione del Diritto ecclesiale⁴.

Anche se la pretesa del codice era quella di consolidare il diritto antico, sottoponendolo soltanto a piccoli adattamenti per renderlo più efficace nell'attualità, il risultato è stato invece notevolmente innovativo e soprattutto in ambito decisionale, dove l'intervento del Codice ha favorito una riduzione della tanta disomogeneità, a favore di un'unità nelle soluzioni.

Anche in ambito di idoneità il codice pio-benedettino ha prodotto un sistema più chiaro ed univoco. Si tratta sull'idoneità a ricevere l'ordine sacro nei canoni riferiti al soggetto dell'ordinazione sacra, iniziando il suo trattamento con dei canoni preliminari (cc. 968–972) e dividendo poi il tema in due articoli, dedicati rispettivamente ai requisiti (cc. 973–982) e alle irregolarità (cc. 983–991). Nel capitolo successivo, dedicato a ciò che dovrebbe precedere la sacra ordinazione, si legifera sulla responsabilità di coloro che promuovono le vocazioni e, in particolare, sui meccanismi di verifica dell'idoneità, tra cui sono indicati gli esami (cc. 996–997) e la pratica di esercizi spirituali (c. 1001). In un altro luogo, si era segnalata la necessità di aver ricevuto una formazione in un seminario (c. 972). Infine, il curriculum di studi (c. 1364-1366) e i criteri per l'espulsione dal seminario a causa della mancanza di idoneità (c. 1371), sono stati trattati anche altrove.

Da parte mia, ho studiato più in dettaglio il processo di redazione di questi canoni, al fine di specificare le “decisioni” che sono state prese nella codificazione della tradizione canonica sull'idoneità, in uno studio pubblicato su *Ius Canonicum*⁵. In questa occasione vorrei soltanto riassumere le principali informazioni che ho rinvenuto.

⁴ Per lo studio della prima codificazione canonica è riferimento imprescindibile: FANTAPPIÉ, C., *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Milano 2008. Una presentazione globale in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Il Codice di Diritto Canonico di 1917 quale oggetto storico*, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 745–763.

⁵ Si veda ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Decisión, decisiones y consecuencias de la primera codificación canónica: el caso de la idoneidad para recibir las órdenes sagradas*, in *Ius Canonicum* 58 (2018) 37–68.

In primo luogo, la scomparsa tra questi canoni di ogni riferimento alla “vocazione divina”, sostituita dalla nozione di “idoneità canonica”; a tale riguardo, il processo di redazione del c. 971 risulta paradigmatico per tutta questa materia. In effetti, il termine “vocazione divina” apparirà solo al c. 1353, nell’ambito della promozione vocazionale. La ragione di questa “omissione” è da comprendersi sia alla luce della controversia dottrinale sulla natura della vocazione sacerdotale, sia alla luce della lotta contro il modernismo e la conseguente difficoltà di fronte a nozioni che sembravano richiedere una verifica della natura soggettiva. E di ciò parleremo nella sezione seguente.

In secondo luogo, il codice parla dell’idoneità in termini di “assenza” (di impedimenti e irregolarità) e di “presenza” (di quelle qualità di cui si parla nei sacri canoni, vedi c.968 §1). È l’Ordinario chi deve giudicare sugli uni e sugli altri, poiché spetta a lui il giudizio di idoneità, di cui deve essere moralmente sicuro prima di conferire gli ordini sacri (cf 973 § 3).

Terzo, il codice sembra riassumere le “qualità” di cui al c. 968 § 1 nella conformità di vita morale con il grado di ordine da ricevere e nella la scienza dovuta, ricordati entrambi tra altri requisiti per la liceità dell’ordinazione in c. 974 §1. Questi sono due requisiti – la santità della vita e della scienza – che appaiono spesso uniti nella tradizione canonica.

Infine, il Codice stabilisce come mezzo di verifica di questi requisiti sia un esame obbligatorio prima dell’ordinazione (c.996) che la realizzazione di esercizi spirituali e, abitualmente, il soggiorno in un seminario per alcuni anni. In questo modo viene a conservarsi un mezzo tradizionale (esami), si rafforza la natura obbligatoria di un altro elemento, tipicamente moderno (la formazione garantita dal vivere in seminario) e si universalizza un altro, già adottato in diversi luoghi (la realizzazione di esercizi spirituali). I regolamenti emanati in seguito dalle congregazioni romane per applicare il codice e le disposizioni dei papi, hanno concretizzato il modo di attuare questi mezzi di verifica⁶. Per questo motivo, sono stato in grado di affermare che «la codificazione ha avviato un processo di concretizzazione dei contenuti essenziali dell’idoneità, in quelli che oggi sono considerati i quattro grandi aspetti della formazione per il sacerdozio: l’umano, lo spirituale, l’intellettuale e il pastorale»⁷. Aspetti concreti e valutabili che hanno permesso di rafforzare la dimensione oggettiva del giudizio di idoneità, fatta non su disposizioni interne, ma su elementi misurabili nel foro esterno. Una tale oggettività favorisce la determinazione di quella certezza morale circa l’idoneità del candidato, che l’Ordinario deve raggiungere in vista del consenso all’ordinazione.

⁶ Cfr. S.C. DE RELIGIOSIS, Instr. *De formatione clericali et religiosa alumnorum ad sacerdotium vocatorum deque scrutinio ante ordinum susceptionem peragendo in religionibus clericalibus* (1 dec. 1931): AAS 24 (1931) 74. S.C. DE SACRAMENTIS, Instr. *De scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur* (27 dec. 1930): AAS 23 (1930) 120.

⁷ ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Decisión*, 62–63.

2. *Le polemiche teologiche e pastorali sulla natura della vocazione*

Si può dire che all'inizio del XX secolo la Chiesa aveva una teologia della vocazione sacerdotale piuttosto consolidata, così da poter segnare il suo lavoro pastorale in questo specifico ambito. Le sue origini immediate risalgono al diciassettesimo secolo, in cui ha reagito contro un modo di accedere al sacerdozio inteso in termini di "professione" o "carriera", un possibile modo per trovare un posto nella vita. Perciò, si cominciò a riflettere sul come verificare la "vocazione divina" dei candidati, dal momento che i criteri oggettivi di idoneità non sembravano essere sufficienti per impedire l'accesso di persone con così poco spirito sacerdotale.

In questo contesto, le regole per il discernimento degli spiriti di Sant'Ignazio di Loyola e la dottrina spirituale di San Francesco di Sales hanno svolto un ruolo essenziale, offrendo gli elementi necessari per iniziare a postulare la necessità di una chiamata interiore, che deve essere valutata alla luce delle sue manifestazioni, principalmente, quelle spirituali. In questo percorso di discernimento, il ruolo del direttore spirituale era essenziale, non solo per il compito di aiutare il possibile candidato a discernere i "segni di vocazione" presenti nella storia della sua anima, ma anche, in ultima analisi, per pronunciare una parola definitiva sulla veridicità o meno di detti segni e, quindi, di detta vocazione. Molti di quei "segni" di carattere interiore, finiscono per essere riassunti nell'*attrait*, cioè un certo gusto interiore che muove l'anima verso l'ufficio sacerdotale⁸.

Questa chiamata interna dovrebbe anche essere verificata nell'adeguatezza della vita del candidato ai requisiti oggettivi di idoneità, in modo che se questo adattamento non si verificasse, si considerava segno inequivocabile della mancanza di un'autentica vocazione. Tuttavia, nessuno dovrebbe essere ammesso al sacerdozio senza aver percepito quella chiamata interiore, confermata dal suo direttore spirituale, malgrado quante le sue buone qualità. Resta inteso che in questo approccio, le storie di alcune vocazioni dell'antichità – come quella di Sant'Ambrogio o di Agostino stesso – risulterebbero problematiche.

Infine, questo approccio portò a concludere che la vocazione era fondamentalmente un fenomeno interiore; la chiamata del vescovo si interpretava come una conferma esterna – fondata sul giudizio d'idoneità – di quanto Dio aveva previsto per il candidato. In nessun modo potrebbe essere considerata costitutivo della vocazione divina.

È proprio questo modo di intendere la vocazione, con chiare conseguenze per la pastorale vocazionale, quello che inizia a essere discusso all'inizio del XX secolo. Sembra che il motivo originario debba essere trovato nella crisi delle

⁸ Per lo sviluppo della teologia de la vocazione lungo la storia, si veda IZARDI, R., *L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire*, in *Vocation* 255 (1971) 299–319.

vocazioni che cominciava a farsi sentire fortemente in Francia e che ha portato a riflettere sui requisiti necessari per ammettere un candidato al seminario⁹.

Data l'importanza per la Chiesa del sacerdozio, non era sufficiente l'intenzione e l'idoneità per accedere al ministero? Non potuto essere sufficiente la chiamata del vescovo ad assumere una tale forma di vita, e la libera accettazione del candidato? Inoltre, non era questa l'antica prassi di elezione presbiterale?

Non è difficile capire che la risposta affermativa a queste domande avrebbe immediatamente prodotto un cambiamento nella comprensione stessa della natura della vocazione e l'accettazione di una simile possibilità avrebbe mutato la comprensione di questa situazione da una vocazione divina – come un evento interiore –, ad una chiamata vescovo, ora da intendersi come chiamata divina all'ufficio sacerdotale. In termini generali, questa era la tesi di Lahitton¹⁰, che divenne oggetto di vivaci dibattiti durante il primo decennio del XX secolo, rivoluzionando completamente l'approccio precedente.

Il carattere rivoluzionario di questo approccio, se confrontato con quello immediatamente precedente, che ho cercato di descrivere brevemente, spiega che le reazioni al libro di Lahitton si susseguirono, dando inizio a un dibattito non esente da controversie. È facile capire che, per le questioni pastorali coinvolte, i termini del dibattito non sarebbero confinati entro i limiti di una riflessione accademica, di natura intellettualistica, ma sarebbero oggetto di discussione in fori molti più ampi; quelli che raggiungevano quasi tutti gli strati del clero. Si comprende anche che la discussione, benché cortese nelle sue forme, cercasse di andare al cuore della questione, senza escludere nemmeno la possibilità che la tesi “nuova” potesse contenere elementi eterodossi¹¹. Infine, non va dimenticato che questa polemica coincide con la cosiddetta crisi modernista e con le misure di sorveglianza adottate dalla Santa Sede per affrontarla in modo efficace.

Resta inteso che una commissione di cardinali venne incaricata di studiare il contenuto del lavoro di Lahitton e di emettere un verdetto. Il giudizio venne presentato a Pio X, da lui approvato e poi comunicato dal Segretario di Stato attraverso la Carta *En Raison*, in data 2 luglio 1912¹². La risposta fu un parere molto favorevole su questo lavoro, che sottolineò come vere una serie di tesi che, sebbene più sfumate rispetto a quella di Lahitton, hanno posto il problema della vocazione presbiterale in una zona che si allontanava da ciò che sembrava

⁹ Sulla crisi vocazionale di Francia e la situazione del clero di allora, cfr. VIGNERON, P., *Histoire des crises de Clergé français contemporain*, Paris 1976.

¹⁰ Cfr. LAHITTON, J., *La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique à l'usage des séminaires et des recruteurs de prêtres*, Paris 1909.

¹¹ Per una visione sintetica della ricezione critica della tesi di Lahitton, cfr. DE LA LAMA, E., *La vocación sacerdotal. Cien años de clarificación*, Madrid 1994. 42–54.

¹² AAS 4 (1912) 485.

essere degenerato in un eccessivo soggettivismo. Vale la pena di raccogliere le tre principali affermazioni di questa lettera:

1) Nessuno ha il diritto di essere ordinato prima dell'elezione del vescovo.

2) La condizione da parte del candidato all'ordinazione, chiamata vocazione sacerdotale, non consiste necessariamente in un'aspirazione interiore, né in una sorte di comunicazione interna dello Spirito Santo per abbracciare sacerdozio.

3) Per essere chiamato dal vescovo, si richiede solo che l'ordinando abbia intenzione e idoneità, ovvero in una vita corretta, con un sufficiente livello di dottrina, dimensioni necessarie per avere la fondata speranza che il candidato potrà svolgere degnamente il ministero.

Come spiega Enrique de la Lama, queste affermazioni erano in realtà il patrimonio comune di tutti coloro che erano intervenuti nella polemica e sembrano collocarsi nel campo del buon governo, di chi voleva mettere in risalto la responsabilità insopprimibile ed oggettiva della gerarchia nella selezione dei candidati al sacerdozio¹³. Senza negare l'insostituibile ruolo del soggetto nella sua relazione con Dio e nella determinazione dell'orientamento radicale della sua esistenza, secondo la dottrina trametta e formata nel diciassettesimo secolo, ora veniva a porsi l'accento sulla dimensione oggettiva della valutazione dell'idoneità.

3. Il magistero pontificio sul sacerdozio: Pio X e Pio XI

L'insegnamento dei papi del primo novecento, in materia di sacerdozio, è caratterizzato dall'impegno nell'evidenziare l'alta dignità di questo ministero, manifestato nella santità delle funzioni presbiterali, da cui un impegno personale del sacerdote a corrispondere a detta dignità, con una vita santa. Il riferimento ai santi pastori dei secoli precedenti, alcuni canonizzati in quegli anni, è costante ed è voluto come stimolo e descrizione concreta di ciò che i pontefici intendevano per santità sacerdotale.

In questo contesto, l'importanza delle giuste motivazioni per accedere al sacerdozio – che devono essere veramente spirituali –, così come la maggiore consapevolezza di adempiere alla volontà di Dio, è meglio compresa. In questo senso, si può affermare che la riflessione sulla santità sacerdotale ha giocato a favore della validità di tutta quella comprensione della vocazione sacerdotale in termini di “chiamata interiore”, che continua ad essere onnipresente nei documenti del magistero.

Senza voler essere esaustivo, indicherò solo due esempi che considero particolarmente significativi.

¹³ Cfr. DE LA LAMA, E., *La vocación*, 58–60.

In primo luogo, l’Istruzione sugli scrutini precedenti l’ordinazione, datata 27 dicembre 1930, che richiede ai candidati di presentare per iscritto e di giurare sul Vangelo, una dichiarazione che affermi la loro volontà di ricevere il grado corrispondente di ordine, letteralmente, “poiché provo e sento che sono veramente chiamato da Dio”¹⁴.

In secondo luogo, Pio XI nell’enciclica *Mens Nostra*, dedicata all’Azione Cattolica, quando parla di coloro che in seguito abbracceranno il sacerdozio, sottolinea che all’origine di questa decisione sta l’aver sentito nel cuore la voce di Dio che gli chiama¹⁵.

Come si vede da questi esempi, la percezione di una certa chiamata interiore è considerata sia come l’origine del processo psicologico che conduce al sacerdozio, sia come un requisito necessario, probabilmente messo in relazione con la giusta intenzione. Non sorprende che, per quanto riguarda la controversia sulla natura della vocazione sacerdotale, questa continui ad essere identificata con questa percezione interiore in molte occasioni.

In ogni caso, il magistero è rimasto particolarmente fermo in questi momenti nel carattere insostituibile dei criteri oggettivi di idoneità nel verificare l’autenticità di questo sentimento interiore e, quindi, dell’esistenza stessa della vocazione sacerdotale, dando loro molto più peso. Le affermazioni di Pio XI nella sua enciclica sul sacerdozio, in cui sembra risuonare la lettera *En Raison*, sono inequivocabili e meritano di essere citate testualmente:

“Né sarà difficile all’occhio vigile ed esperto di chi presiede al Seminario, di chi segue e studia amorosamente ad uno ad uno i giovani a sé affidati e le loro inclinazioni, non sarà difficile, diciamo, accertarsi se uno abbia o no una vera vocazione sacerdotale. Questa, come ben sapete, Venerabili Fratelli, più che in un sentimento del cuore o in una sensibile attrattiva, che talvolta può mancare o venir meno, si rivela nella retta intenzione di chi aspira al sacerdozio, unita a quel complesso di doti fisiche, intellettuali e morali che lo rendono idoneo per tale stato. Chi tende al sacerdozio unicamente per il nobile motivo di consacrarsi al servizio di Dio e alla salute delle anime, e insieme ha o almeno seriamente attende ad acquistare una soda pietà, una purezza di vita a tutta prova, una scienza sufficiente nel senso da Noi sopra esposto, questi mostra di essere chiamato da Dio allo stato sacerdotale”¹⁶.

¹⁴ S.C. DE SACRAMENTIS, Instr. *De scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoventur* (27 dec. 1930): AAS 23 (1930) 127.

¹⁵ “Vediamo con immensa consolazione organizzarsi ovunque corsi d’Esercizi particolarmente riservati (...) ai più giovani, (...) e vi trovano non solo la forza di migliorare la propria vita, ma spesso sentono nel cuore la voce misteriosa che li chiama a diventare apostoli in tutta la magnifica pienezza del nome.” PIUS XI, Enc. *Mens nostra* (20 dec. 1929).

¹⁶ PIUS XI, Enc. *Ad Catholici Sacerdotii* (20 dec. 1935): AAS 28 (1936) 5–53.

Allo stesso tempo, e senza dimenticare di ricordare la responsabilità che corrisponde ai direttori e confessori spirituali, indica il vescovo quale ultimo e insostituibile responsabile del giudizio di idoneità, citando espressamente il canone 973 §3 e un'altra serie di autorità, a cominciare dalla 1 Tm 5,22.

Il breve percorso appena delineato ci permette di vedere in che modo l'idoneità canonica e la vocazione sacerdotale siano due concetti fondamentali, la cui esatta relazione rimane comunque, difficile da esser determinata. Restando fermo che il primo è un segno obiettivo del secondo, la questione da porsi è: l'uno precede o segue l'altro? Se la chiamata del vescovo è costitutiva della vocazione sacerdotale, l'idoneità precede la vocazione; se la vocazione è l'azione di Dio, che deve essere riconosciuta sia dal soggetto che dalla gerarchia, i requisiti di idoneità possono essere considerati successivi, almeno in un primo momento, secondo la classica affermazione per cui è di Dio il dare la vocazione ed anche tutti i mezzi necessari per realizzarla.

Infine, il percorso compiuto ci ha permesso di vedere come in questo argomento siano presenti diversi approcci, risultato anche delle diverse scienze sacre interessate al problema; infatti, convergono sia la prospettiva della teologia spirituale che quella della morale, come quella del diritto canonico. Forse aver preso in considerazione la diversità di prospettive avrebbe evitato equivoci, sta di fatto che questa pluralità di approcci necessita di una sintesi; ed è proprio di un valido tentativo di questo processo di sintesi che vogliamo occuparci nella seguente sezione.

II. LA VISIONE COMPLESSIVA SULL' "IDONEITÀ"

NEL TRATTATO CANONICO-MORALE DI F. M. CAPPELLO

Il diritto canonico, la teologia morale, la teologia spirituale e la teologia pastorale condividono tutti il potere di essere compresi, almeno in parte, tra le cosiddette scienze pratiche, ovvero, tra quelle che si preoccupano non solo di come stanno le cose, ma di come dovrebbero essere, contando sui mezzi necessari per compiere questo passo (dall'essere al dover essere). Lo sono nella misura in cui tutte queste sono destinate ad aiutare la Chiesa per passare dal "dover essere", alla possibilità che tutti i fedeli adempiano nella propria vita il piano divino di salvezza.

Tra tutte le scienze pratiche, il diritto canonico per la promulgazione del codice Pio-Benedettino si trova in una situazione favorevole, per un chiaro "vantaggio tecnico"¹⁷.

¹⁷ Vid. questo argomento più sviluppato in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Fundamentos y consecuencias eclesiológicas de la primera codificación canónica*, in RUANO ESPINA, L., *Ley, Matri-*

Infatti, la formalizzazione del diritto canonico in uno strumento che lo rendeva chiaro e preciso, poteva servire per dare una struttura di base, completa e chiara alle altre scienze pastorali, facilitando la sintesi di tutte loro. Si comprende che durante la parte centrale del XX secolo (tra gli anni Trenta e l'inizio del Vaticano II) abbondassero trattati in cui morale, diritto e liturgia rimanevano intrecciati, risultando una visione unitaria della prassi ecclesiale, eppure – proprio per il Codice –, prevalentemente canonica.

1. Cenni biografici di F. M. Cappello

Tra questo genere di opere spicca il *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis* di Félix María Cappello¹⁸, o, se vogliamo essere corretti, del Servo di Dio Félix María Cappello, poiché il suo processo di beatificazione è stato introdotto, a favore di uno dei più dei grandi canonisti del secolo scorso.

Nato nel 1879 e ordinato sacerdote per la diocesi di Belluno nel 1902, dopo aver conseguito il dottorato in *Utroque Iure* nella facoltà di giurisprudenza del Pontificio Seminario di Sant'Apollinare, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1913. Dal 1920 fino al suo pensionamento nel 1959, ha insegnato nelle facoltà di diritto canonico e teologia presso l'Università Gregoriana. Morì nel 1962, dopo aver svolto un instancabile lavoro come confessore nella chiesa di Sant'Ignazio a Roma¹⁹.

Tra le sue opere principali c'è il *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, in diversi volumi. La sua terza edizione riveduta, pubblicata nel 1951, che è quella di cui mi sono servito, è composta da cinque volumi. La questione che ci riguarda qui, si trova nel volume 4, dedicato all'ordine sacerdotale; in particolare nel terzo e quarto articolo del capitolo 6, in cui si tratta del tema del soggetto dell'ordinazione sacerdotale.

Sulla portata del suo lavoro, Ghirlanda situa padre Cappello in quella generazione di canonisti che, non portando innovazioni alla scienza canonica, assu-

monio y procesos matrimoniales en los Códigos de la Iglesia. Reflexiones en el centenario del CIC de 1917, Madrid 2018. 29-44, qui 37-38. Questo è stato interpretato da Fantappiè in termini di "vendetta": "Il diritto canonico si è preso la rivincita sulla teologia andando ad occupare un posto di prestigio nelle discipline sacre. La relazione di antica dipendenza è stata invertita. Il diritto canonico non ha monopolizzato il sapere teologico (sarebbe stato impossibile), però ha esercitato su di esso un'attitudine egemonica. I canoni del codice sono divenuti criteri regolativi per le discipline teologiche di natura pratica. La liturgia, la pastorale e la teologia morale sono state riformulate secondo le certezze e i canoni delle norme giuridiche." FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiology e canonistica*, Venezia 2015. 20.

¹⁸ CAPPELLO, F. M., *Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis*, IV: *De Sacra Ordinatione*, Taurini-Romae 1951.³

¹⁹ Cfr. GHIRLANDA, G., *Cappello, Felice Maria*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 848-850.

mono le soluzioni precedenti che ritengono più giuste e sicure, riproponendole ancora in modo definitivo ed evitando al massimo eventuali segni di personalismo²⁰.

Infine, in che misura il *Tractatus* esemplifica queste genere di opere, di cui stiamo parlando, resta chiaro sia da un semplice sguardo dell'indice di questo quarto volume, che segue pedissequamente la sistematica codiciale, sia da quanto affermato nella sua breve "prefazione":

“Quidquid ad sacramentum ordinis referatur, ex theologia dogmatica, morali et pastorali atque ex sacris canonibus diligentissime delibandum curavimus.”²¹

2. La sua sintesi sulla questione dell'idoneità

Il punto di partenza sono i dieci requisiti per l'accesso al presbiterio, tutti presi dal codice di diritto canonico. Immediatamente sottolinea che molti di questi possono comprendersi nella necessità di aver ricevuto quello che lui chiama *vocazione clericale*.

La *vocazione clericale*, è stata definita in molti modi nel corso della storia, soprattutto recente; sono tutte definizioni vere, ma incomplete. Pertanto, padre Cappello propone una definizione propria, su cui si fonda tutto il suo discorso, e che si struttura su tre elementi: una vocazione speciale da parte di Dio, l'idoneità canonica del candidato e l'ammissione allo stato ecclesiastico da parte del vescovo. Così indica i tre protagonisti del fenomeno vocazionale, attribuendo a ciascuno una particolare funzione²².

Da questa definizione, l'intero discorso del professore della Gregoriana sarà basato sul primato della vocazione divina, mediante la quale Dio chiama e consente all'uomo di assumere una funzione alla quale solo Lui può invitare. L'iniziativa deve quindi essere di Dio, e questa consiste non solo nella chiamata, ma anche nella capacità di riceverla in maniera appropriata, una capacità che si manifesta in una serie di qualità corporali e spirituali²³.

Come si può vedere, Cappello parte da una convinzione che ha le sue radici nella Sacra Scrittura e che attraversa la storia fino all'Istruzione della Sacra

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 850.

²¹ CAPPELLO, F. M., *Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis*, IV. vii.

²² “Vocationem *adaequate* sumptam constare triplici elemento, scil. speciali vocatione ex parte Dei, canonica idoneitate ex parte candidati, quatenus is omnibus animi et corporis fulgeat qualitatibus ad ministerium sacerdotale rite exercendum requisitis, et admissione ad statum ecclesiasticum ex parte Episcopi.” *Ibid.*, 266.

²³ Non è, quindi, soltanto un attrait interiore, ma pure una capacità di accogliere e compiere la missione affidata da Dio. Cfr. *Ibid.*, 267.

Congregazione dei Sacramenti del 1930; documento questo che servirà da costante punto di riferimento, e che sarà copiato come articolo 5 in questo capitolo.

Ora, se la vocazione è inizialmente e principalmente una chiamata di Dio, la domanda principale è come identificarla. Pertanto, è necessario entrare pienamente nel tema dei “segni di vocazione”.

In questo campo, il professore gesuita non esita a inserirsi in tutta la corrente tradizionale che riconosce il valore dell’impulso interiore come motore iniziale della decisione vocazionale del candidato. Tuttavia, la certezza dell’autenticità di questo movimento interiore si trova sia nelle loro capacità spirituali e fisiche, così come nell’ammissione dal legittimo superiore. E, sempre nell’ambito della certezza del carattere divino di questa inclinazione, viene posto il ruolo del direttore spirituale, al cui prudente giudizio, il candidato deve sottostare con attenzione²⁴.

Affermando quindi il primato della chiamata di Dio, la questione si sposta verso i termini di riconoscimento. L’idoneità canonica e l’ammissione da parte del vescovo – gli altri elementi costitutivi della vocazione clericale – diventano ora come i mezzi principali per garantire l’autentico carattere divino della chiamata; mezzi che, inoltre, vengono posti secondo un ordine ben determinato.

I criteri di idoneità canonica sono, infatti, la concretizzazione di quelle abilità che Dio deve concedere al chiamato e, quindi, la migliore verifica della chiamata stessa; ed inoltre, l’ammissione da parte del vescovo. Il suo giudizio ultimo e definitivo, che Egli valuta nel rapporto che sussiste tra la vocazione clericale e il bene e l’utilità della Chiesa, non deve essere tuttavia arbitrario, bensì ben ponderato. Esso deve essere basato sulla certezza morale circa l’idoneità del candidato e, se questa viene accertata e non ci sono ragioni di natura ecclesiale per cui l’ordinazione dovrebbe essere impedita, il vescovo non è nella libertà di rifiutare l’ammissione del candidato.

Da tutto questo si può dedurre che il Cappello considera falsa la tesi di Lahiton, che lega la vocazione divina alla chiamata del vescovo, mentre assume come proprio quanto la lettera *En Raison* dice circa il primato di criteri oggettivi – retta intenzione, idoneità canonica – sull’*attrait* quando si tratta di discernere l’autenticità della vocazione sacerdotale. Questi criteri, su cui deve basarsi l’accesso al sacerdozio, non dovrebbero darsi tutti dall’inizio, essendo quindi moralmente ammissibile iniziare il percorso verso il sacerdozio quando ne mancano alcuni, eppure non sarebbe corretto raggiungere il finale del percorso, senza averne raggiunti tutti. È un’asserzione illustrata dai requisiti richiesti dal

²⁴ “Si, e contra, moderator spiritus non ferat iudicium favorabile pro vocatione asseratque Titium non esse vocatum, ipse illius sententiam sequi tenetur, etsi forti aliter sentiant rector Seminarii, parochus, Episcopus aliive.” *Ibid.*, 271.

codice, diversi sia per entrare in seminario o per ricevere la tonsura, sia per l'accesso all'ordine sacerdotale²⁵.

Infine, all'articolo 4, riflettendo sull'obbligo di assumere lo stato clericale, si pone la questione della legittimità delle ordinazioni in cui non c'è all'origine nessun impulso interiore; domanda inevitabile alla luce di alcune vocazioni dell'antichità. La sua risposta – in linea con la precedente riflessione – si muove sulla linea della necessità del libero consenso alla chiamata al sacerdozio, in questo caso percepito non da impulso interno, ma da una chiamata esterna in cui viene identificata la voce di Dio. Senza il consenso libero, però, l'ordinazione non sarebbe legittima.

La sintesi di Cappello rivela come le disposizioni del codice pio-benedettino servirono per strutturare un discorso completo sulla natura della vocazione sacerdotale e sui modi per identificarla. Il professore della Gregoriana lo ha fatto partendo da quanto considerava – seguendo l'insegnamento costante della Chiesa – il dato fondamentale: l'origine divina. Da qui l'inserire la persona concreta in quell'ambito privilegiato dove la chiamata deve risuonare ed esser percepita.

Vengono così ad essere assunti i postulati della Modernità, anche della modernità spirituale, che ha la sua origine nei grandi autori dei secoli XVI e XVII.

Tuttavia, sulla questione dei “segni di vocazione”, padre Cappello si muove in una linea prevalentemente oggettiva. Il sentimento interiore appare solo come quello che in genere mette in moto l'uomo e lo porta a rispondere. Ma l'autenticità della chiamata si vede principalmente nella verifica dei criteri di idoneità stabiliti dalla Chiesa, e riservati direttamente al vescovo. Parafrasando la terminologia coniugale, si potrebbe dire che la vocazione clericale *in facto esse* si compone di tre elementi – vocazione divina, idoneità e chiamata del vescovo – poiché se manca uno dei tre non potrebbe darsi. Ma non tutti hanno lo stesso valore: solo il primo (in tanto che include la risposta libera dell'uomo) è vera e propria vocazione. Gli altri manifestano, ciascuno a proprio modo, che la decisione dell'uomo è, in realtà, la risposta alla chiamata di Dio e non un mero desiderio personale. Dio chiama e nel suo chiamare, consegna le qualità necessarie per ciò a cui chiama, e poiché Dio chiama a servire la Chiesa, consegna quelle qualità necessarie a vivere la propria chiamata nella comunione ecclesiale.

Cinque anni dopo la pubblicazione di questa terza edizione del *Tracatus* che abbiamo discusso, Pio XII promulgò la Costituzione *Apostolica Sedes Sapientiae*, che distingueva tra “chiamata divina” e “vocazione ecclesiastica” come

²⁵ Cf. cc. 973 §1 e §3, rispettivamente, per la tonsura e l'ordinazione; e il 1363 per l'ingresso nel seminario.

due elementi necessari per la corretta spiegazione della vocazione sacerdotale²⁶. Questo è stato un modo diverso da quello di Cappello, per risolvere la controversia del primo Novecento, tentando – secondo la stessa intenzione del padre gesuita – di integrare in modo convincente tutti gli elementi coinvolti nella descrizione del fenomeno vocazionale.

La costituzione fu, per così dire, la spiegazione “ufficiale” della natura della vocazione sacerdotale fino a quando il nuovo impulso portato dal Concilio Vaticano II e dalla sua ricezione autorizzata nell’Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, ha offerto una dottrina profondamente rinnovata e senza dubbio più attraente sulla questione. Ma è una dottrina che corrisponde ad un’altra pagina della storia, quella nostra, che non è, tuttavia, oggetto della nostra indagine²⁷.

CONCLUSIONI

La prima codificazione canonica è stato un grande sforzo di sistematizzazione di ciò che storicamente si era determinato sui requisiti per accedere all’ordine sacro. Erano dei requisiti che cercavano di proteggere sia la natura del sacerdozio, sia il corretto svolgimento del suo ruolo nella comunità ecclesiale, la sua principale ragione d’essere. Il primo fra tutti, quello di essere chiamato da Dio, è stato considerato un pre-requisito nel Codice.

È comprensibile che, dal punto di vista della verifica della chiamata divina, i criteri di idoneità fossero considerati un cammino sicuro; senz’altro, più sicuro che la propria attrazione interiore. E che, di fronte al giudizio dell’autorità competente, fossero i fattori da considerare, supponendo che la loro presenza era garanzia della chiamata di Dio, la cui prima percezione non doveva necessariamente percorrere cammini di mozioni interiori, anche se fosse il cammino più comune a partire dalla modernità.

Tuttavia, la mera verifica dei criteri di idoneità non dovrebbe essere motivo sufficiente per garantire ad una persona di considerarsi chiamata al sacerdozio. Neanche se era il vescovo a chiamarlo. Questo modo di risolvere la crisi vocazionale che è in fondo la tesi di Lahitton, costringeva a identificare virtualmente la chiamata di Dio con quella del vescovo, lasciando il soggetto solo nell’opzione di accettare o rifiutare, e non la chiamata del vescovo, ma a quella di Dio, che lo chiamava attraverso il vescovo.

La tesi di Lahitton ha permesso alla Santa Sede di ricordare il valore dei criteri oggettivi nell’individuazione della vocazione sacerdotale, ma anche di sottolineare il carattere di dono della vocazione e non quello di “diritto individuale”.

²⁶ Cfr. PIUS XII, Cost. Ap. *Sedes Sapientiae* (1 mai. 1956): AAS 48 (1956) 359.

²⁷ Si veda in merito il capitolo 4 del libro più volte citato, DE LA LAMA, E., *La vocación sacerdotal*, 161–200.

Tuttavia, in nessun momento si è accettato d'identificare la voce di Dio con quella del vescovo, nella spiegazione della natura della vocazione sacerdotale. La sintesi del padre Cappello armonizza in modo convincente i vari elementi in gioco iniziando dal più sicuro di tutti: l'assoluta necessità della chiamata di Dio per l'accesso al ministero sacro e l'importanza di trovare modi che portino i pastori della Chiesa alla necessaria certezza dell'esistenza di questa chiamata in ogni caso specifico.

In un contesto differente, segnato dal rinnovamento teologico e pastorale del Concilio Vaticano II e dalla sua ricezione magisteriale nella *Pastores dabo vobis* di san Giovanni Paolo II e di fronte al prossimo Sinodo che ha tra i suoi obiettivi riflettere sul discernimento vocazionale, di cosa ci parla questa pagina della nostra storia recente?

Mi sembra che, prima di tutto, la polemica iniziata con il lavoro di Lahitton costituisce un invito alla prudenza, secondo il classico adagio della spiritualità ignaziana di "in tempi di crisi non muoversi". Le emergenze pastorali sono, in effetti, cattivi consiglieri per la teologia, che possono finire per semplificare la realtà e addirittura dar luogo a pratiche pastorali controproducenti e controproduttive da quanto inizialmente perseguito. A nessuno sfugge – né a Pio XI, sfuggiva – la problematicità di abbracciare la vita sacerdotale in meri termini di idoneità e di accettazione; cioè, senza un reale coinvolgimento in un ministero che è chiamato a configurare tutte le dimensioni dell'esistenza stessa, coinvolgendo il soggetto interamente.

In questo senso, la risposta della Chiesa alla crisi vocazionale dell'inizio del XX secolo ha percorso altri cammini: quelli di innalzare la temperatura spirituale dei giovani incoraggiandoli ad un maggiore impegno apostolico e ad una maggiore frequenza ai sacramenti, e quello di mantenere intatti i criteri di selezione, assegnando ai criteri di idoneità un valore determinante e praticamente unico nel giudizio di discernimento sull'autenticità di ogni vocazione. In questo modo, veniva riconosciuto il carattere di *Dono* che ogni vocazione sacerdotale implica, ponendo nella preghiera per le vocazioni la migliore risposta alla crisi.

“Né si lascino rimuovere, sia i Vescovi che i Superiori religiosi, da questa necessaria severità, per il timore che venga a diminuire il numero dei sacerdoti della Diocesi o dell'Istituto. L'Angelico Dottore San Tommaso si è già proposta questa difficoltà e così vi risponde con la sua consueta lucidità e sapienza: «Iddio non abbandona mai la sua Chiesa, così che non si trovino (sacerdoti) idonei in numero sufficiente alla necessità del popolo, se si promovessero i degni e si respingessero gli indegni (...)» Ma, quantunque debba sempre tenersi ben ferma la verità che il numero da sé non deve essere la principale preoccupazione di chi lavora per la formazione del clero, tutti però devono sforzarsi che si moltiplichino i validi e strenui operai della vigna del Signore, tanto più che i bisogni morali della società anziché

diminuire vanno crescendo. E tra tutti i mezzi per sì nobile scopo, il più facile insieme e il più efficace è anche il più universalmente accessibile a tutti e quindi tutti devono assiduamente usarlo, cioè la preghiera, secondo il comando di Gesù Cristo stesso: «La messe è veramente copiosa, ma gli operai sono pochi; pregate adunque il Padrone della messe, che mandi operai alla sua messe»²⁸.

L'approccio del Sinodo sembra muoversi su questo stesso cammino, essendo un profondo motivo di speranza, il sollecitare un serio discernimento vocazionale in termini di accompagnamento della persona, sempre insostituibile in questo e in tutto quello che la tocca profondamente. Discernimento, in cui l'idoneità, così come si presenta nel codice attuale del 1983, manterrà il suo ruolo determinante, se uno vuole restare fedele alle costanti rivendicazioni che papa Francesco rivolge ai sacerdoti e ai seminaristi nei suoi numerosi discorsi. Non resta più che aspettare che la bellezza del sacerdozio di Gesù Cristo, che si riflette nella vita di tanti santi pastori e nella lotta quotidiana di tanti fedeli sacerdoti, e la costante preghiera della comunità cristiana, suscitino il desiderio di rispondere alla chiamata divina nei cuori di molti giovani.

²⁸ PIUS XI, *Ad catholici sacerdotii* (29 dec. 1935): AAS 28 (1936) 5–53.

Joaquín SEDANO

L'IDONEITÀ AL PRESBITERATO NEL DECRETO DI GRAZIANO*

I. INTRODUZIONE E CENNI METODOLOGICI; II. APPROCCIO SISTEMATICO; III. REQUISITI E QUALITÀ UMANE E SPIRITUALI; IV. DIVIETI E IMPEDIMENTI; CONCLUSIONI

I. INTRODUZIONE E CENNI METODOLOGICI

Il *Decreto* di Graziano è il monumento giuridico culmine di tutto il primo millennio cristiano. Non solo suppone la migliore sintesi del diritto canonico emerso in undici secoli, ma, soprattutto, costituisce una pietra miliare scientifica senza precedenti nel suo tentativo di concordare i canoni discordanti della tradizione precedente, contribuendo così a fornire all'ordinamento canonico di un'uniformità che non avevo mai avuto prima. L'influsso di quest'opera, che andò a formare insieme alle decretali pontificie il *Corpus Iuris Canonici*, fu immenso nei secoli successivi.

L'enorme complessità del processo di composizione del *Decreto* di Graziano è un fatto riconosciuto da tutti gli specialisti¹. Poiché l'intenzione di questo lavoro non è quella di individuare i testi compilati direttamente dall'autore autori del *Decreto*, ma di mostrare i testi autorevoli del primo millennio divulgati lungo la seconda metà del XII secolo attraverso quest'opera, ho deciso di utilizzare come riferimento l'edizione di Emil Friedberg², che nonostante i suoi

* Questa contribuzione è frutto del mio intervento nel "XX Canon Law International Study Day", celebratosi presso la Pázmány Péter Catholic University (12/02/2018). Il tema è stato sviluppato in maniera più profonda in: SEDANO, J., *L' idoneità nel 'Decreto' di Graziano*, in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – BRUGNOTTO, G. – PAOLINI, S. (ed.), *Discernimento Vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina*, Città del Vaticano 2018. 55–73.

¹ Vedi, per esempio: WINROTH, A., *The Making of Gratian's "Decretum"*, Cambridge 2000. LARRAINZAR, C., *El borrador de la "Concordia" de Graciano: Sankt Gallen, Stiftsbibliothek MS 673 (= Sg)*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 593–666. LARRAINZAR, C., *La formación del Decreto de Graciano por etapas*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 87 (2001) 67–83. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La composición del Decreto de Graciano*, in *Ius Canonicum* 90 (2005) 431–485. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario general de Derecho Canónico* (in seguito: DGDC), II. Pamplona 2012. 954–972.

² FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1959).

limiti come edizione critica, rimane la prima opera di riferimento e riflette accuratamente il testo diffuso in tutta Europa dalla fine del secolo XII, come dimostra la sua quasi perfetta somiglianza con l'*Editio Romana*.

Un'altra premessa metodologica è che i testi del *Decreto* non possono essere semplicemente estratti per mostrare ciò che il *Magister* ha affermato o meno. Graziano compila testi contraddittori che sono dialetticamente relazionati cercando l'armonia tra loro attraverso diversi criteri di interpretazione delle regole, come spiega in un excursus nelle Distinzioni 29–31. Per esempio, citando Isidoro: “sciendum est, quod pleraque capitula ex causa, ex persona, ex loco, ex tempora consideranda sunt” (D.29 c.1). E, in un altro luogo: “Hoc ex dispensatione misericordiae; ceterum ex rigore disciplinae intelligitur” (D.34 dpc.7).

A causa della sua complessa formazione, il *Decreto* non ha una struttura perfettamente sistematica. Inoltre, poiché il diritto canonico antico e medievale è un diritto principalmente clericale, le domande sulle condizioni, requisiti e divieti di accesso ai sacri ordini sono sparsi per tutta la prima parte dell'opera lungo le Distinzioni 21 a 80. Pertanto, ho seguito un proprio approccio sistematico per la mia presentazione che descriverò in seguito.

Dato il limitato spazio di questo contributo, nel trattare sull'idoneità dei candidati per gli ordini sacri, ho preferito focalizzarmi sulle questioni che riguardano la probità morale del candidato e la sua formazione intellettuale, più che in altri aspetti ovvi o legati a circostanze diversi della virtù personale.

II. APPROCCIO SISTEMATICO

L'esposizione nel *Decreto* di Graziano delle condizioni d'idoneità per l'accesso ai vari ordini sacri non va effettuata con un sistema chiaro, neanche si configura questo argomento in una sezione più o meno omogenea e localizzata dell'opera. Perciò mi è parso che il modo più appropriato per procedere è quello di presentare i testi del *Decreto* non nell'ordine in cui compaiono nell'opera – che, come ho appena detto, non è chiaro –, ma facendo una divisione in due gruppi: quello dei requisiti, qualità o condizioni dei candidati, e quell'altro delle irregolarità, divieti o impedimenti alla ricezione dell'ordine sacro.

Prima di passare a questa divisione, può essere utile citare alcuni testi del *Decreto* in cui le qualità e i requisiti che i candidati devono soddisfare sono sintetizzati in modo sommario e sintetico. Forse il più completo è il c. 19 del IV C. di Toledo, riprodotto in D.51 c.5³. Questo testo enumera 26 divieti o impedimenti

³ “*A quibus debet esse immunis, qui in episcopum est ordinandus. Item ex Tolletano Concilio IV [cap. 19]. Qui in aliquo crimine detenti sunt, qui infamiae nota aspersi sunt, qui scelera aliqua per publicam penitentiam se admisisse confessi sunt, qui in heresim sunt lapsi, qui in heresi baptizati aut rebaptizati esse noscuntur, qui semetipsos absciderunt aut qui naturali defectu*

che si riferiscono direttamente all'episcopato ma, come specifica la glossa ordinaria al *Decreto*, si applicano anche all'accesso a qualsiasi altra dignità ecclesiastica. Secondo il testo i fedeli che sono coinvolti in alcune di queste categorie non possono essere ammessi ai sacri ordini: quelli che hanno commesso un crimine, gli infami, quelli contaminati da qualche colpa che ha richiesto penitenza pubblica, coloro che hanno caduto nell'eresia o sono stati battezzati in essa, che si hanno mutilato o hanno un difetto corporale grave, quelli sposati in seconde nozze o con una vedova in prime nozze (cioè i bigami), quelli che hanno sposato una donna ripudiata dal marito o hanno avuto concubine, schiavi, stranieri, neofiti, laici (in relazione ai gradi superiori dell'ordine sacro), soldati, curiali, illetterati, minori di 30 anni, coloro che non hanno seguito la promozione dovuta attraverso i gradi ecclesiastici, quelli che aspirano agli onori o alle gratificazioni, che sono stati eletti al episcopato dai loro predecessori, che non sono stati eletti dal clero e dei cittadini, e – anche per il caso dei vescovi – coloro che non ha chiesto il consenso dell'autorità metropolitana o dei vescovi provinciali.

Come si può vedere, questo testo contiene un elenco molto completo di ciò che la tradizione canonica ha configurato come requisiti, irregolarità o divieti per accedere agli ordini sacri (sebbene non siano tutti qui raccolti). A prima vista si potrebbe pensare che la mera presentazione di questo elenco sarebbe sufficiente; eppure, il *Decreto* dedica molto spazio a trattare molti di questi elementi. Le ragioni sono diverse. In primo luogo perché l'uomo medievale non considerava mai il diritto come un insieme di testi chiusi e immobili, giustificati da se stessi; ma per loro il diritto era attaccato alla vita e faceva riferimento a situazioni particolari e persone specifiche. I testi autorevoli dovrebbero essere applicati a quella realtà specifica e, quindi, interpretati. A ciò si aggiunge che dopo un millennio di storia ecclesiastica i testi contraddittori tra di loro – almeno in apparenza – erano numerosissimi. E l'obiettivo principale di Graziano sembra di essere stato il cercare la concordia tra questi *auctoritates* discordanti.

D'altra parte, tante volte il significato dei testi o certe espressioni non era del tutto chiaro e richiedeva del commento o la glossa per la sua spiegazione. Va anche tenuto presente che molti di questi divieti o requisiti non sono propriamente di diritto divino, quindi ci sono stati periodi della storia e luoghi diversi in cui tali requisiti hanno variato. C'è anche la possibilità di dispensare di alcuni

membrorum aliquid minus habere noscuntur, qui secundæ uxoris coniunctionem sortiti sunt aut numerosa coniugia frequentauerunt, qui uiduam uel a marito relictam duxerunt aut corruptarum mariti fuerunt, qui concubinas aut fornicarias habuerunt, qui seruili conditioni obnoxii sunt, qui ignoti sunt, qui neophiti uel laici sunt, qui seculari miliciæ dediti sunt, qui curiæ nexibus obligati sunt, qui inscii litterarum sunt, qui nondum ad triginta annos peruenerunt, qui per gradus ecclesiasticos non ascenderunt, qui ambitu honorem querunt, qui honorem muneribus obtinere moliantur, qui a decessoribus in sacerdotium eliguntur”.

di questi requisiti o divieti. I commenti, infine, – e forse questo è per quanto riguarda questo argomento il punto più importante – di solito mettono in evidenza le ragioni u origine di questi elementi, ragioni che non rispondono – come è evidente – a decisioni arbitrarie o spurie, ma che hanno in fondo importanti considerazioni teologico-spirituali o ragione di prudenza umana e soprannaturale ampiamente consolidate dalla riflessione e la pratica, come avremo occasione di verificare in queste pagine.

Ma, andiamo all’esposizione dei testi, dei commenti e delle concordanze fatte da Graziano. In attenzione alla loro rilevanza riguardo all’idoneità, alcuni di loro saranno soltanto accennati.

III. REQUISITI E QUALITÀ UMANE E SPIRITUALI

Il primo requisito che sorge in ordine logico – dopo quello di essere maschio e battezzato – è quella dell’età canonica. Riguardo ai gradi superiori del clero, l’età istituzionalizzata è di 20 o 25 anni per il subdiaconato, 25 per il diaconato e 30 per il presbiterato e l’episcopato⁴. La ragione di questo numero fa spesso riferimento al servizio dei leviti⁵, mentre l’età di trent’anni, intesa come età perfetta, fa riferimento diretto a Cristo⁶. Tuttavia, in alcuni casi l’età può essere dispensata, come indicato dalla *Summa Parisiensis*⁷.

Strettamente legata all’età appare la promozione al sacerdozio attraverso i vari gradi ecclesiastici secondo il seguente ordine ascendente: ostiario, lettore, esorcista, accolito, suddiacono, diacono, presbitero e vescovo⁸. A ciascuno di

⁴ Vide c. 1 Concilio II Toletano (D.28 c.5), c. 19 Concilio IV Toletano (D.51 c.5), cc. 16–17 Concilio Agatense (D.27 c.6), *Epit. Jul.* 445, 115.19 (D.78 c.2). Altre fonti richiedono un decennio di pratica tra presbiterato e episcopato (*vid.* D.27 c.3).

⁵ “*Item ex Concilio Toletano IV [c. 20].* In ueteri lege ab anno uicesimo et quinto Leuitae tabernaculo seruire iubentur, cuius auctoritatem in canonibus et sancti Patres secuti sunt. Nos et diuinae legis, et praeceptorum canonum inmemores, infantes et pueros Leuitas facimus ante legitimam etatem, aut experientiam uitae; ideoque ne ulterius fiat a nobis, et diuina lege, et canonicis ammonemur sententiis, sed a uicesimo quinto anno etatis suae Leuitae consecrentur, et a tricesimo presbiteri ordinentur”: D.77 c.7.

⁶ “*Ante XXX. annos presbiter non ordinetur. Item ex Concilio Neocesariensi [c. 11].* Presbiter ante triginta annorum etatem non ordinetur, quamuis sit probabilis uitae; sed obseruetur usque ad prefnitum tempus. Dominus enim tricesimo anno baptizatus est, et tunc predicauit”: D.78 c.4.

⁷ “*Hoc regulariter,* quasi hoc quod diximus de aetate vel tempore est generale et inuenitur obseruatum fuisse in Christo et Joanne, sed aliter firei potest ex necessitate”: McLAUGHLIN, T. P. (ed.), *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Toronto 1952. 64.

⁸ “*Gelasius Papa. Non nisi per distinctos gradus quisquam ad sacerdotium aspiret.* Illud nos statuente uobis et omnibus seruare mandamus, ut ad ordines ecclesiasticos sic accedant in ecclesia, qui ordinari merentur: id est, si quis episcopus esse meretur, sit primo hostiarius, deinde lector preterea exorcista, inde sacretur acolitus, demum uero subdiaconus, deinde diaconus, et postea presbiter, exinde, si meretur, episcopus ordinetur”: D.77 c.1.

questi gradi o ministeri va assegnato un tempo minimo di esercizio per passare al grado successivo.

Infatti, la mancata progressione attraverso questi vari gradi va considerato come uno degli ostacoli per accedere all'episcopato. La ragione di questo divieto è la convenienza che il candidato sia stato provato per un numero ragionevole di anni⁹. Spiega Graziano che le proibizioni canoniche hanno la loro propria causa, in questo caso che la vita laicale non garantisce il necessario grado di erudizione o di pratica nella vita ecclesiastica. Tuttavia, chiarisce che cessata la causa, cessa anche il divieto¹⁰.

Tra le qualità naturali o intellettuali che un candidato deve soddisfare è la possessione della congrua scienza. In questo senso sono costanti i divieti di ordinare analfabeti (D.35 c.1¹¹, D.51 c.5), ignoranti (D.34 c.10¹², DD.37-38, D.35 cc.1-2), rudi e non periti (D.61 c.8). In relazione ai vescovi è specificato che devono dirigere bene le cose da casa sua (D.47 dpc.8) ed essere prudenti e anche esperti nella gestione degli affari umani (D.36 dac.1¹³, D.39 c.1).

Il motivo di questa esigenza è mostrato da Graziano, che si riferisce direttamente a Cristo: i sacerdoti devono essere esperti in entrambe le scienze sacre e secolari seguendo l'esempio di Cristo, che non solo ha insegnato alle folle, ma li ha anche guariti e forniti di cibo per il corpo. Il pericolo dei rudi e inesperti, specialmente se sono vescovi, è che possono sperperare i beni spirituali e materiali della Chiesa (cf D.39 dac.1 *in fine*).

Il sacerdote deve quindi avere la dovuta scienza (D.36 c.3); ma questo requisito non è assoluto, poiché certa ignoranza o mancanza di grammatica può essere dispensata, già che è più importante per un ministro le virtù morali che le molte lettere. Quindi, ciò che è veramente pericoloso per il sacerdote – secondo Graziano – è l'ignoranza volontaria¹⁴.

La pratica delle virtù cristiane è un punto cruciale nell'idoneità del candidato. Molti dei requisiti e dei divieti del *Decreto* si riferiscono a queste qualità morali. La D.35 è interamente dedicata alla virtù della sobrietà. Rimontandosi

⁹ “*Ex Concilio Laudicensi [c. 12].* Episcopum non oportet preter iudicium metropolitanorum et finitimum episcoporum constitui ad ecclesiae principatum. Nec eligantur nisi hi, quos multo ante nota probabilisque uita commendat, et nichilominus si in sermone fidei et recta ratione per suam conversationem probati fuerint”: D.61 c.6.

¹⁰ “Sed sciendum est, quod ecclesiasticæ prohibitiones proprias habent causas, quibus cessantibus cessant et ipsæ”: D.61 dpc.8.

¹¹ “(...) quia litteris carens sacris non potest esse aptus officii”.

¹² “*Gregorius urbis Romae Presul Scillacino Episcopo [lib. II. epist. 25].* Precipimus, ne umquam illicitas ordinationes facias, nec bigamum (...) aut ignorantem litteras (...) ad sacros ordines permittas accedere: sed si quos huiusmodi repereris, non audeas promouere”.

¹³ “Oportet etiam esse ordinandum prudentem. Quod contra eos notandum est, qui sub nomine simplicitatis excusant stulticiam sacerdotum. Prudentem autem oportet episcopum intelligi non solum litterarum peritia, uerum etiam secularium negotiorum dispensatione”.

¹⁴ “Cum itaque uoluntaria ignorantia omnibus sit noxia sacerdotibus est periculosa”: D.38 dac.1.

ai testi paolini (cf 1Tim 3,2; 1Tim 6) Graziano richiama dei candidati che siano sobri e non dati al vino¹⁵. Lo stesso problema va di nuovo trattato in modo più dettagliato altrove (D.44), dove si ricorda che la ghiottoneria porta facilmente alla lussuria.

Ma, senza dubbio, la qualità morale in cui insistono maggiormente i testi della tradizione canonica è la castità. In generale, l'ordinazione sacerdotale è vietata per coloro che non hanno condotto una vita pura in passato¹⁶. Numerose sono le misure prudenziali che, in tal senso, sono state proposte dalla tradizione cristiana fin dai primi ordinamenti ecclesiastici, come evitare dai chierici la smodata familiarità con le donne, anche con le loro consanguinee (D.34 c.1). Anche i divieti, per l'accesso al sacerdozio, a coloro che si uniscono con prostitute o con donne diverse dalla propria moglie. Il motivo di non ammettere al sacerdozio a queste persone è il serio dubbio che tali candidati presentano a condurre una vita di castità e la continenza¹⁷.

I divieti in questo senso si moltiplicano. Neanche devono accedere agli ordini sacri quelli che hanno sposato una donna non vergine (D.34 c.9), o il marito di una moglie adultera (D.34 cc.11–12), o quello che prende per moglie una donna ripudiata, prostituta, vedova, serva o attrice in spettacoli pubblici (D.34 cc.9 e 15).

Tuttavia, questi divieti non sono assoluti, perché nel corso della storia sono stati ordinati sacerdoti che nella loro vita passata non vivevano la castità. Graziano, ancora una volta concorda i testi discordanti, cioè spiega perché in simili situazioni vengono prese diverse decisioni. Qui applica la coniugazione di due principi che fin dall'XI secolo – specialmente in autori come Ivo de Chartres e Algerio de Liège¹⁸ – erano stati usati per cercare l'armonia dei testi: cioè, la misericordia per un lato e la giustizia o il rigore per l'altro. Chi deve applicare una norma lo fa, delle volte, ispirato dalla misericordia, altre volte applicando rigorosamente il diritto. La scelta di ciascuna di queste vie dipende dalle diverse circostanze, luoghi e persone. Inoltre, naturalmente, dalla fiducia che il can-

¹⁵ Lo stesso Graziano spiega cosa si intende per *vinolentus*: “Quod autem uinolentus esse prohibetur, non semel, sed frequenter uino repletus debet intelligi”: D.35 dac.1.

¹⁶ “*Idem (Urbanus II) Meldensi sinodo presidens ait [cap. 3]. Nemo ad sacrum ordinem permittatur accedere, nisi aut uirgo, aut probatae castitatis, et qui usque ad subdiaconatum unicum et uirginem uxorem habuerit*”: D.32 c.12.

¹⁷ “Quod ergo de pellice et meretrice apud Gregorium et Innocentium scribitur, propter spem futurae incontinentiae constitutum esse creditur, quia difficile continentiam seruat, qui se illicito concubitu maculare non metuit”: D.34 dpc.8.

¹⁸ Vide SOMERVILLE, R. – BRASINGTON, B. C., *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity. Selected translations, 500–1245*, New Haven – London 1998. 132–158, 165–169. BRASINGTON, B. C., *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and analysis*, Münster 2005. KRETZSCHMAR, R. (Hrsg.), *Alger von Lüttichs Traktat “De misericordia et iustitia”. Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition*, Sigmaringen 1985.

didato manterrà la continenza in futuro (vedi D.34 dpc.6). Tuttavia, non va mai dimenticata l'importanza di mantenere non il rigore, ma il vigore della disciplina canonica, che agisce in tanti casi con una funzione educativa e preventiva o inibitoria contro i possibili disturbi¹⁹.

È noto come la disciplina antica della Chiesa latina ammetteva ancora che le persone sposate entrassero al sacerdozio. Tuttavia, la tendenza a vietare questa situazione è iniziata molto presto, come evidenziato dal testo attribuito al c. 2 del Consiglio Arelatense (s. V), raccolto da Graziano in D.28 c.6²⁰. In ogni caso, i candidati dal suddiaconato in su erano tenuti a promettere continenza perpetua; e se non la vivevano, questo era causa sufficiente per l'espulsione dal ministero sacro o la privazione dell'ufficio e il beneficio (si veda, ad esempio: D.27 c.1 e D.28). Infatti, tutta la D.28 è dedicata alla castità e la continenza in cui il clero deve vivere, anche siano sposati previamente. Le contraddizioni con alcuni testi in cui l'uso del matrimonio è permesso ai chierici dei diversi ordini, e anche -almeno apparentemente- il matrimonio di diaconi e chierici, sono risolti da Graziano in ragione delle distinzioni di tempo e luogo²¹. In tutto questo contesto si capisce che la continenza è una grazia concessa da Dio. Ciò appare nettamente nel c.1 del Concilio II di Toledo²².

Si può vedere perfettamente attraverso questi testi – sedimentanti nel corso dei secoli nell'ordinamento canonico – come l'autorità della Chiesa ha tentato con tutti i tipi di strumenti fare un'esigente selezione dei candidati agli ordini sacri per raggiungere un elevato standard di qualità umane e spirituali. La ragione ultima è sempre il carattere sacro del ministero che sono chiamati a esercitare.

IV. DIVIETI E IMPEDIMENTI

Per trattare in modo più sistematico i vari elementi, mi è sembrato conveniente organizzarli in due gruppi secondo questi divieti procedano in senso ampio "ex defectu" o "ex delicto".

¹⁹ "Si lapsis ad suum ordinem reuertendi licentia conceditur uigor canonicae proculdubio frangitur disciplinae, dum pro reuersionis spe prauae actionis desideria quis concipere non formidat": D.50 c.1.

²⁰ "*In coniugio constitutus ad sacerdotium assumi non debet. Item ex Concilio Arelatensi II [c. 2]. Assumi aliquem ad sacerdotium in coniugii uinculo constitutum non oportet, nisi fuerit promissa conuersio*".

²¹ "Illud autem Neocesariensis et Anchiritanae sinodi uel ex tempore, uel ex loco intelligitur: ex tempore, quia nondum introducta erat continentia ministrorum altaris; ex loco quia utraque sinodus orientalis est, et orientalis ecclesia non suscipit generale uotum castitatis": D.28 dpc.13.

²² "...quibus si gratia castitatis (Deo inspirante) placuerit, et promissionem castimoniae suae absque coniugali necessitate se sponderint seruaturus, qui tanquam appetitores arctissimae uiae lenissimo iugo Domini subdantur, ac primum subdiaconi ministerium, habita probatione professionis suae, a uicesimo anno suscipiant": D.28 c.5.

Uno di questi divieti relativo a un difetto o mancanza di qualità dovuta si riferisce al famigerato, cioè quello la cui reputazione è danneggiata da un fatto o circostanza che non necessariamente corrisponde sempre alla commissione di un crimine o di un peccato grave.

Un altro impedimento agli ordini sacri, che rimase nella Chiesa latina fino alla promulgazione del Codice del 1983 è quello della bigamia. Per bigamo si intende, in senso stretto, chi ha contratto due o più matrimoni validi (D.48 c.5) o ha sposato una vedova in prime nozze (cf. D.32 c.14, D.34 cc.15 e 18). Ma era anche considerato bigamo l'uomo sposato con una donna non vergine (D.34 cc.9–10 e 15) o ripudiata dal suo marito (D.32 cc.14–15), nonché chiunque si unisse carnalmente a una donna diversa dalla sua (D.32 c.2, D.34 c.8) e anche coloro che conviveva consapevolmente con sua moglie se questa era stata adultera (D.34 cc.11–12). Il senso di questa proibizione è sia simbolico (la fedeltà di Cristo alla sua unica Sposa, la Chiesa) che morale, nella misura che nell'antichità e anche dopo si intendeva che c'era una mancanza di continenza il cercare un secondo matrimonio successivo.

Un altro impedimento colpiva gli schiavi – *ex statu servili* –, a meno che avessero acquisito la loro libertà e liberati anche dal patronato dei loro *ex padroni* (D.54). Né anche erano ammessi agli ordini sacri i monaci senza il permesso del loro abate²³.

Non sono ammessi agli ordini sacri gli estranei né quelli che sono stati battezzati in altre città (D.51 c.5, D.98 c.4). Il motivo in fondo è la sufficiente conoscenza che si deve avere della vita passata del candidato, delle sue qualità umane e morali. I candidati delle altre Chiese devono essere accompagnati dalle lettere dimissorie (*cyrographo*) dei loro vescovi per ricevere l'ordinazione (D.98 c.2).

In relazione all'episcopato, né i neofiti né quelli che provengono direttamente dal laicato possono accedere ad esso. Le ragioni sono molteplici e piene di buon senso e prudenza²⁴, già che il neofito è in uno stadio di formazione, di consolidamento delle virtù cristiane. Occorre la sua progressione attraverso i vari gradi dell'ordine prima di arrivare all'episcopato, anche per timore che si riceve

²³ Su questo argomento tratta la D.58, sì come il caso speciale dei famuli e servi dei monasteri.

²⁴ Sono veramente illustrative le ragioni allegate da Graziano all'inizio della D.48: "Prohibitur etiam 'neophiti' in episcopos ordinari, ut qui heri erat catecuminus, hodie non fiat episcopus, qui heri erat in teatro, hodie non sedeat in ecclesia, qui uespere erat in circo, hodie non ministret altario, qui dudum fuerat fautor istrionum, hodie non sit consecrator uirginum. Causa autem huius prohibitionis est secundum Apostolum, ne elatus in superbiam tamquam religio Christiana plurimum eo egeret, incidat in ruinam diaboli. Momentaneus namque sacerdos nescit humilitatem, modos personarum uel se contempnere; non ieiunauit, non fleuit non se correat non pauperibus erogauit. In arrogantiam (que est ruina diaboli) incidunt, qui puncto horae necdum discipuli fiunt magistri, et sicut Innocentius ait, "miserum est, eum fieri magistrum, qui necdum didicit esse discipulus".

l'ordinazione episcopale direttamente, si riempia di arroganza o non sia preparato a sopportare il peso di questo ufficio capitale²⁵.

Un capitolo importante dei divieti sono quelli che provengono *ex defectu corporis*. Tra coloro a qui viene negato l'accesso agli ordini per i difetti corporei vi sono i demoniaci e coloro che sono soggetti a crisi epilettiche. Le ragioni apportate dalle *auctoritates* sono: la congruenza con le cose sacre e divine, così come nei riguardi dell'attenzione ai fedeli, per non provocare scandalo o perplessità (D.33 cc.3-5)²⁶.

Inabili sono anche quelli che mutilano se stessi o che, per ragioni naturali, hanno un grave difetto corporeo (D.34 c.10, D.51 c.5).

Un altro divieto, contenuto nella D.56, colpisce coloro con un difetto di nascita (*ex defectu natalium*), vale a dire, figli illegittimi o figli di preti. È interessante la concordanza dei testi che Graziano fa a traverso i suoi commenti, nel più puro stile scolastico. Al primo testo riportato, quello di Urbano II, vietando ai figli dei preti l'accesso agli ordini sacri, Graziano aggiunge il seguente commento: "Ma questo si riferisce a quelli che saranno stati imitatori della paterna incontinenza. Infatti se l'onestà dei costumi li avrà resi lodevoli, possono essere nominati non solo sacerdoti per l'autorità e per gli esempi, ma anche sommi sacerdoti"²⁷.

Resta da esporre, nelle sue diverse ipotesi, gli impedimenti procedenti *ex delicto*. La questione va trattata in parecchi luoghi nel *Decreto*, ma in modo più sviluppato nei 69 canoni della Distinzione 50: "Dalle premesse autorità si dimostra chiaramente che non possono essere ordinati sacerdoti coloro che sono coinvolti in vari crimini. Ora invece ci si chiede di questi, una volta fatta la penitenza, possono rimanere nei propri ordini o salire a maggiori gradi?²⁸ Come

²⁵ Il c. 2 della D.48 prende un testo di san Gregorio che indica anche fondati motivi: "*B. Gregorius scribit, [lib. VII. epist. 110] dicens: Qui dicantur neophiti. Sicut neophitus dicebatur, qui in initio sanctae fidei erat erudicione plantatus, sic modo neophitus habendus est, qui repente in religionis habitu plantatus ad ambiendos sacros ordines irreperit. §. 1. Ordinate ergo ad ordines ascendendum est. Nam casum appetit, qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta querit ascensum. Scimus autem, quod edificati parietes non prius tignorum pondus accipiant, nisi a nouitatis suae humore siccentur, ne, si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam ad terram deponant*".

²⁶ "*Arrepticii uel epileptici sacris altaribus non ministrent. Item Pius Papa. Communiter diffinimus, ut nullus de his, qui aut in terra arrepti a demonibus eliduntur aut quolibet modo uexationis incursum efferuntur, uel sacris audeant ministrare altaribus, uel indiscusse se ingerant sacramentis diuinis(...)*": D.33 c.3.

²⁷ "Sed hoc intelligendum est de illis, qui paternae incontinentiae imitatores fuerint. Verum si morum honestas eos commendabiles fecerit, exemplis et auctoritate non solum sacerdotes, sed etiam summi sacerdotes fieri possunt" (dpc. 1).

²⁸ "Ex premissis auctoritatibus liquido demonstratum est, quod uariis criminibus irretiti in sacerdotibus ordinari non possunt. Nunc autem de hisdem queritur, utrum post actam penitentiam, uel in propriis ordinibus remanere, aut ad maiores gradus conscendere ualeant?" (dac. 1).

indicato da Graziano nell'introito alla distinzione, la questione è anche direttamente collegata con i penitenti.

I primi dodici canoni stabiliscono che coloro che hanno commesso omicidi o altri crimini capitali, così come i *lapsi*, non possono accedere agli ordini sacri o essere promossi a più alti gradi dell'ordine. In un senso originale e proprio i *lapsi* erano quelli che avevano negato la loro fede nei tempi delle persecuzioni dei primi tre secoli. Ma in senso generico si applica a coloro che sono caduti in qualsiasi tipo di peccato grave o crimine, come dimostra il contenuto di D.50.

Graziano poi aggiunge una serie di *auctoritates* – anche bibliche – in contrasto con i testi precedenti (dac.13 e cc.13–24), cui permettono l'accesso agli ordini, la continuazione nel ministero o la promozione ad un più alto grado dell'ordine a quelli che, pentiti, hanno adempiuto la corrispondente penitenza. Subito dopo, Graziano spiega come possono concordarsi le dissonanze tra i due gruppi di *auctoritates*²⁹ e, quindi, chiarisce che i testi che negano l'accesso o la riammissione al clero si riferiscono a quelli che fanno penitenza non per l'odio o il rifiuto del peccato, ma per convenienza o utilità. In questi casi, poiché la penitenza e il pentimento sono simulati, non possono essere ammessi o riammessi al clero. Graziano conferma questo ragionamento aggiungendo nuovi testi (cc.25–28) coronati da un altro commento suo (dpc.28).

Di seguito sono proposti altri testi che vietano la riammissione (cc.29–32) e nuovamente torna Graziano ad armonizzare i testi (dpc.32), spiegando che la riammissione è difficile, ma non impossibile; che alcuni testi applicano il rigore della norma e altri concedono la dispensa attraverso la misericordia. Aggiunge anche altri criteri interpretativi da prendere in considerazione per giudicare correttamente il caso: coloro che hanno commesso crimini palesi non possono essere riammessi; i crimini nascosti, se sono stati correttamente purgati, possono essere riammessi. Questi criteri sono illustrati con nuove *auctoritates* (cc.33–35). Dopo aver raccolto nuovi testi che indicano le condizioni e i requisiti in cui la riammissione può essere effettuata, di solito indicando che tipo di penitenza e per quanto tempo (cc.36ss.); e davanti al dubbio se dopo la penitenza si può accedere ai gradi superiori, dopo un'*auctoritas* in senso negativo (c.52), Graziano finisce per dire: “Ma su esempio del beato Pietro (che dopo aver negato tre volte si lava con la confessione dell'amore, non solo rimase nella condizione del suo apostolato, ma anche meritò di essere istituito da Cristo come pastore di tutta la chiesa) i lapsi erano giudicati dopo una degna penitenza non solo di tenere i propri ministeri, ma anche di poter salire a maggiori gradi”³⁰.

²⁹ “Quomodo igitur huiusmodi auctoritatum dissonantia ad concordiam reuocari ualeat, breuiter inspiciamus”: dac.25.

³⁰ “Sed exemplo B. Petri (qui postquam trinae negationis maculas confessione diluit amoris, non solum in gradu sui apostolatus remansit, uerum etiam in pastorem totius ecclesiae a Christo institui meruit.) probantur lapsi post dignam penitentiam non solum propria officia retinere, sed etiam ad maiora posse conscendere”: dpc.52.

Graziano conclude questa distinzione aggiungendo più testi relativi alla penitenza e all'apostasia (cc.53–69).

CONCLUSIONI

Il *Decreto* di Graziano offre il meglio della tradizione canonico-ecclesiastica, in questo caso in relazione alle qualità che i candidati agli ordini sacri devono soddisfare e ai divieti che impediscono l'accesso ad essi. Per questo compila una moltitudine di testi biblici, conciliari, patristici e papali.

Lungo le pagine precedenti abbiamo mostrato le condizioni d'idoneità che i candidati e membri del clero devono soddisfare, sia in senso negativo – proibizioni e impedimenti – che in senso positivo – requisiti, condizioni e caratteristiche – per accedere al ordine sacro o progredire a gradi più elevati in esso. Sono, forse, questi ultimi, più che i divieti, quelli che mostrano in modo più elevato e più bello l'alto livello di vita umana, spirituale e morale che la Chiesa ha sempre richiesto ai candidati al sacerdozio. Per questo motivo, vorrei concludere questa esposizione, precisamente, con una sintesi di queste condizioni e requisiti e i fondamenti ultimi della sua richiesta.

Essendo un'opera giuridica, i testi compilati dal *Decreto* di Graziano non fanno riferimento diretto alla vocazione sacerdotale come iniziativa divina. Tuttavia, indirettamente sono riferimenti che supportano questa convinzione, come il già accennato c.1 del secondo Concilio di Toledo: “quibus si gratia castitatis (Deo inspirante) placuerit (...)” (D.28 c.5). Inoltre, all'inizio della lunga sezione dedicata agli uffici e ministeri ecclesiali (D.21-D.80), Graziano espone in un lungo *dictum* come i vari ministeri della Chiesa furono istituiti nel Vecchio Testamento in modo incoato e nel Nuovo in modo pieno per opera di Cristo stesso.

Inoltre, i ragionamenti più autoritativi che stanno alla base delle decisioni disciplinari sono ben ancorate nella Sacra Scrittura. In relazione con il Nuovo Testamento, i riferimenti alla persona di Cristo sono continui, specificamente in relazione allo stile di vita e alla condotta dei chierici. In questo senso, si allude spesso alle epistole paoline a Tito e Timoteo, insistendo sul fatto che il candidato o chierico deve essere irreprensibile, senza peccato.

La purezza e la probità di vita sono direttamente collegate sia a Cristo – come persona rappresentata dal ministero dei chierici clero- sia all'oggetto del suo ministero: le cose sante. Questo è espresso in modo chiaro in uno dei testi: “Tales ad ministerium eligantur clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare” (D.23 c.4). E in un altro luogo: “quia qui sancti non sunt sancta attrahere non possunt”.

La tradizione canonica dimostra l'importanza che sempre ha avuto il dovere dell'autorità ecclesiastica di certificare questa probità di vita attraverso un'ade-

guata selezione dei candidati. Questo è il senso delle diverse probe ed esami per i candidati che sono stati fatti nel corso dei secoli. Parecchi testi prescrivono che i ministri non siano ordinati se non sono provati (D.24 c.2), mentre altri specificano in che cosa deve consistere l'esame, specialmente nella Distinzione 24: cioè, informarsi sulla vita, patria, età e luogo di educazione del candidato; se è una persona coltivata e istruita nella legge di Dio, se aderisce fermamente alla fede cattolica. Il candidato deve promettere di custodire la fede cattolica e condurre una vita pia e giusta, così come di obbedire all'autorità legittima³¹. In un altro luogo si dice che nel giudizio sull'idoneità del candidato verrà preso in considerazione "tam uerbo fidei quam rectae conuersationis exemplo" (D.24 c.4).

Altre *auctoritates* evidenziano le virtù che devono brillare nella vita del candidato, come la prudenza, la docilità, la temperanza, la castità, la sobrietà, l'umiltà, l'affabilità, la misericordia, eccetera³². Nell'introduzione alla D.40 Graziano afferma che l'ornato e paramenti sacerdotali dell'Antico Testamento facevano riferimento principalmente alle virtù che devono risplendere nella vita del pontefice: non sono i vestiti o la posizione che fa santo al sacerdote, ma la santità di vita. Le numerose norme che regolano lo stile di vita di coloro che sono già sacerdoti non fanno altro che confermare tutto quanto detto sopra³³.

Quindi, possono accedere agli ordini sacri quei candidati la cui vita e morale non contraddicano le norme canoniche stabilite in questo riguardo. Non farlo così, implicherebbe l'accesso "indigno" agli ordini, così come quelli che non soddisfano questi requisiti sono chiamati in vari luoghi con l'espressione "indigni"³⁴. Il vescovo che osò ordinare un indegno è minacciato dalla pena della deposizione (D.81 c.3).

³¹ "Ex Concilio Tolletano XI [c. 10]. (...) Et ideo placuit huic sancto concilio, ut unusquisque, qui ad ecclesiasticos gradus est accessurus, non ante honoris consecrationem accipiat, quam placiti sui innotacione promittat, ut fidem catholicam sincera cordis deuotione custodiens iuste et pie uiuere debeat, et in nullis operibus suis canonicis regulis contradicat, atque ut debitum per omnia honorem atque obsequii reuerentiam preminentis sibi unusquisque dependat": D.23 c.6.

³² "(...) antea examinetur, si natura sit prudens, si docibilis, si moribus temperatus si uita castus, si sobrius, si semper suis negociis cauens si humilis, si affabilis, si misericors, si litteratus, si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus; et ante omnia, si fidei documenta uerbis simplicibus asserat, id est Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confirmans...": D.23 c.2.

³³ Per esempio, nella C.12 q.1. Su questo argomento *vid.* SZUROMI, Sz. A., *The Paleo-Christian Characteristics of the Catholic Priesthood and their Effect on Medieval (9th-12th Century) Structures of Priestly formation*, in *Studia canonica* 47 (2013) 467-478.

³⁴ "In Concilio Nannetensi [c. 11]. (...) Ipsi autem, quibus cura committitur, cauere debent, ne aut fauoris gratia, aut cuiuscumque muneris cupiditate illecti a uero deuiant, ut indignum et minus idoneum ad sacros gradus suscipiendos episcopi manibus applicent. Quod si fecerint, et ille, qui indigne accesserit, ab altari remouebitur, et illi, qui donum sancti Spiritus uendere conati sunt, coram Deo iam condempnati, ecclesiastica dignitate carebunt": D.24 c.5.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**IDONEITY FOR PRIESTHOOD IN THE EARLY CANONICAL DISCIPLINE
(AN OVERVIEW BASED ON THE FIRST CENTURIES)***

I. DEGREES OF HOLY ORDERS IN WRITING OF PATRISTIC AUTHORS AND IN THE EARLY COUNCILS; II. THE ECCLESIASTICAL DISCIPLINES CONCERNING THE CLERICAL STATE, ESPECIALLY CANONS OF THE *STATUTA ECCLESIAE ANTIQUA*; CONCLUSION

The Church as a New Israel has taken numerous customs from Judaism¹, especially those services and functions which were related to the Jerusalem temple and the cult of Jerusalem (e.g., *archisynagogos* – *episcopos*; *hazan hachenes* – *diaconos*). The institution of the Church was “primitive” (undeveloped) in the Apostolic Age, when basically the apostolic authority played the primary and essential role. The rabbi as depositary of the Jewish tradition had been replaced with the apostle within the Christian community who transmitted the Christian tradition (e.g., word of God, word of Christ or the Lord, the word on the Crucifix: 1Cor 1:18).² Moreover, within the Christian community were faithful who had various *charismatic abilities* (Acts 14: 4-13; 1Thess 2:7; Phil 2:25), and *teachers* (Eph 4:11), *prophets* (Acts 13: 1; Acts 15: 31; 1Cor 14: 1), and *deacons* (i.e. selection of the seven deacons: Acts 6:1-7). The *bishop* – *presbyter* – *deacon* hierarchical structure had crystalized after this period.³ The two indicated structures were still together in that early epoch when the *Didache* arose at the end of the 1st or at the beginning of the 2nd century (in Syria or Palestine)⁴

* This article was written in the *St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Orange, CA), at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*, and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). It was presented at the *XXth International Canon Law Conference* of the Pázmány Péter Catholic University, Canon Law Institute “ad instar facultatis” (Budapest, February 12th 2018). This publication is supported by the *Fundación Derecho y Europa* (Coruña, Spain) and by the KAP 18-53018-3.6-JÁK project.

¹ Cf. ERDŐ, P., *Theologie des Kanonischen Rechts. Ein systematisch – historischer Versuch* (Kirchenrechtliche Bibliothek 1), Münster 1999. 95–106.

² ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritische Methode*, Leipzig 1967. 160.

³ Cf. FAIVRE, A., *Naissance d'une hiérarchie. Les étapes du cursus clérical*, Paris 1977.

⁴ Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε. Πῶς [δὲ] ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθῆτω ὡς κύριος· ὃν μενεῖ δὲ <ἐὶ μὴ> ἡμέραν μίαν· (...). RODORF, W. – TUILIER, A. (ed.), *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*

until very possible to the second half of the 2nd century. The difference between the status of bishop and the status of presbyter were not exactly clear in that time⁵, beside the authority for administering the single degrees of the Holy Order (*ordo*) which was expressively reserved to the bishop (*episcopus*). The so called “mono episcopatus” theory very probable appeared firstly in Antioch.⁶ Ignatius of Antioch’s letter to the Ephesians (around 110) speaks of the ecclesiastical hierarchy, which is classified into three offices, i.e. bishop, presbyter, deacon.⁷ Moreover, we know also from St. Justine that in Rome the deacon took the Holy Eucharist to faithful (A.D. 150) who were too far from the community of the Church and were not able to be present at the celebration of the Holy Sacrifice.⁸

I. DEGREES OF HOLY ORDERS IN WRITING OF PATRISTIC AUTHORS AND IN THE EARLY COUNCILS⁹

The degrees of Holy Orders (*ordines*) meant various types of services in the Church at the beginning. They were not arranged into one unified hierarchical order.¹⁰ Nevertheless, we know Tertullian’s opinion (after †220), which was explained in *De praescriptione haereticorum*. Therein he criticized the changing of degrees without any system. He distinguished orders of serving (these persons should not be called ‘priest’) from the orders which give character to the persons. Pope Innocent I (402–417) spoke about higher and lower orders. The ‘lower’ orders later were named ‘minor orders’¹¹, classified into: *acolytus*

[Sources Chrétiennes 248], Paris 1978. 184; cf. Χειροτονήσατε ὄνν ἑαυτοῖς ἐπίσκοπος καὶ διακόνους ἀξιῶν τοῦ κυρίου, ἀνδρας πρᾶεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκμασμένους· ὑμῶν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. (...). RODORF, W. – TUILLIER, A. (ed.), *La doctrine des douze apôtres*, 192.

⁵ See REYNOLDS, R. E., *Patristic ‘presbyterianism’ in the Early Medieval Theology of Sacred Orders*, in *Medieval Studies* 45 (1983) 311–342, especially 312–315.

⁶ KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951. 23–26.

⁷ Letter of St. Ignatius to the Ephesians, cf. CAMELOT, P.TH. (ed.), *Ignace d’Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (Sources Chrétiennes 10), Paris 1969. 56–79.

⁸ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története. Kánonjogtörténeti bevezetés* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 24.

⁹ In detail cf. SZUROMI, SZ. A., *Idoneità per i santi servizi dal Nuovo Testamento alla fine del periodo romano*, in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – BRUGNOTTO, G. – PAOLINI, S. (a cura di), *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina*, Città del Vaticano 2018. 1–15.

¹⁰ Cf. LEMAIRE, A., *L’Église apostolique et les ministères*, in *Revue droit canonique* 13 (1973) 19–46.

¹¹ KURTSCHIED, B., *Historia*, 46–50.

(acolyte),¹² *exorcista* (exorcist)¹³, *lector*¹⁴, *ostiarius* (janitor)¹⁵, and subdeacon, who assisted the deacon.¹⁶ We can follow the institutional development of these orders from the 2nd Century. The early Christian tradition clearly indicates that the Christian priesthood cannot be interpreted as some type of the Levitic priesthood with some new characteristic, because the office of the Christian priesthood was built on serving Jesus Christ, who is a priest and who is also a sacrifice. This mentioned function has been continued in the apostolic vocation, which has been distinguished later on into offices within the priesthood and each of them depends on the apostolic serving.¹⁷ Albert Vanhoye's important comparison between the "antic priests" (i.e. based on the teaching and meaning of the Old Testament)¹⁸ and the "new priests" (i.e. based on that divine authority which builds on the foundation by Jesus Christ as priest)¹⁹ describes precisely this distinction.

There is a long list of ancient requirements for priesthood, classified the impediments into two major category: moral defects (*defectus morales*) and physical defects (*defectus corporales*). The first contained: crime (*crimen*: grave sin or delict against the faith, chastity, life, good of relatives; but it meant also the person who was under public penance), blasphemy, rapine, theft, perjury, defect of sacraments, defect of virtue and morality in the teaching of the Church. The second listed: castration, offices of guardian or curator (and several other public offices), and slave.²⁰ The Christian Church gave special stress to proper

¹² Six acolytes were in Rome in the age of Pope Cornel (251–253).

¹³ See *Conc. Laodicea*, Can. 24: Quod non oporteat sacro ministerio deditos a presbyteris usque ad diaconos, et reliquum ecclesiasticum ordinem, id est usque ad subdiaconos, lectores, cantores, exorcistas et ostiarios, et ex numero continentium et monachorum, ingredi tabernas. JOANNOU, P. P. (ed.), *Les Canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV^e–IX^e s. I/2), Grottaferrata 1962. 141.

¹⁴ See *Traditio Apostolica*, Can. 11: Lector (ἀναγνώστης) instituetur (καθίστασθαι) cum episcopus dabit ei librum, non autem imponetur manus super eum. BOTTE, B. (ed.), *Hippolyte de Rome, La tradition apostolique. D'après les anciennes versions* (Sources Chrétiennes 11), Paris 1968. 66.

¹⁵ See *Constitutiones apostolicae*, II. 26. 3: 'Ουτοὶ γὰρ ὑμῶν εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς· οἱ δὲ ἱερεῖς ὑμῶν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ οἱ λεῖται ὑμῶν οἱ νῦν διάκονοι καὶ οἱ ἀναγινώσκοντες ὑμῶν καὶ οἱ ὠδοὶ καὶ οἱ πυλωροί, οἱ διάκονοι ὑμῶν καὶ οἱ χῆραι καὶ οἱ παρθένοι καὶ οἱ ὀρφανοὶ ὑμῶν. METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques* (Sources Chrétiennes 320), I. Paris 1985. 237.

¹⁶ See *Conc. Eliberitanum*, Can. 30: Subdiaconos eos ordinari non debere qui in adolescentia sua fuerint moechati, eo quod postmodum per subreptionem ad altio rem gradum promoveantur: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, amoveantur. HEFELE, J. – LECLERCQ, H., *Histoire des concils*, I/2. Paris 1907. 237.

¹⁷ Cf. VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest 1998. 112–115.

¹⁸ VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevo. Según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1992.³ 35–54.

¹⁹ VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevo*, 103–122.

²⁰ KURTSCHIED, B., *Historia*, 66–73.

education of the clergy from the 3rd Century. This education included the knowledge of Holy Scripture; reading the theological writings, learning the dogmas and the fundamental ecclesiastical disciplines. The Council of Nicaea (325) dealt with the problem concerning persons who received the degree of presbyterate or episcopate shortly after their conversion. The preparation (studies and introduction into the daily Christian life) for the clerical offices is desirable in the teaching of Council of Nicaea.²¹ The first Ecumenical Council prescribed clearly that before receiving the clerical state the *ordinandi* did has to be prepared through sufficient studies and suitable experience on the Christian life for his future service. The Council underlines in canon 9 that before receiving the Holy Order is necessary a profound examination of the *ordinandi*, who did must confess his sins, moreover anything what he had possible done against any ecclesiastical disciplinary rule, and he also had to promise the defense the Catholic faith with his full capacity. The more detailed contemporary requirements on the personal conditions of the *ordinandi* can be collected from different canonical sources. Based on canon 3 of the Council of Nîmes (October 1st 396) for the ordination of sacred ministry the archpresbyter – who was responsible for selection and instruction of those who had capability for the sacred services (i.e. Leo the Great, *Letter* 11, c. 2) – had to be asked by the bishop regarding the *ordinandi*, who did has to be a prudent man, proven in knowledge of divine law (in that time it meant morality) and the ecclesiastical life. He did must come from a decent family, fulfilled the proper age, to be diligent, educated, well literate, and firm in the orthodox faith (mans: the authentic Christian faith inherited from the Apostles), who is ready to accept the gifts (*donum*) of the Holy Spirit. It is also important that the applicant had to like to receive the degree of the Holy Order itself to fulfill the grace which calls him, and his will did not must be under influence of ambition.²² St. Augustine listed those books which had to be familiar for a priest: the sacramentary, the lectionary, the antiphonary, the penitential book, the Psalter, as well as the collection of homilies for Sundays and feast days. *Seditious*, or *usurious* and *unjust* person could not be clerics, based on the regulation of the Council of Carthage (418, called

²¹ Can. 2: Quoniam plura, aut per necessitatem aut alias cogentibus hominibus adversus ecclesiasticam facta sunt regulam, ut homines ex gentili vita nuper accedentes ad fidem et instructos brevi temporis intervallo mox ad lavacrum spiritale perducerent, similique ut baptizati sunt, ad episcopatum vel presbyterium promoverent: optime placuit nihil tale de reliquo fieri. Nam et tempore opus est ei qui catechizatur, et post baptismum probatione quam plurima. Manifesta est enim apostolica scriptura, quae dicit: *non neophytum, ne in superbiam elatus in iudicium incidat et laqueum diabuli*. Si vero processu temporis aliquod animae delictum circa personam reperiatur huiusmodi et duobus vel tribus testibus arguatur: a clero talis abstineat. Si quis autem praeter haec fecerit, quasi contra magnum concilium sese efferens, ipse de clericatus honore pereclitabitur.” *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973.³ (Hereafter: COD) 6; cf. *Conc. Laodicea*, Can. 3: JOANNOU, P. P. (ed.), *Les Canons des Synodes Particuliers*, 131.

²² GAUDEMET, J., *Conciles Gaulois du IV^e siècle* (Sources chrétiennes 241), Paris 2008. 126–131.

by St. Augustine “Council of Africa”) canon 67. A letter of Pope Gelasius I (492–496) is also significant – in particular its Capp. 16 and 19 – wherein he notes that the *illiterate*, *truncated* and *crippled* man cannot let for clerical degree. The *age limit* for the applicants who receives a certain degree of Holy Orders was questionable and not regulated generally for long time. The possible age was basically between 25 and 35. The Council of Neocaesarea (314–319) fixed the age limit for ordination a priest at 30 years. This is a reference to the baptism of Jesus Christ who had begun his public teaching activity at 30.²³ Pope Zosimus (417–418) finally made a decision in 418, which prescribed the following age limits: for acolyte 20; for subdeacon 24; for deacon 29; and for presbyter 30 years old. He also indicated that the candidate had to be a *freeman* and *celibate*.

Regarding the condition of “freeman” there are several references in the early sources. Nevertheless, here I must emphasize, that Constantine the Great granted several privileges to the Church after 313 and among them can be found the competence of bishops for deliberation from slaves, accepted by full legal effect in civil law. Therefore, the “freeman” question was easily solvable from the 4th Century.

The celibate status as condition is more complicated. The word “celibacy” (*celibates*)²⁴ springs from the Latin “caelebs” which means unmarried man. Jesus Christ himself emphasizes the abstaining life which is undertaken for the Heavenly Kingdom (Mt 19:12). The Apostles had left everything behind only for follow Christ – as we can read in Mt 19:27 – therefore, who accepts the vocation of priesthood had chosen the life without marriage (1Cor 7:7. 32–34). The Old Testament’ rule regarding priest (i.e. Lev 21:13–14) prescribed at most the one time married status (*unius uxoris vir*), hence he could not be remarried, which regulation appears in the Letter to Titus by St. Paul (Tit 1:5–6) and also in the 1st Letter to Timothy (1Tim 3:2) which New Testamental sources exclude the second marriage of priests. Because the strong bond between the references in the New Testament and the meaning in the Old Testament, the recent scholarly research tries to analyze more precisely the original meaning and contents of the Hebrew expression. In the conciliar sources the “celibacy” – based on our current knowledge – appears with the so called document: Council of Elvira (*Concilium Eliberitanum*). Concerning the contents of the Council of Elvira’s text, several scholarly opinions have arisen because the various manuscript traditions of its acts. Based on these considerations is possible

²³ Can. 11: Presbyter ante tricesimum aetatis suae annum nullatenus ordinetur, licet valde sit dignus: sed hoc tempus observet. Nam Dominus noster tricesimo aetatis suae anno baptizatus est, et sic coepit docere. JOANNOU, P. P. (ed.), *Les Canons des Synodes Particuliers*, 80.

²⁴ DThC I. 2068–2078. KURTSCHIED, B., *Historia*, 73–75. About the historical development of celibacy, cf. GRAYSON, R., *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970. STICKLER, A. M., *Das Klerikerzölibat*, Roma 1994.

that only the first 21 canons were issued by the original council and the further canons were added later by other Hispanic councils.²⁵ According to other opinions, the Council of Elvira could be only a collection of early Hispanic conciliar canons which sources could be originated in – or even before – the middle of the 3rd century.²⁶ Canon 33 of this indicated council declares: “It has seemed good absolutely to forbid the bishops, the priests and the deacons, i.e. all the clerics engaged in service at the altar, to have [sexual] relationship with their wives and procreate children; should anyone do so, let him be excluded from the honor of the clergy.”²⁷ Based on this sentence was allowed to ordain a married man a priest, but after the ordination the married life-form was excluded. This meaning of the text constitutes the common background of both the Eastern and Western discipline of celibacy²⁸. Within the Western discipline crystallized the impediment for ordination of married man – and removed from office those who had already ordained – since the early 4th century (i.e. the regulations of the 4th–5th Century Hispanic and Gallic councils). In the East has remained the ordination of married man, with the condition that after ordination a priest must keep the obligation of abstaining life. Based on the Council of Trullo (692) it means complete abstinence for bishops.²⁹

If we observe the regional councils in the 4th and 5th Century, we can find some laymen without any degree of Holy Orders but were present at the council.³⁰ It is well known that in North Africa the lay persons had a very important role as organizers of the Christian community after the invasion of the Vandals. These persons were named *seniores laici* or *seniores ecclesiae*.³¹ But these expressions cannot be confused with those Holy services which had needed some of degrees of Holy Order. The state of deaconesses in the early Church was a similar problematic question for researchers. Teams of widows and virgins were important in the apostolic age (i.e. Rom. 16:1; 1Tim. 5:9–16),³² who played various roles in the Church and which were especially welcomed by Ignatius of Antioch (†110) in his letter to the *Smirnians*.³³ Female deaconesses were

²⁵ Cf. LAEUCHLI, S., *Sexuality and Power. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia 1972. HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002. 40–42. SOTOMAYOR, M. – BERDUGO, T., *Valoración de las actas*, in SOTOMAYOR, M. – URBIÑA, J. F. (ed.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005. 94–114.

²⁶ Cf. MEIGNE, M., *Concile ou collection d'Elvire*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 70 (1975) 361–387. MARTINEZ, S. J., *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Malaga 1987. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 55–56.

²⁷ ERDŐ P., *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* (Ókeresztény írók 5), Budapest 1983. 254.

²⁸ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 56–57.

²⁹ In detailed cf. POMPANON, J.-C., *Le Sacrement de l'ordre*, Paris 2015. 7–65.

³⁰ FAIVRE, A., *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris 1984. 106–107.

³¹ See CARON, P. G., *Les seniores laici de l'Église d'Afrique*, in *Revue Internationale des Droits l'Antiquité* 6 (1951) 7–21.

³² Cf. i.e. GRYSOON, R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972.

³³ Can. 13; cf. CAMELOT, P. TH. (ed.), *Ignace d'Antioche*, 142–144.

known in the Eastern Church in the 3rd Century. They received their function from the hands of the bishop. This custom can be found in the 2nd canonical letter of St. Basil the Great and in canon 15 of the Council of Chalcedon (451).³⁴ The deaconesses managed auxiliary pastoral activities in cases of necessity for the care of souls; for example, visiting sick faithful. Some places in the monophysite Syrian Church, where there were no presbyters or deacons, the deaconess carried the Holy Eucharist to the faithful who were far away from the Church, but even these deaconesses did not receive permission for baptism. This differed fundamentally from the custom of Western Christianity. In this tradition there was no function of deaconesses, but women were permitted to administer the baptism in certain cases. The minimal age for the deaconess state in the Eastern Church was 40 years based on the discipline of the *Council of Chalcedon* (451). Nonetheless, the *Codex Theodosianus* contains 60 years age limit for this state. In fact, the deaconesses received their function in a similar form like presbyters and deacons, but this similarity certainly did not mean essential character, because their state remained lay and they did not become clerics, as signed well within the structure of the *Statuta Ecclesiae Antiqua* (nr. 5: extraordinary administrators for those sick old elderly faithful who are impeded to visit the Church) and indicated expressively by some conciliar texts (i.e. Council of Arles I [314] can. 14 [13], Council of Nîmes [396] can. 2), which prohibit women to be let for Holy Orders. Such type of ordinations was not only invalid but the ordination act within the canonical order did not exist.³⁵ Therefore, the canonical sources show well that the service of deaconesses in the East (and pious women faithful in the West) was not some form of “women deacons” but basically an occasional associate service in necessity (or grave necessity) and they did their special assistance in the absence of the ordained ministers, not at the altar, but promoting the goal of the Church under the direction of the competent bishop.

The bishops who resided in the centers of the counties (*metropolis*) obtained jurisdiction over the all other bishops of the county as *metropolitans*. For the 3rd century³⁶ the pastoral service at the villages had become difficult, because

³⁴ *Concilium Chalcedonense* (451) Can. 15: Diaconissam non ordinandam ante annum quadragesimum et hanc cum summo libramine. Si uero suscipiens manus impositionem et aliquantum temporis in ministerio permanens semetipsam tradatad nuptias, gratiae Dei contumiliam faciens, anathematizetur huiusmodi cum eo, qui illi coniugitur. COD 94.

³⁵ Can. 2: Illud aetiam a quibusdam suggestum est ut, contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in ministerium faeminae, nescio quo loco, leuiticum uideantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admitti ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio distruatur: prouidendum ne quis sibi hoc ultra praesumat. GAUDEMET, J. (ed.), *Conciles gaulois du VI^e siècle* (Sources chrétiennes 241), Paris 1977. 126–128.

³⁶ “Le groupement des diocèses en provinces ecclésiastiques sous l’autorité de l’un des évêques qualifié de métropolitain est relativement tardif, plus tardif que la prééminence prise par certains «grand siège» dont il vient d’être question. Les termes d’ «éparchie» (province ecclésiastique) et de «métropolitain» ne sont pas attestés avant les canons de Nicée, en 325. Si l’on cite quelques

the collegueship of presbyters was in close bond – as one unit – with the bishop and in his own city.³⁷ The deacons, who had originally charity work and liturgical functions, became leaders of the provincial communities. However it caused problem of leading of the liturgy of the Holy Eucharist. The deacons were not able to consecrate the Blessed Sacrament. The discipline of the 4th century – based on the canonical sources – did not find possibility based on the tradition to entrust with such an essential presbyterial faculty the deacons. Therefore they had to dissolve the collegueship of presbyters and disposing the presbyters to be heads of the provincial communities. The bishops of the Eastern Church tried to solve this problem³⁸ by the ordination of chorbishops (*χωρεπίσκοπος*; provincial bishop) which testified already by St. Gregory Thaumaturgus (†270)³⁹, but we can find this service in the *Apostolic Canons* (c. 16) and *Didaschalia* (II. 1.2) too. The chorbishop was nominated by the bishop of the city and administered his office under the guidance of the bishop, as we can find it in the text of the Council of Laodicea (c. 57).⁴⁰ The power of the chorbishop was limited because he could ordain only lecturers, exorcists, and subdeacons. If he wished to ordain a deacon or a presbyter, he had to receive the consent of the bishop (i.e. Council of Antioch, c. 10).⁴¹ An ordained person was in very close bond with his particular faithful community because the priest had received his service through the ordination dedicated to certain community of faithful. Therefore, the councils prohibited any transference to other dioceses

réunions entre évêques d'une même province avant cette date, on ne peut les tenir pour la preuve d'une «organisation» provinciale." GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 126.

³⁷ GAUDEMET, J., *Église et cité*, 96–102.

³⁸ We can not find a similar institution in the western part of Europe until the 8th Century. The institution of chorbishop has disappeared from the ecclesiastical hierarchy since the 12th Century. See JOANNOU, P. P., *Chorbishop*, in *New catholic enciclopedy*, III. New York 1967. 626.

³⁹ KURTSCHIED, B., *Historia*, 60–63. GILLMANN, F., *Das Institut der Chorepiscopus im Orient*, München 1903. DDC III. 689–695.

⁴⁰ Quod non oporteat in villulis aut in agris episcopus constitui, sed visitatores. Verumtamen iampridem constituti nihil faciant praeter conscientiam episcopi civitatis; similiter et presbyteri, praeter consilium episcopi nihil agant. JOANNOU, P. P. (ed.), *Les Canons des Synodes Particuliers*, 155.

⁴¹ Qui in vicis vel possessionibus chorepiscopi nominantur, quamvis manu impositionem episcoporum perceperint, et ut episcopi consecrati sint, tamen sanctae synodo placuit, ut modum proprium recognoscant, ut gubernent subiectas sibi Ecclesias, earumque moderamine curaque contenti sint. Ordinent etiam lectores et subdiaconos atque exorcistas; quibus promotiones istae sufficiant. Nec presbyterum vero, nec diaconum audeant ordinare, praeter civitatis episcopum, cui ipse cum possessione subiectus est. Si quis autem transgreditur statuta tentaverit, depositus, quo utebatur honore privetur. Chorepiscopum vero civitatis episcopus ordinet, cui ille subiectus est. JOANNOU, P. P. (ed.), *Les Canons des Synodes Particuliers*, 115.

from one's own diocese in the 4th and 5th centuries.⁴² The theological basis was a spiritual marriage between the ordained person and the diocese.⁴³

II. THE ECCLESIASTICAL DISCIPLINES CONCERNING THE CLERICAL STATE, ESPECIALLY CANONS OF THE *STATUTA ECCLESIAE ANTIQUA*

Cyrille Vogel (†1982) indicates the *Statuta Ecclesiae Antiqua* among the collections of liturgical renewal, which process took place between the end of the 4th and the second half of the 5th centuries. This collection and the Gallican synods are authentic sources of the Frankish liturgical disciplinary tradition, crystalizing the Roman rite on selection for the Holy Order and its rite.⁴⁴ This Gallican collection was composed very possibly about 476-485 by bishop Genadius of Marseille (†c. 496).⁴⁵

As explained well in the *Statuta Ecclesiae Antiqua*, the elements of receiving the clerical state were the singling out for sacred office and ordination. Therefore it seems clear from this early collection that the bishop had the constitutive power in assigning of each degree. The introduction of this source regulates the qualities which are important for bishop's consecration. This introduction contains also a certain creed which had to be accepted by the applicant.⁴⁶ Exami-

⁴² Cf. *Concilium Chalcedonense* (451) Can. 5: De his, qui transmigrant de ciuitate in ciuitatem episcopis aut clericis, placuit ut canones, qui de hac re a sanctis patribus statuti sunt, habeant propriam firmitatem. COD 90.

⁴³ SZUROMI, Sz. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az Anselmi Collectio Canonum* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/1), Budapest 2000. 104–106; cf. *Concilium Arelatense* (314) Can. 21: De presbyteris aut diaconibus qui solent remittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut his locis ministrent; quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre uoluerint, deponatur. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae a. 314-a. 506* (Corpus Christianorum. Series Latina 148), Turnholti 1963. 13.

⁴⁴ VOGEL, C., *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources* (revised and translated by STOREY, W. G. and RASMUSSEN, N. K.), Washington, D.C. 1986. 36, 53.

⁴⁵ Edition: MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 162–188; cf. BOTTE, B., *Le rituel des ordinations dans les "Statuta ecclesiae antiqua"*, in *Revue Théologique ancienne et médiévale* XI (1979) 212–229. VOGEL, C., *Ordinations inconsistentes et caractère inamissible*, Torino 1978. DE NAVASCUÉS, P., *Statuta Ecclesiae Antiqua*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VII. Pamplona 2012. 409–411.

⁴⁶ Qui episcopus ordinandus est, ante examinetur si natura prudens est, si docibilis, si moribus temperatus, si uita castus, si sobrius, si semper sui negotii, si humilibus affibilis, si misericors, si litteratus, si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, et ante omnia si fidei documenta uerbis simplicibus asserat, idest Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coeternalem et coomnipotentem praedicans, si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum; esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coeternalem et coomnipotentem praedicans, si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas

nation of the qualities and the profession of creed took place in the presence of clerics, laymen, bishops of the province, which assembly especially included the metropolitan.⁴⁷

Canons of the *Statuta Ecclesiae Antiqua* give minute directions about the degrees of Holy Order. These contain rules about psalmist (c. 98); janitor [*ostiarius*] (c. 97); lector (c. 96); exorcist (c. 95); acolyte (c. 94); subdeacon (c. 93); deacon (c. 92); presbyter (c. 91); and about bishops (c. 90). Moreover, these canons give some rules on virgins who are devoted to God (c. 99); widows (c. 100); and other persons who have made public profession (cc. 101–102).

Ordination is an essential element receiving of any degree except the degree of psalmist.⁴⁸ Reception happens mostly from the hands of the bishop. The text of the *Statuta Ecclesiae Antiqua* contains expressively the active cooperation of the bishop in the deacon ordination. The deacon can be ordained only by a bishop (*solus episcopus*), who blesses him and stretches out his arms over the applicant's head.⁴⁹ We know also a short rule about ordination in the *Canones apostolici* (c. 2),⁵⁰ which canon law collection springs from the end of the 4th Century. This canon informs us that the presbyter, deacon and other elected persons for the clerical degree can receive their degree from the bishop.⁵¹ The subdeacon's ordination happens in the discipline of *Statuta Ecclesiae Antiqua*

tres personas unum Deum (...) Quaerendum etiam ab eo si credat huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem, si credat iudicium futurum et recepturos singulos pro his quae in hac carne gesserunt uel poenas uel glorias, si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet, si carniui perceptionem non culpet, si paenitentibus reconciliatis communicet, si in baptismo omnia peccata, idest tam illud originale contractum quam illa quae uoluntate ad missa sunt dimittantur, si extra ecclesiam catholicam nullus saluetur. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 164–165.

⁴⁷ Cum in his omnibus examinatus inuentus fuerit plene instructus, tunc consensu clericorum et laicorum et conuentu totius prouinciae episcoporum, maximeque metropolitani uel auctoritate uel praesentia ordinetur episcopus, suscepto in nomine Christi episcopatu, non suae delectationi nec suis motibus, sed his patrum definitionibus adquiescat. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 165–166.

⁴⁸ Can. 98: Psalmista, idest cantor, potest absque scientia episcopi, sola iussione presbyteri, officium suscipere cantandi, dicente sibi presbytero: Vide ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis operibus probes. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 184.

⁴⁹ Can. 92: Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 181.

⁵⁰ Cf. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002. 19–20. GAUDEMET, J., *Le sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985. 24–25. Edition: METZGER, M., *Les constitutions apostoliques*, III (Sources chrétiennes 336), Paris 1987. 274–309.

⁵¹ Can. 2: Presbyter ab uno episcopo ordinetur, et diaconus, et reliqui clerici. *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (ed. MIGNE, I-P., I-CCXXI, Lutetiae Parisiorum 1844–1864; hereafter: PL) LXVII. 141. For the Greek text, cf. METZGER, M., *Les constitutions*, III. 274.

without the imposition of hands by the bishop, but by reception of an empty paten and chalice, which are given to him by the bishop. The subdeacon receives a jug, a dishcloth and a handwashing bowl from the archdeacon's hand in the rite of ordination.⁵² The priest's ordination happened by the imposition of the bishop's hands, then all other priests impose their hands on the newly ordained priest.⁵³ The bishop had to call together the collegueship of presbyters before the ordination.⁵⁴ The *Statuta Ecclesiae Antiqua* contains (c. 90) a short summary of the rite of episcopal consecration too. There must be a minimum of bishops attending three. Two bishops hold the Book of the Gospels over the applicant's neck (*super ceruicem*), while the third gives a blessing. The other bishops present stretch out their arms toward the applicant.⁵⁵ The *Canones apostolici* also speak about the three ordaining bishops. The bishop has to be ordained by three or more bishops by regulation of this rule (c. 1).⁵⁶ The Conciliar tradition of the 4th–5th Centuries applies similar rules to episcopal ordination (i.e. Council of Arles [a. 314]).⁵⁷ It is necessary to call all the bishops of the territory, but in the event of grave circumstances (e.g., lengthy travel), the Council of Nicaea (a. 325) lets the ordination take place with a minimum of three bishops with the consent of the other bishops of the province.⁵⁸ The presence of the metropolitan and convocation of the provincial council are necessary for the ordination as explained by the Council of Antioch (around 331).⁵⁹

⁵² Can. 93: Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de manu episcopi accipiat uacuum et calicem uacuum, de manu uero archidiaconi accipiat urceolum cum aquamanile ac manutergium. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 182.

⁵³ Can. 91: Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput eius tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum episcopi super caput illius teneant. MUNIER, C., (ed.), *Concilia Galliae*, 181.

⁵⁴ Can. 10: Ut episcopus absque consilio compresbyterorum suorum clericos non ordinet, ita ut ciuium conuiuentiam et testimonium quaerat. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 168.

⁵⁵ Can. 90: Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant euangeliorum codicem super ceruicem eius, et uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput eius tangant. MUNIER, C., (ed.), *Concilia Galliae*, 181.

⁵⁶ Can. 1: Episcopus a duobus aut tribus episcopis ordinatur. PL LXVII. 141; for the Greek text, cf. METZGER, M., *Les constitutions*, III. 274.

⁵⁷ Can. 20: De his usurpant sibi solis debere episcopum ordinare, placuit ut nullus hoc sibi praesumat, nisi assumptis secum aliis septem episcopis; si tamen non potuerit <septem>, infra tres non audeant ordinare. GAUDEMET, J. (ed.), *Conciles gaulois*, 56.

⁵⁸ Can. 4: Episcopum conuenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si autem hoc difficile fuerit, aut propter instantem necessitatem aut propter itineris longitudinem: modis omnibus tamen tribus in id ipsum conuenientibus et absentibus episcopis pariter discernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebretur. Firmitas autem eorum, quae gerentur per unamquamque provinciam, metropolitano tribuatur episcopo. COD 7. Cf. SZUROMI, SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok*, 95–100. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 69–71.

⁵⁹ Can. 19: Episcopus praeter synodum et praesentiam metropolitani nullatenus ordinetur. Hoc autem modis omnibus coram posito melius quidem est, ut omnes simul adsint eiusdem provinciae

The *Statuta Ecclesiae Antiqua* contains mainly rules concerning duties and rights of bishops, their activity in administering sacraments and canons about the degrees of Holy Orders. However, the basic relationship among deacon – presbyter – bishop is clearly recognizable from this text. The deacon – based on this disciplinary source – is ordained for serving presbyter or bishop.⁶⁰ The deacon ought to obey to a presbyter who instructs him⁶¹, moreover he ought to give responsible answer to the questions of collegueship of presbyters.⁶² It is also clear that the essential difference between the state of bishop and the state of presbyter did not have a theologically precise definition.⁶³ On one hand, the deaconate ordination was reserved for the bishop, but we cannot recognize a difference between the relation of a deacon and a presbyter, and the relation of a deacon and a bishop, because both of these degrees are usually found together in the canonical texts. The presence or the consent of the presbyters was necessary for all of the important licit decisions of the bishop which shows clearly the dependence on one another within the relationship of bishop and the collegueship of presbyters.⁶⁴ But the discipline concerning bishops and presbyters does not make an orderly impression. The *Statuta Ecclesiae Antiqua* contains 101 canons; 36 of 101 (the largest group) deal with rules concerning bishops.⁶⁵ 24 of 36 speak about the bishop's own activity and rights, without any reference to presbyters.⁶⁶ This discipline should compare with tradition of canons of the *Canones apostolici* concerning the same theme. There 52 canons of 85 deal

sacerdotes: quos metropolitanus episcopus advocare debet. Et si quidem omnes occurrerint, optime; quod si hoc difficile fuerit, saltem plures adesse omnimodo convenit: certe scriptis eiusdem sententiae comprobari, et ita sub plurimorum vel praesentia vel decreto ordinatio celebretur. Quod si secus contra definita factam fuerit, nullas ordinatio vires habeat; si vero iuxta definitam regulam fiat, et nonnulli pro contentione propria contradicant, obtineat sententia plurimorum. JOANNOU, P. P. (ed.), *Les Canons*, 120–21; cf. SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning Bishops in the Collectio Dionysio-Hadriana*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 20 (2009) 267–278.

⁶⁰ Can. 57: Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum nouerit. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 175.

⁶¹ Can. 59: Ut diaconus quolibet loco, iubente presbytero, sedeat. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 176.

⁶² Can. 61: Ut diaconus in conuentu presbyterorum interrogatus loquatur. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 176.

⁶³ Cf. REYNOLDS, R. E., *Patristic 'presbyterianism'*, 312–315. SZUROMI, SZ. A., *Die patristische Wurzel der bischöflichen Kirchendisziplin in der „Collectio Anselmi Lucensis“*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 12 (2001) 249–263, especially 261–262.

⁶⁴ See i.e. Cann. 2, 10, 14. Very importantly Canon 14 orders the bishop to listen cases in the presence of the whole clergy: Ut episcopus nullius causam audiat absque praesentia clericorum suorum; alioquin irrita erit sententia episcopi nisi clericorum praesentia confirmetur. MUNIER, C. (ed.), *Concilia Galliae*, 168–169.

⁶⁵ Cann. 1–12, 14–17, 47–48, 50–51, 54, 56, 57, 68, 84–85, 88–95, 97, 99.

⁶⁶ Cann. 1–9, 11–12, 16–17, 54, 84–85, 90–95, 97, 99.

with bishops.⁶⁷ 21 of 52 contain together all of the three degrees of priesthood (bishop, presbyter, deacon);⁶⁸ 19 of 52 regulate only bishops;⁶⁹ 10 of 52 speak about bishops and presbyters without deacons;⁷⁰ and only 3 of 52 contain rules concerning presbyters and deacons without mentioning bishops.⁷¹ Therefore, the texts of the *Canones apostolici* particularly stress the importance of the episcopal office. The best summary of the bishop's superiority in the *Canones apostolici* is c. 35.⁷² Furthermore, c. 40 declares the bishop's superintendent power over deacons and presbyters.⁷³ But, in fact, most of the above listed canons deal with the three higher clerical degrees without any distinction.

CONCLUSION

Reading the *Canones Apostolici* from the fourth century is quite clear that for idoneity for Holy Orders is indispensable to know the true faith from doctrinal and disciplinary aspects and have a profound Biblical knowledge. These made the basis which did must be acquired during the early formation for sacred services of those who were selected for that. Without these the clergy could not fulfill the obligation celebrating the Holy Mass, administering sacraments, giving catechesis, take care the sick, and the presiding at funerals, prayers, and blessings. The function of archpresbyter is also defined in the selection and formation for worthy receiving any degree of the Holy Order. It must be noted that most of early sources speak also of similar attributes that are necessary for any degree – even episcopal – of Holy Orders. We can see the gradual distinguish-

⁶⁷ Cann. 1–3, 5, 7–9, 14–18, 21, 25, 28–30, 32–42, 44–47, 49–53, 55–56, 58–59, 63, 68–70, 74–78, 83.

⁶⁸ Cann. 7–9, 17–18, 25, 28–30, 33–34, 42, 44–45, 51, 53, 63, 68–70, 83.

⁶⁹ Cann. 1–2, 14, 16, 21, 31–32, 35–39, 41, 55, 74–78.

⁷⁰ Cann. 3, 5–6, 46–47, 49–50, 52, 58–59.

⁷¹ Cann. 15, 40, 56.

⁷² Can. 35: *Episcopus gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius praeter eius conscientiam gerant, quam illa sola singuli, quae parochiae, et villis quae sub ea sunt, competunt, sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid, sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto.* PL LXVII. 145.

⁷³ Can. 40: *Presbyteri et diaconi praeter episcopum nihil agere pertentent. Nam Domini populus ipsi commissus est, et pro animabus eorum hic redditurus est rationem. Sint autem manifestae res propriae episcopi (si tamen habet proprias), et manifestae Dominicae, ut potestatem habeat, de propriis moriens episcopus, sicut voluerit, et quibus voluerit derelinquere. Nec sub occasione ecclesiasticarum rerum, quae episcopi esse probantur, interdicant; fortassis enim aut uxorem habet, aut filios, aut propinquos, aut servos. Et iustum est hoc apud Deum et homines, ut nec Ecclesia detrimentum patiatur, ignoratione rerum pontificis, nec episcopus, vel eius propinqui sub obtentu Ecclesiae proscribantur, et in causas incidant, qui ad eum pertinent, morsque eius iniuriis et malae famae subiaceat.* PL LXVII. 146.

ing of the deacon-presbyter-bishop hierarchical order (i.e. the proper authority of bishops). On the one hand the peculiarities of the certain degrees were not defined exactly in early centuries (i.e. in the conciliar canons, early collections, and patristic writings). On the other hand, we can see clearly the close connection between the bishop and the collegueship of presbyters.

RECENSIONS

**SISTEMATICA, CONTENUTO E PROPOSTA
DEL “CORSO FONDAMENTALE SUL DIRITTO NELLA CHIESA”
DI CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.**

[ERRÁZURIZ M., C. J., *Corso fondamentale sul Diritto canonico nella Chiesa*, I–II. Milano, Giuffrè, I: 2009, 588 pp. € 48, 00, ISBN 88-14-14589-X; II: 2017, 722 pp., € 74,00, ISBN 978-88-14-22120-0]

PREMESSA

La seguente presentazione, coerentemente con il titolo, di carattere generale, toccherà i seguenti punti: 1) una breve Premessa; 2) nella presentazione degli elementi portanti dell’opera (Sistematica); 3) in una schematica presentazione del Contenuto; 4) nella Conclusione che cercherà di evidenziare la proposta e le scelte del prof. Errázuriz con la presente opera.

Pur correndo il rischio di essere frainteso, nel senso che quanto tra poco affermerò potrà suonare per qualcuno come un’adulazione, ingiustificata e fuori luogo, devo dire onestamente, che la prima cosa che mi è venuta in mente leggendo una dopo l’altra la maggior parte di quest’opera di ben 1.310 pagine, è stato il *Prologo* che san Tommaso scrisse alla sua *Summa Theologica*, dove leggiamo:

“Poiché il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti, (...) l’intento che ci proponiamo in quest’opera è di esporre quanto riguarda la religione cristiana nel modo più adatto alla formazione dei principianti. Abbiamo infatti notato che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti dei vari autori: in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose che essi devono imparare non vengono insegnate secondo l’ordine della materia, ma piuttosto come richiede il commento di dati libri o l’occasione delle dispute; e finalmente anche perché quel ripetere sempre le medesime cose produce negli animi degli uditori fastidio e confusione. Cercando quindi di evitare questi e altri simili inconvenienti tenderemo, confidando nell’aiuto di Dio, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia”¹.

¹ SAN TOMMASO, *Summa Theologica*, Prologo (Nuova Edizione in lingua italiana a cura di CENTI, P. T. S. – BELLONI, A. Z.) 2009, in [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\(p_Centi_Curante\),_IT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf) (consultato in data 7-V-2018).

Infatti, la prima impressione che ho avuto, confermata man mano che proseguivo con la lettura, è stata proprio quella di trovarmi di fronte ad un vero e proprio Trattato di Diritto canonico, piuttosto che ad un ordinario Manuale ad uso dei soli studenti (cioè, quei “principianti” del *Prologo* alla *Summa*). Un vero e proprio Trattato che in maniera propria ed originale presenta (soprattutto in alcuni punti e sotto determinati punti di vista), tutta la materia/scienza che fa parte della disciplina del Diritto canonico. Quindi per rimanere fedele al *tema* ed al *tempo* che mi sono stati assegnati, cercherò di presentare in modo spero chiaro e sintetico, la sistematica che è alla base e struttura i due volumi e successivamente il loro contenuto, che non è altro, come cercherò di evidenziare, una declinazione a tutto campo e nei diversi ambiti, dell’idea di Diritto e di Diritto canonico propria dell’A.

Un ultima cosa alla quale vorrei accennare in questa premessa, riguarda il fatto, senza dubbio significativo, che ci troviamo di fronte ad frutto di un concepimento affatto singolare: ‘un parto gemellare’ distanziato nel tempo, dove il I volume (588 pp.), ha visto la luce nel 2009 ed il II (722 pp.), solo nel 2017, quindi dopo otto anni! Segno di una redazione ponderata e meditata nel tempo.

SISTEMATICA

Il primo aspetto che mi è stato chiesto di presentare riguardo al presente Trattato di Diritto canonico, riguarda, come appena detto, la sua sistematica. Ovviamente il termine è preso in senso traslato dal suo significato originale, quindi qui è inteso nel senso dell’ “(...) insieme dei fondamenti teorici e dei principî metodologici di una scienza o di una disciplina; (...), il metodo di ordinamento delle conoscenze, delle dottrine, delle verità in un complesso organico o sistematico”². A ben vedere, però, queste esigenze proprie di ogni scienza o di ogni disciplina, acquistano una valenza propria e ne aiutano la comprensione, soprattutto alla luce del fine che ci si propone. In altre parole, tenendo presente che *il fine è il primo nell’intenzione e ultimo nella realizzazione*³, risulterà di grande importanza per comprendere la sistematica di tutto il Trattato, riuscire a cogliere anche *l’idea centrale* dalla quale nasce, ovviamente, questo insieme all’*obiettivo* che l’A. si è prefissato nello sviluppare la sua *tesi*.

Però, prima di proporre, quello che a mio sommo avviso, sono *l’idea centrale*, *il fine* e *la sistematica* della presente opera, mi sembra opportuno dire subito qualcosa riguardo all’importanza di uno studio inserito in un contesto ed orizzonte il più ampio possibile e non relegato alle mere specializzazioni.

² In <http://www.treccani.it/vocabolario/sistematica/> (consultato in data 11-V-2018).

³ “(...) finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione (...)”: S. THOMAE, *Summa Theologica*, I-II, 25, 1).

Lo faccio citando un grande amico e già collega del prof. Errázuriz, il Card. Péter Erdő, attuale Arcivescovo di Esztergom-Budapest. Egli, parlando del progetto culturale e della prassi in molti centri di studio di andare subito e direttamente alle fonti degli autori famosi, notava: “Ravviso infatti un certo pericolo di fondamentalismo, perché prima di leggere i grandi autori bisogna disporre delle categorie: occorre cioè frequentare un corso sistematico sulla teologia dogmatica, poi nel contesto di un seminario scientifico si può dire: ‘Quest’anno leggiamo una certa opera (...)’ [...] senza un corso sistematico di patrologia, leggere i testi dei Padri non è molto produttivo, perché non possiamo collocarli nel loro contesto. Il lavoro sulle fonti va quindi affiancato ai corsi istituzionali”⁴. Questo ovviamente vale anche, se non ancora di più, per la disciplina del Diritto canonico se non vuole ridursi a mera esegesi⁵. Questa attenzione, che alcune volte sembra quasi essere una preoccupazione, da parte dell’A., di ‘contestualizzare’ il dato normativo, pervade tutta l’opera. Detta contestualizzazione si concretizza, a seconda dei casi, prendendo in considerazione vari orizzonti o livelli: filosofico, Rivelazione (Scrittura-Tradizione), teologico, storico, magisteriale, dottrinale, ecc.

Ma allora qual è l’idea di Diritto che è presupposta ed allo stesso viene usata in tutta l’opera? Essa è quella propria della cosiddetta ‘Scuola di Navarra’ o come preferisce chiamarla Javier Hervada, la ‘Scuola di Pedro Lombardía’⁶, Maestri *del e per* il prof. Errázuriz. *Ius est obiectum iustitiae*: il Diritto è ciò che giusto e per il Diritto canonico, ciò che è giusto nella Chiesa di Cristo ed è, quindi, *vero diritto*. Lo stesso A. l’afferma chiaramente già nella Premessa o poi nell’Introduzione. “In questi autori si è verificato un interessante processo di chiarificazione ed approfondimento del diritto nella Chiesa. Discostandosi da ogni positivismo giuridico (...), essi hanno dapprima preso coscienza dell’indole veramente giuridica del diritto divino (...), come aspetto integrante assieme al diritto umano l’unico ordine giuridico della Chiesa. Poi si sono resi conto che il diritto canonico non è solo disciplina e autorità, ma anche legittima libertà dei fedeli. I diritti fondamentali dei fedeli si fondano sulla verità della Chiesa, e perciò non si contrappongono alla disciplina e all’autorità. Negli ultimi anni Hervada ha proposto di rivedere il diritto canonico alla luce del classico

⁴ MOYNIHAN, R. – SOMOGYI, V., *La fiamma della Fede. Un dialogo con il cardinale Petér Erdő* (Prefazione del Card. Angelo Sodano), Città del Vaticano 2015. 136.

⁵ “Questo manuale copre le materie principali del *Codex iuris canonici* del 1983 (con brevi riferimenti anche al *Codex canonum ecclesiarum orientalium* del 1990, nei punti più caratteristici della disciplina orientale). Si è adottato però un metodo sistematico, non esegetico, evitando di considerare il Codice come un testo scientifico-didattico” (vol. I, p. VI).

⁶ Cf HERVADA, J., *Coloquios propédeuticos sobre el derecho canónico*, Pamplona-Navarra 2002, pp. 88. Pedro Lombardía, membro dell’*Opus Dei*, conseguì nel 1952 il Dottorato in Diritto canonico presso la Facoltà di Diritto Canonico dell’allora Pontificio Collegio Angelicum (elevato ad Università solo nel 1963 dal Papa Giovanni XXIII con il M.P. *Dominicanus Ordo*), difendendo la tesi *Los matrimonios mixtos en España hasta la caída de la monarquía Visigoda*.

concetto di diritto come oggetto della giustizia. Su tale traccia si pone l'esposizione che segue, poiché la riteniamo un presupposto fondamentale per trovare un rinnovato senso del diritto che, evitando tanti malintesi, riesca a potenziare l'attuazione della dimensione della giustizia all'interno del Popolo di Dio⁷. Ovviamente l'A., a sua volta riconosciuto maestro, non si è limitato a ripetere quanto elaborato nel tempo dai suoi maestri, ma è arrivato a produrre in modo affatto originale una sua propria visione che copre tutti gli ambiti (*ad intra* ed *ad extra*) del Diritto canonico.

Quindi alla luce di un tale concetto centrale di Diritto, si evidenziano tutta una serie di elementi costitutivi e principi che pervadono e sostengono tutta la sistematica dell'opera. Per ragioni di tempo ne menziono solo alcuni, quelli che a mio avviso sono i più importanti e soprattutto i più attuali.

- 1) Il Diritto canonico non è un Diritto “diverso” o “analogo” al Diritto secolare, anche se ci sono differenze a motivo delle caratteristiche che le sono proprie e che ne tratteggiano l'identità che permette di non confondersi con le altre realtà. Quindi: “Essere canonista è essere giurista”⁸.
- 2) Nel Diritto canonico, inteso come ciò che è giusto nella Chiesa, è vitale distinguere ciò che appartiene al livello essenziale/costituzionale, e quindi fa parte di quel cosiddetto giuridico-dommatico, che in quanto tale non può cambiare, e ciò che invece, appartiene allo storico/contingente e che quindi può ed anzi in alcuni casi deve cambiare, per adattarsi alle esigenze ed alle dinamiche della vita (ma non dei gusti o delle emozioni del momento!).
- 3) Il Diritto canonico non è l'Ordinamento giuridico della Chiesa cattolica, né tanto meno può essere identificato con il *Codice di Diritto Canonico*. Infatti, viene ribadito più volte e chiaramente in tutta l'opera, presentando i vari ambiti del Diritto canonico, *che al centro del Diritto ci sono i rapporti intraecclesiali di giustizia e non le varie norme canoniche*, i canoni (il *diritto norma*). Il Diritto non come espressione di potere o mero insieme di norme e leggi, è già chiaramente indicato dall'A. nella scelta significativa nel titolo di questo Trattato in due volumi (*Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*) della preposizione articolata *nella* al posto dell'usuale *della* Chiesa a proposito del Diritto. Indicazione chiara che il Diritto non è il semplice prodotto del potere o del consenso⁹ della maggioranza, ma è qualcosa che lo precede

⁷ Vol. I. 14–15.

⁸ HERVADA, J., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007. 57.

⁹ “Ma è evidente che nelle questioni fondamentali del diritto, nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo e dell'umanità, il principio maggioritario non basta: nel processo di formazione del diritto, ogni persona che ha responsabilità deve cercare lei stessa i criteri del proprio orientamento [oggettivi!]” (BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22-IX-2011, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html, consultato in data 11-V-2018). Già in precedenza la questione

e che l'autorità stessa è chiamato a riconoscere e tutelare se vuole essere fedele alla sua funzione e venir, alla fine, essa stessa rispettata. Alla luce di questa importante puntualizzazione, si capisce quello che per me può essere indicato come approccio/metodo sistematico-esegetico scelto dall'A. nello studio e nella presentazione del Diritto canonico¹⁰ (e non di quello meramente esegetico o esegetico-sistematico).

- 4) Essendo il Diritto ciò che è giusto ed il Diritto canonico ciò che è giusto nella Chiesa: "(...) il diritto è inseparabile dalla giustizia, in quanto è precisamente il suo oggetto, vale a dire ciò che è giusto. Agire secondo giustizia significa dare a ciascuno ciò che è il suo diritto. Di conseguenza questo diritto precede la giustizia, la quale si definisce in funzione di tale presupposto" (p. 16). In concreto questo significa il costante rinvio al Diritto divino, naturale e positivo e che l'uomo non è legge a se stesso¹¹. Per questo, giustamente, Erich Kaufmann, scrisse che lo Stato non crea Diritto, lo Stato crea leggi,

del consenso era stata presa in considerazione in relazione alla politica: "Se i principi morali che sostengono il processo democratico non si fondano, a loro volta, su nient'altro di più solido che sul consenso sociale, allora la fragilità del processo si mostra in tutta la sua evidenza. Qui si trova la reale sfida per la democrazia" (BENEDETTO XVI, *Discorso alle autorità civili alla Westminster Hall*, 17-IX-2010, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html, consultato in data 11-V-2018).

- ¹⁰ Cf vol. I. 47. Già nella Premessa, l'A. scrive: "(...) occorre assolutamente rifuggire dall'identificazione del diritto ecclesiale con il Codice, e non solo perché esistono norme universali e particolari extracodicali, ma soprattutto perché ciò che si trova al centro dell'attenzione del canonista è la realtà giuridica della Chiesa, i rapporti reali di giustizia intraecclesiale, non il Codice né le altre norme canoniche, per quanto preziose e rilevanti esse siano come strumenti di giustizia nella Chiesa" (vol. I. vii).

Riguardo il rapporto Diritto-legge notava sempre Hervada, che la legge non s'identifica con il Diritto. La legge è chiamata Diritto per analogia di attribuzione, per via dell'intima relazione che ha con il Diritto. In genere per legge s'intende la causa e la misura del Diritto. Per san Tommaso la legge è una *ratio iuris*, regola del Diritto (cf *Summa*, II-II, 57, 1, 2um). È causa perché attribuisce le cose, creando diritti (anche se non l'unica causa: v. il contratto). È misura perché regola i diritti e il modo di usarli, segnala i limiti, prescrive i presupposti di capacità e di garanzie.

Quindi, la funzione della scienza giuridica non si esaurisce e non deve esaurirsi con l'interpretazione della legge (metodo esegetico), ma ha prima di tutto il fine ed il compito di porsi al servizio del giusto, quindi della sua determinazione. Per queste ragioni è evidente che il concetto base della scienza giuridica non è la legge, ma la relazione giuridica, cioè la relazione di giustizia tra due o più soggetti in relazione ad un "*debitum*".

Perciò, l'Ordinamento giuridico non deve vedersi primariamente come insieme di norme, ma come complesso di relazioni giuridiche. La legge non è giuridica per sé, ma per la sua relazione al Diritto e nella misura in cui lo salvaguarda! (cf *Coloquios propédeuticos*, 49).

- ¹¹ Sempre Benedetto XVI ha evidenziato con forza che: "Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura, e la sua volontà è giusta quando egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta se stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana" (BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag*).

e Stato e leggi stanno sotto il Diritto¹². Questo, ovviamente, vale anche per quell'istituzione che è la Chiesa cattolica¹³.

- 5) Un altro punto da segnalare, riguarda la peculiarità dell'Ordinamento giuridico canonico. "La giustizia intraecclesiale s'inserisce, come una dimensione intrinseca, nell'insieme della vita della Chiesa. Questa vita non si può concepire senza diritto, non già nel senso delle norme umane (che peraltro sono sempre esistite), bensì in quello di ciò che è giusto nella Chiesa. Una vita ecclesiale sulla terra senza diritto costituisce semplicemente un impossibile, un'utopia contraria alle esigenze della stessa vitalità cristiana, personale e comunitaria, e che può celare ogni genere di ingiustizia. Ugualmente, sarebbe del tutto fuorviante voler limitare la vita ecclesiale ai soli aspetti giuridici. Il difetto del giuridismo proviene proprio da una esagerazione del diritto [nell'assegnarle una funzione che non le conviene e non le compete!], che dimentica le altre dimensioni della Chiesa, a cominciare da quella prioritaria dalla carità. Tale esagerazione si traduce nella pretesa di risolvere i problemi pastorali con i soli mezzi del sistema giuridico il che è assai pericoloso, perché spesso porta per reazione all'estremo opposto, alla pretesa cioè di risolverli senza tener conto della giustizia. La carità deve informare tutto, anche il vivere la giustizia, la quale però è presupposto indispensabile per poter andare generosamente oltre nel servizio della Chiesa e delle anime"¹⁴.

L'A. al riguardo afferma chiaramente che: "Nessuna soluzione giuridica è puramente umana, poiché è legata alle esigenze di giustizia della realtà umana e, trattandosi del diritto canonico, della realtà della Chiesa di Cristo" (vol. I, p. 125). Questo aspetto è vitale: prescindere significa perdere l'essenziale referente oggettivo per valutare cosa è bene e giusto, per risolvere con giustizia qualsiasi problema.

Hervada, sempre in *Coloquios propédeuticos*, si domanda: viene prima il Diritto o la Giustizia? Se l'atto di giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, affinché esista questo atto di Giustizia deve preesistere il "suo" del Diritto. Quindi l'atto di costituzione del Diritto deve precedere l'atto di Giustizia. La Giustizia segue il Diritto e, per questo, la distribuzione, l'attribuzione che crea il Diritto, è anteriore alla Giustizia (cf pp. 43-44). La costituzione del Diritto non è un atto di Giustizia, lo precede: la Giustizia segue sempre il Diritto (cf p. 45). Sempre un atto di Giustizia ha un Diritto preesistente. L'atto di Giustizia è un atto secondo. Dire che il Diritto deve essere giusto o che il Diritto positivo umano è opera di giustizia, ha senso se si ha un Diritto preesistente in relazione al quale deve essere giusto. Questo Diritto preesistente è il Diritto divino, naturale e positivo! Infatti, la questione del Diritto giusto è comprensibile, solo supposta l'esistenza del Diritto divino, naturale e positivo. Solo rispetto ad esso si dà vera Giustizia! (*Ius est obiectum iustitiae*) (cf p. 46).

¹² Cf KAUFMANN, E., *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung, in Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 3 (1927) 4.

¹³ Interessante, al riguardo quanto scritto dal giureconsulto Paolino: "Regula est, quae rem, quae est, breviter enarrat: non ut ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat. (PAU. L. 16, ad Plaut.). E' Regola quella che brevemente espone la cosa qual è, non già perché dalla regola si tragga il diritto, ma invece, perché dal diritto qual è sorga la regola" (DE-MAURI, L., *Regulae Juris*, Milano 1990. 192).

¹⁴ Vol. I. 41.

Quindi, “(...) ciò che il canonista, in quanto giurista, cerca di sapere è quali siano i rapporti di giustizia esistenti nella Chiesa, e pertanto quale sia la soluzione giusta da dare alle questioni poste dalla vita ecclesiale. A questo fine serve certamente molto la dimestichezza con le norme canoniche, poiché esse sono per l'appunto regole di giustizia, che dichiarano il diritto divino e determinano quello umano (cfr. cap. III). Tuttavia, non va dimenticato che il punto di riferimento fondamentale per l'interpretazione delle stesse norme è la giustizia intrinseca ai rapporti intersoggettivi. Tale realismo consente di comprendere il vero significato delle regole, e di accertare i limiti propri di ogni norma umana, dinanzi ai quali la stessa giustizia consiglia di separarsi dal testo per meglio identificarsi con la sostanza del diritto canonico: la giustizia intraecclesiale (sull'interpretazione delle leggi, cfr. nn. 53–55)”¹⁵. È importante sottolineare che detto *realismo giuridico*, è l'unico che ha le potenzialità e le capacità di contrastare non solo quello che è una vera e propria patologica degenerazione della giuridicità, il giuridismo, ma anche quella “antigiuridicità” di matrice ideologica, che in questi ultimi tempi sembra più diffondersi ed imporsi sempre più a tutti i livelli nelle varie società.

- 6) Un ultimo aspetto che mi preme evidenziare, lasciando i molti altri alla scoperta dei lettori, tocca proprio l'interpretazione. L'A. invita a non scambiare il *sistema giuridico* per il *Diritto*, rendendo di fatto impossibile una vera interpretazione giuridica. Infatti, quando questo avviene: “Al suo posto subentra, da un lato, un mondo teorico, quello dei testi legali e delle altre fonti giuridiche intesi come autoreferenziali, e dall'altro l'arbitrarietà nella risoluzione dei problemi giuridici concreti, cui le norme sembrano offrire soprattutto degli strumenti al servizio degli interessi soggettivi delle parti. Il realismo giuridico implica l'ammettere che nella realtà umana c'è un'intrinseca dimensione di giustizia, e che concretamente nei rapporti di giustizia intraecclesiali tale dimensione proviene anzitutto dall'essere stesso della Chiesa. Ciò implica tener conto in modo effettivo del diritto divino nel lavoro giuridico, non quale mero limite o fondamento remoto, bensì come orizzonte costante dell'ermeneutica. L'ermeneutica giuridica, per essere veramente giuridica, deve superare gli schemi del positivismo, che nel limitarsi alle sole norme positive impediscono la comprensione delle stesse norme positive. (...) Nella prospettiva realistica l'interpretazione della legge s'inserisce necessariamente nel contesto più vasto dell'insieme di conoscenze di cui il giurista deve disporre per risolvere una questione di giustizia”¹⁶.

¹⁵ Vol. I. 44.

¹⁶ Vol. I. 148–149.

CONTENUTO

Essendo fuori luogo il solo pensare di poter presentare qui, anche sommariamente il contenuto del Trattato, rinvio agli schemi riassuntivi in Appendice al presente scritto, per averne una visione d'insieme. L'unica cosa che mi sembra importante sottolineare, è che la tesi propria dell'A., cioè lo *Ius est obiectum Iustitiae*, è declinata a 360°, con differente modulazione, in tutti gli ambiti del Diritto ecclesiale: filosofico, teologico, storico; riguardo i soggetti ecclesiali del Diritto: i beni giuridici ecclesiali, il riconoscimento e la tutela dei diritti nella Chiesa a livello procedurale e penale, ed infine, nei rapporti tra la Chiesa e la Società civile (denominazione che l'A. preferisce a quella usuale di Comunità politica). Ognuno nei singoli sedici capitoli, alla fine ha una bibliografia ragionata ed aggiornata, utile per ulteriori approfondimenti da parte del lettore.

Qui mi limito solo a segnalare, per la loro originalità, il contenuto dei capp. XII: il servizio della carità, e XVI: I rapporti tra la Chiesa e la Società civile. Cap. XII: il servizio della carità¹⁷: Dopo aver esaminati i beni quali: la parola, la liturgia, i sacramenti, in modo particolare il matrimonio e la famiglia (Libri III e IV del CIC) e prima di trattare i beni temporali (Libro V), l'A. affronta con originalità il tema della carità. Questo dopo aver accennato ad un'altra categoria: i beni culturali della Chiesa (necessari per svolgere liberamente la sua missione). V. Enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est* (2005) ed il successivo M.P. *Intima Ecclesiae natura* (= sul servizio della carità: 2012), che hanno messo più in evidenza il bene giuridico ecclesiale del servizio della carità. Questa è presentata da DCE 25 in una triade insieme alla parola di Dio ed i sacramenti: L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro". Sottolinea il servizio alla carità e la sua dimensione giuridica essenziale (v. can. 1254): le opere di carità tra i fini del patrimonio economico ecclesiale, ma è riduttivo concepire il servizio della carità quale mera distribuzione di beni materiali ai poveri¹⁸.

Detto "servizio della carità" deve essere correttamente compreso. Con ciò non si vuol dire che l'annuncio della parola e la celebrazione dei sacramenti, non siano anch'essi un'espressione del servizio della carità nella Chiesa. D'altra, da essa non si deve dedurre la negazione "(...) della distinzione strutturale tra giustizia e carità all'interno della Chiesa, né in generale né per quel che riguarda l'ambito specifico del servizio della carità. È vero che, come insegna il Concilio Vaticano II, il Popolo di Dio 'ha per legge il nuovo precetto di amare

¹⁷ Cf vol. II. 427–441.

¹⁸ Cf vol. II. 439–441.

come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13, 34)' (LG 9b), per cui anche i doveri di giustizia in senso giuridico derivanti dall'esistenza di quel Popolo costituiscono esigenze dell'amore cristiano. Ciò non vuol dire che nell'ambito canonico si verifichi una sorta di identificazione tra giustizia e carità, contraria alla reale complessità dell'esperienza interpersonale ecclesiale, che distingue tra ciò che è dovuto a qualcuno come suo diritto e ciò che viene dato gratuitamente come dono. (...) in ogni caso si dà sempre la] priorità operativa della giustizia come primordiale manifestazione di carità, e la medesima priorità etica e salvifica della carità"¹⁹.

Cap. XVI: I rapporti tra la Chiesa e la società civile: In nota l'A. spiega la scelta usare società civile al posto di comunità politica²⁰. Questo per mettere in evidenza che la questione giuridica fondamentale riguarda la dimensione civile dei diritti ecclesiali delle persone e delle istituzioni legate alla Chiesa. Alla tutela e promozione di tali diritti nella società civile servono i rapporti istituzionali tra Chiesa e soggetti politici di vario livello, eventualmente con accordi. La sostanza di questa materia è giuridica e solo secondariamente politica, in quanto il bene comune tanto della Chiesa quanto della società civile richiede il concorso delle autorità rispettive per attuare il riconoscimento e la tutela di quei diritti.

Secondo il liberalismo laicista più rigoroso, la Chiesa non ha un vero ordinamento giuridico, non potendosi dire in nessun senso giuridicamente sovrana o indipendente nel suo ambito. "Infatti, sotto il profilo giuridico, che tende ad essere identificato con quello delle norme del diritto statale, la Chiesa appare come un'associazione, cui lo Stato riconosce ed attribuisce personalità giuridica. Viene naturalmente negata ogni competenza veramente giuridica dell'autorità ecclesiastica, anche nei riguardi dei propri fedeli"²¹. Quindi, si sostiene la sola validità del matrimonio civile e rifiuto di riconoscere qualsiasi forma di quello religioso.

Ugualmente interessante l'annotazione circa la differenza tra sana autonomia e la separazione tra Stato e Chiesa frutto dell'impostazione laicista. Diverso il modello USA al momento dell'indipendenza nel 1776 e nel I emendamento del 1791 che vieta allo Stato di assumere una religione o di proibirla²².

¹⁹ Vol. II. 441.

²⁰ Cf vol. II. 683, nota 1.

²¹ Vol. II. 694.

²² Cf vol. II. 695–696.

CONCLUSIONE

Alla luce di quanto ho tentato di evidenziare, mi sembra chiara la scelta dell' A. nel redigere questo organico e sistematico Trattato di Diritto canonico²³. La scelta di *ripensare* tutto il Diritto canonico, e di conseguenza di presentarlo essenzialmente, come *ciò che è giusto nella Chiesa!* Questo con l'intento di riuscire a suscitare l'interesse di coloro che si accostano, per varie ragioni, al Diritto canonico. In altri termini, di riuscire a toccare la corda giusta nella personalità del lettore: dello studente prima di tutto, ma, per le ragioni presentate, a nostro avviso anche per il cultore ed operatore del Diritto che sia. Qual è questa corda? La passione per la persona/fedele (cf can. 96). Il vero giurista, ci ricorda il prof. Errázuriz con questo Trattato, non ama il Diritto e la Giustizia per se stessi, ma per il bene delle persone e dei fedeli, e per questo è chiamato a vivere con passione quello che gli antichi romani sentivano come una funzione ed un ruolo sacri. Perciò non mi sembra fuori luogo ricordare quanto leggiamo nel *Digesto* ed attribuito ad Ulpiano: "1. Qualcuno, meritatamente, potrebbe chiamarci sacerdoti del diritto: infatti, coltiviamo la giustizia e professiamo la conoscenza del buono e dell'equo separando l'equo dall'iniquo, discernendo il lecito dall'illecito, desiderando rendere buoni gli uomini non solo con il timore delle pene ma anche con l'esortazione dei premi (...)"²⁴.

Di conseguenza si capisce la proposta dell' A., non solo a livello didattico per gli studenti, ma per quanti s'interessano o devono applicare il Diritto canonico, cioè quella di far *recuperare* a tutti il senso ed il significato più profondo del Diritto canonico per la vita della Chiesa, del Popolo di Dio. Un aiuto ad accos-

²³ Lo stesso A. l'afferma subito nella Premessa: cf vol. I. v-vii.

²⁴ "Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi. 1. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes (D.1.1.1.pr. [Ulp. 1 inst.]). Quindi, Giustiniano, artefice del *Digesto* inteso quale *templum iustitiae*, aveva un'alta considerazione della sua opera e per conseguenza attribuiva a se stesso la funzione sacerdotale di cultore e garante della coppia concettuale *ius / iustitia*, che dominava appunto il frammento di apertura dell'opera. Uno degli aspetti qualificanti di un progetto di monarchia universale fondata sulla forza delle armi e del Diritto. Progetto antico che segnò tutta la storia di Roma, ma che si evince dalla seguenti parole di Virgilio (70-19 a. C.): "Altri plasmeranno meglio le statue palpitanti, lo credo proprio, trarranno dal marmo volti vivi, tratteranno meglio i processi e descriveranno con lo strumento le strade del cielo e prediranno gli astri nascenti: tu, Romano, ricordati di guidare i popoli col potere. Tu avrai queste arti: imporre usanze di pace, perdonare ai vinti ed abbattere i superbi". ("Excudent alii spirantia mollibus aera credo equidem, uiuos ducent de marmore uultus, orabunt causas melius, caelique meatus descriptent radio et surgentia sidera dicent: tu regere imperio populos, Romane, memento haec tibi erunt artes, pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos") (*Eneide*, L. VI, 851).

tarsi al Diritto canonico, non come strumento di potere o di mortificazione della libertà dei figli di Dio, ma invece come ciò che può contribuire a vivere nella verità e quindi pienamente la libertà che Dio ci ha data. L'opera di Errázuriz è uno significativo contributo ad uscire da una visione normativista/positivista del Diritto canonico, ed a maturare nel nostro vivere quotidiano la dimensione ecclesiale, rendendosi conto che l'unico vero problema non è quello di avere o non avere norme giuridiche, ma solo quello di avere *buone norme giuridiche*, norme giuste che riconoscano il *suum* di Dio, della Chiesa e dell'altro. Un concreto aiuto, quindi, a maturare un atteggiamento di fronte la normativa ecclesiastica che ricerca ed accoglie le ragioni dell'obbedienza alle leggi (*ratio legis*) e non si arresta alla materiale loro esecuzione, scoprendo che bisogna obbedire, per esempio, a quanto è contenuto nei canoni dei Codici del 1983 e del 1990, non perché è lì scritto, ma proprio perché è vero, giusto e buono che è stato scritto nei Codici ed esige di essere accolto e realizzato.

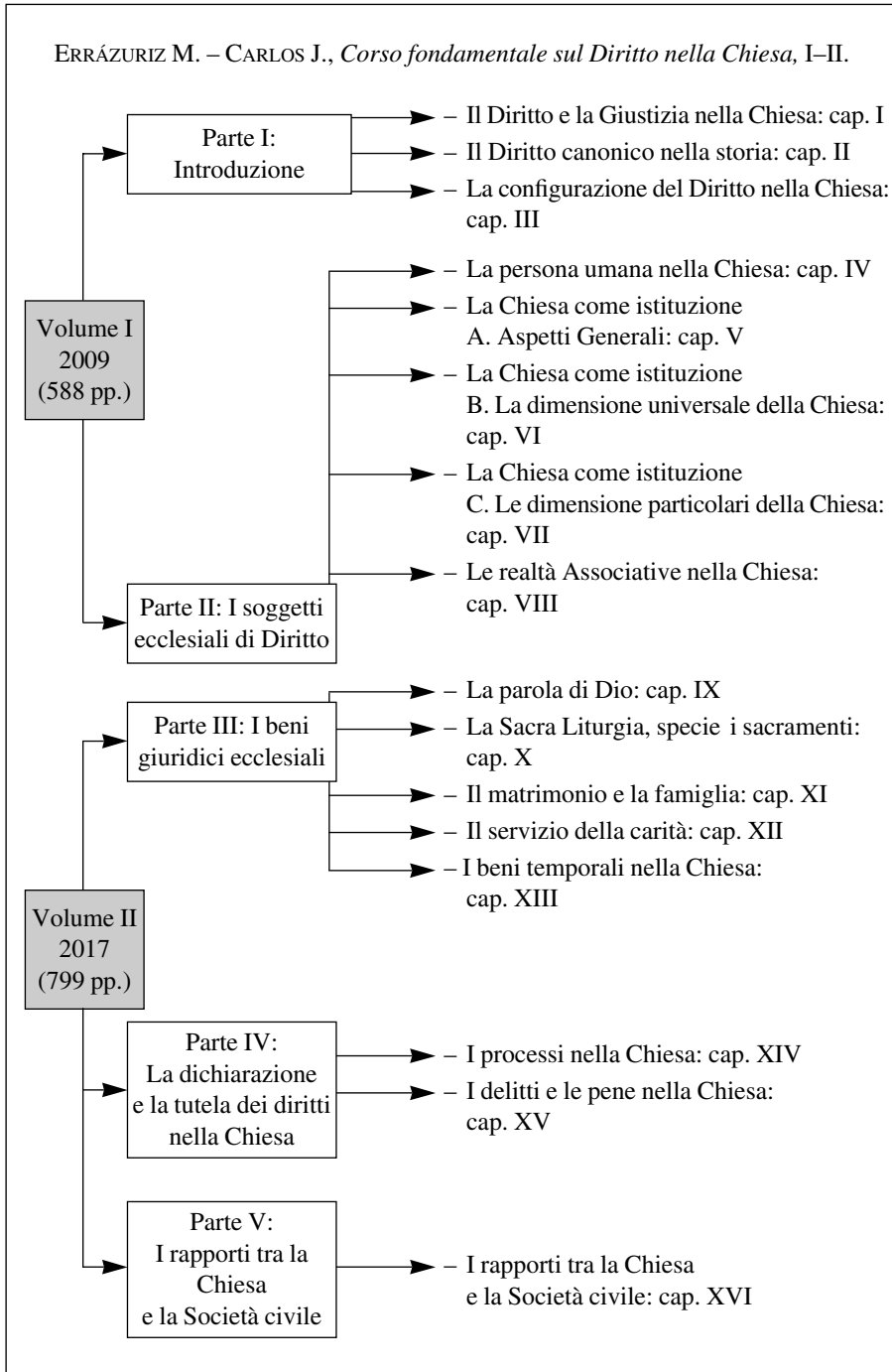
Riguardo il rapporto Diritto-forza e la loro relazione con l'obbedienza, scriveva cinicamente Rousseau che: "Il più forte non è mai abbastanza forte da essere sempre il padrone se non trasforma la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere"²⁵. Il positivismo giuridico sembra aver respirato a pieni polmoni quest'area o meglio "ventata" illuministica, finendo, paradossalmente, a non sostenere le ragioni della *forza del diritto*, ma piuttosto quelle del *diritto della forza* di chi detiene il potere, quel potere che, specialmente oggi, ha multiformi modi di venir esercitato, alcuni dei quali non appariscenti, ma non per questo meno pericolosi, come quello dei *mass media*²⁶. Ragioni che sempre più si sono trasformate in irriflesse convinzioni da parte di chi, anche nella Chiesa, è chiamato a svolgere il servizio di governare²⁷.

²⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Il contratto sociale* (trad. it. di R. Gatti), Milano 2005. 59.

²⁶ Cf COTTA, S., *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila 1978. 90-98.

²⁷ Al riguardo sottolineava acutamente Benedetto XVI: "Il successo può essere anche una seduzione e così può aprire la strada alla contraffazione del diritto, alla distruzione della giustizia. 'Togli il diritto - e allora che cosa distingue lo Stato da una grossa banda di briganti?' ha sentenziato una volta sant'Agostino. [De civitate Dei IV, 4, 1]. Noi tedeschi sappiamo per nostra esperienza che queste parole non sono un vuoto spauracchio. Noi abbiamo sperimentato il separarsi del potere dal diritto, il porsi del potere contro il diritto, il suo calpestare il diritto, così che lo Stato era diventato lo strumento per la distruzione del diritto - era diventato una banda di briganti molto ben organizzata, che poteva minacciare il mondo intero e spingerlo sull'orlo del precipizio. Servire il diritto e combattere il dominio dell'ingiustizia è e rimane il compito fondamentale del politico. In un momento storico in cui l'uomo ha acquistato un potere finora inimmaginabile, questo compito diventa particolarmente urgente. L'uomo è in grado di distruggere il mondo. Può manipolare se stesso. Può, per così dire, creare esseri umani ed escludere altri esseri umani dall'essere uomini. Come riconosciamo che cosa è giusto? Come possiamo distinguere tra il bene e il male, tra il vero diritto e il diritto solo apparente? La richiesta salomonica resta la questione decisiva davanti alla quale l'uomo politico e la politica si trovano anche oggi", BENEDETTO XVI, *Discorso al Reichstag*).

ERRÁZURIZ M. – CARLOS J., *Corso fondamentale sul Diritto nella Chiesa, I-II.*



Al di là di tutte le teorie sulla Giustizia, l'opera del prof. Errázuriz aiuta a prendere coscienza che si comprende veramente cos'è la Giustizia e quanto sia necessaria nella vita della Chiesa, solo quando si è vittime d'ingiustizia perché ci si vede negato ciò che oggettivamente è dovuto!

Per i suddetti motivi, sinceramente ringrazio il prof. Errázuriz per questa opera di alto profilo scientifico ed allo stesso tempo di grande utilità didattica e pastorale, ma soprattutto perché manifesta la sua passione per Dio, il suo Popolo ed ogni singolo fedele! Con questa sua fatica, egli in qualche modo ricorda a tutti noi, quanto santa Caterina ha dettato nel suo *Dialogo*:

“Neuno Stato si può conservare nella legge civile e nella legge divina in stato di grazia senza la santa giustizia, [*Pr* 16,12; *Let* 123: “Per la giustizia si regge il trono (...)”] però che colui che non è corretto e non corregge fa come il membro che è cominciato a infracidare, che se'l gattivo medico vi pone subitamente l'unguento solamente e non incuocie [=cauterizza/brucia] la piaga, tutto il corpo imputridisce e corrompe”²⁸.

Bruno ESPOSITO, O. P.

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – BRUGNOTTO, G. – PAOLINI, S. (a cura di), *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e documenti 50), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2018, pp. i–xv + 212

Between October 3rd and 28th 2018 had been held in the Vatican the 15th Ordinary Synod, convoked by Pope Francis, dedicated to the current questions on youths, faith and recognizing of vocations. During the last week of August 2017 a scholar-team of canon lawyers discussed in Venice the best way to explain – as intelligible as possible but scientifically well supported – the suitability for clerical state – so called ‘idoneità’ – in relation for recognizing priestly vocation, selected by the Church. Nicolas Álvarez de las Asturias, Giuliano Brugnotto, Simona Paolini OFM, Joaquín Sedano, Jürgen Jamin, Thierry Sol, Jorge Carlos Patrón Wong, and Szabolcs Anzelm Szuromi O.Praem. agreed that can be a readable precise summary, following the development of canonical rules on suitability for priesthood since the Apostolic Age until now. The authors also laid down the scheduled steps of composing the volume in time, choosing Italian as the unified language of it.

If we observe the structure of this volume, it is obvious that the editors distributed the single chapters – explaining canonical regulations in historical order

²⁸ S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina* (a cura di G. Cavallini), Siena 1968. Capitolo 119, p. 291.

of epochs – based on the most important great ages of the canonical legislation. The editors paid attention during the selection of authors to the research fields of the certain canon law history experts. Thanks to this well organized process the composed volume shows a unified concept on suitability for priesthood. The chapters are well proportioned. The reader can find easily the same questions and the accurate contemporary answer for them within every chapter and every epoch. The same Italian terminology facilitates to understand the developing process – with several constant, clear and stable criteria from the time of the New Testament – of the discipline on conditions of receiving the Holy Orders throughout the centuries.

Bernard Ardura, O.Praem., President of the Pontifical Commission for History in the Presentation of this volume (pp. v–vi) emphasizes the most important question of every epoch of Church history regarding suitability for priesthood: personal faith of the applicant and the serious consideration of his vocation. Card. Beniamino Stella, Prefect of the Congregation for Clergy, points out in the Preface why essential the personal call from Christ, the recognition of this calling to become a priest and the importance of the Church's authority to select those who are ready to fulfill this particular sacred vocation within the Church and for the salvation of souls (pp. vii–xi). The editors (Nicolas Álvarez de las Asturias, Giuliano Brugnotto, Simona Paolini OFM) summarize in the Introduction those fundamental principles which construct the essence in every epoch of the ecclesiastical history to select those who are “worthy” for the sacred service (xiii–xv).

The volume is distributed into nine chapters in order to enlighten the entire panorama of the suitability for Holy Orders since the foundation by Jesus Christ until the last regulation on the priestly formation. The very first period covers the New Testament' teaching until the end of the Roman time (by Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem., pp. 1–16). It continued with the age of declining of the Roman Empire, invasion of new nations and their conversion to Christianity (by Card. Peter Erdő, pp. 17–34). Nicolas Álvarez de las Asturias and Marcos Torres summarize the discipline to become a priest in the Third Chapter on the basis of the great reform epochs until the beginning of the 12th century, with particular attention to the crystallization process of the Gregorian reform (pp. 35–54). Joaquín Sedano gives a detailed overview on the discipline contained in the *Decretum Gratiani* and its clear explanation on the different conditions to receive the sacred service (pp. 55–74). Chapter V – written by Jürgen Jamín and Simona Paolini – makes a successive attempt to collect the significant principles from the different medieval decretals and present a well balanced picture on that canonical discipline (75–94). After these periods Thierry Sol is the one who summarizes the transformation of the former canonical regulation on suitability for priesthood into a precisely institutionalized system of conditions and requirements by the legislation of the Council of Trent (95–130). This deve-

loping process are completed with the new legislation of the Catholic Church in the first part of the 20th century (by Nicolas Álvarez de las Asturias, pp. 131–154); the reform at the Second Vatican Council (1962–1965) [by Giuliano Brugnotto pp. 155–176], and the introduction into the priestly formation of the new “Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis” (presented by Jorge Carlos Patrón Wong, pp. 177–186). The Editors lists again the constant and main principles of sustainability for priesthood in the Conclusion, underlining the importance of the pastoral work and the parishes in the assistance to the youths to discover their faith, call, and their own personal vocation within the Church, but consider the suitability in canonical and moral aspect too (pp. 187–192). The book is facilitated with a very informative bibliography (pp. 193–204) and with a general index too (pp. 205–209).

This volume – because its clear and understandable style, brief references, theological, pastoral and canonical summaries – is a really useful help who likes to get acquainted with the fundament of those conditions and principles which are required by the Church to be sacred servers of our Lord Jesus Christ, who constantly calls even now workers into his vineyard.

Rita FERENCZY

DE PRADA GARCÍA, L., *La caridad conyugal, una amistad que construye una vida* (Colección Didaskalos 22) [Prólogo: PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORAL, J. J.], Madrid, Editorial Didaskalos, 2017, pp. 427

Luis de Prada García defended his doctorate dissertation at the John Paul II Institute of the Pontifical Lateran University, within the special program on marriage and family sciences. We can read now the Madrid’ edition of his Roman dissertation. As we have seen during the last years – particularly in the last three years – the reflection marriages and families has got a central interest within the society – everywhere – and especially in the activity of the Catholic Church. It appears in several programs related to families, scientific forums and symposia, research themes and projects; moreover, this entire important question has taken place in university programs, establishing several new institutes, centers, etc. based on international and inter – or multi – disciplinary basis. Beside the already active old institute of this question, we can see very impressive initiatives, like the International Center for Family Science at Pázmány Péter Catholic University (Budapest, Hungary), which was erected on June 5th 2018, arranged on method of interdisciplinary with a strong and wide international background, combining the former research and programs of the partner institutes with new, independent programs and emphases (i.e. Universidad San Dámaso, Institut Catholique de Paris, Institut Catholique de Toulouse, Université Catholique de

Lyon, Université Antonine (Lebanon), Université La Sagesse (Lebanon), Université Saint-Esprit de Kaslik (Lebanon), Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de los Andes (Chile), and Universidad de Piura (Peru). There are already concrete research plans with the Institut Catholique de Paris, Institut Catholique de Toulouse, Université Catholique de Lyon and especially with the Universidad de Piura, which can be formed into concrete programs for April 2019. This dynamic development shows well that the classical category and meaning of marriage and family can be re-discovered as indispensable values – using adequate and detailed research, new scientific results, and developing faithful knowledge – which are able to present in understandable form the unchangeable high value and essence of the classical form of family, but also the vitality of that definition which described precisely in the teaching of the Catholic Church, and which cannot exchange with any other form and contents, even in our postmodern age.

Luis de Prada García's work, entitled: "The Bond of Love – A Form of Friendship which is Capable to Build a New Life" analyzes the essence of marriage and family from theological, particularly: pastoral-theological point of view. Naturally, we can find therein the well known pontifical references to John Paul II' *Familiaris consortio* (November 22nd 1981) and to the *Carta a las familias*, which was prepared for the International Year of Family (February 2nd 1994) [i.e. General Introduction, pp. 29–34.]. Nevertheless, this volume enlightens much wider the normative teaching and the correlated documents of the Church than it is usual. Luis de Prada García summarizes the most important ecclesiastical declarations and their contents regarding marriage and family in the First Chapter of his book (pp. 35–73), explaining the concept of Pius XI, Litt. Enc., *Casti connubii* (December 31st 1930: pp. 38–45), Pius XII speeches on this topic between 1939 and 1949 (pp. 46–54); relevant parts of Const. *Gaudium et spes* (Second Vatican Council, pp. 55–63); finally analyzing Paul VI, Litt. Enc., *Humanae vitae* (July 25th 1968; pp. 64–70). Considering the afore-mentioned documents and their teaching, the Author underlines the most significant element of marriage, which is the matrimonial love. This is the one which is the basis for the essential elements of marriage and family. Within the matrimonial love appears a human love in a very particular, unique way, which represents that love which springs from Christ' love – through the true faith and sacraments – which gives supernatural grace between the married couple. The Second Chapter explains the contents of bond of affection based on the meaning of Pope John Paul's concept (pp. 75–153), indicating in *Familiaris consortio* (November 22nd 1981; pp. 76–98); *Carta a las Familias* (February 2nd 1994; pp. 99–113); *Mulieris dignitatem* (August 15th 1988; pp. 114–123); moreover, based on those 129 catechetical speeches which he was given between 1979 and 1984 as Roman Pontiff about the human love (pp. 123–147). Summarizing the above listed ecclesiastical documents, the Author states that marriage and

family are unique sign in the world, which is capable to receive that particular, stable and perfect love which was offered freely through his crucifixion as salvation of mankind. Within this matrimonial love is a strong emphasis on reciprocity, which expresses the relation between Christ and mankind, but also the reciprocity in the bond of matrimony among the family members as unity in love. The family and matrimony therefore have not only special function – which cannot exchange with any other function – in the secular society and also in the Church, but they have an exclusive mission in the promotion of the salvation of souls and to express during the earthly life the redeemed human life, representing the love of God among the people.

Luis de Prada García, in the systematic part of his volume, discusses the better understanding the particular love and its characters in the bond of matrimony (pp. 155–294). Within this analysis takes place a precise anthropological basis (pp. 157–210); the description of the individual characteristics of love and personal friendship (pp. 211–256); then – as compared with the previous chapter – the detailed explanation of unique characteristics of matrimonial love (pp. 257–294). The importance of the Second Title is that particular distinction which is shown by the Author, compared the special value of the earthly and most pure friendship – which is ready even for the self-sacrifice –, holding that unique virtue which always looking for the good of his/her friend (pp. 211–237) with the unique contents and value – based on its special anthropological fundament – which can be found in the matrimonial love (pp. 264–269). In this last idea – beside the fulfillment of the pure and most perfect earthly friendship – appears – as a new value – the supernatural nature of this relation through the perfect love of Jesus Christ. It is able to enlighten that value which is expressed by the two persons represents in incomparable form God's merciful love and realizes an essential new, only within a marriage working life form, which creates the place for a new human life's – the child' – birth, education, and expressing a special love toward him/her through Christ (pp. 285–294). The last – third – part of this volume is dedicated to the role of pastoral service within the matrimonial spirituality (pp. 295-408). Luis de Prada García speaks here the so called "Church of home" expression, which means the family activity in the daily active life of the Church, the sacramental life, acquirement of the Catholic faith and growing in it. Moreover, it also expresses the external appearance of the faithful life of the Catholic family within the society and transmitting this value to their neighbors: in the small and wide community. The smallest community for the love of Christ – experienced in the marriage – is the Catholic family itself in close relation with the local Church (pp. 297–311). Here takes place the recognition of a particular vocation, and the growing in it – including to help to discover it through the parental love and the pure friendship. Nevertheless, here must be emphasized that particular love which are among the family members, in order to make it more perfect, educating it before Jesus Christ

and through His graces. (pp. 318–332). Obviously, to promote the afore-mentioned concept of the Catholic family we need a new form of pastoral service of families, which focuses on improvement of the essential elements of matrimonial love. In order to introduce this new form, we must involve the families and the local communities themselves into it, cooperating in the fulfillment of the day-to-day work of the Church's mission (pp. 337–379).

This unique volume of Luis de Prada García uses new approach, new methodology on the description of family and marriage in Catholic prospective. This is the reason why his conclusion is revolutionary new, practical and helpful for renewal of the pastoral service of marriage within the Catholic Church's mission. This book therefore can be indispensable for those programs of family sciences which have begun in the Church for the good of our families and transforming our secular society into a faithful one, accepting God's love.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

ERDŐ P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei, I–IV. század* (Ókori Keresztény Írók 2. kötet), Budapest, Szent István Társulat 2018, pp. 592

Sources written in ancient classical languages are always important for linguistic, literary, historical, philosophical, but even legal, canonical and theological scientific researches. It motivates recurring – decades by decades – new translations of those indispensable sources which are primary to understand a concrete historical milieu, theory, methodology, legislation, religious concept, etc. Regarding Church history and canon law history we know several prestigious series which contains – based on textual critical principles – a highly qualified translation, sometimes in bilingual form with the critical form in the original ancient language. Among the relevant editions of Early Christian texts we must mention here at least *Sources Chrétiennes* (Paris 1941ff); *Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid 1945ff), and *Bibliothek der Kirchenväter* (Leipzig 1869ff, Kempten 1911ff, Wiesbaden 2005ff). In Hungarian the Saint Stephan Society (“Szent István Társulat”) had an early series, entitled “Keresztény remekírók” (Christian classics) contained 16 volumes, published in 1944 (Budapest). Thanks to László Vanyó, a brilliant patristic scholar, the same publishing house had begun a new series on the textual critical basis, and between 1980 and 2009 edited 20 volumes under the name “Ókeresztény írók” (Ancient Christian Writers). After the death of Professor Vanyó had several initiatives in Hungary to continue this important translating and interpreting work, and finally in 2018 the Saint Stephan Society has started its new series, entitled “Ókori Keresztény Írók” (Christian Writers of the Antiquity).

This new initiative made a strong motivation on Card. Peter Erdő, internationally well known scholar of canon law and canon law history, who always had a passion to the ancient history of the Church and her written sources, particularly if those are in relation to the discipline of the Church. He translated to Hungarian and annotated originally volume 5th of the *Ancient Christian Writers* in 1983. When Peter Erdő decided to compose the revised edition, he liked to introduce some new principles for the detailed introductory analysis and also for the Hungarian translation. These new critical principles improved essentially this new edition of the early ecclesiastical discipline. The introductory article – like a “small monography” – has transformed into a detailed overview on the entire disciplinary system and its development, but in the same time has kept the independent summarizing – interpreting of the translated sources too. In order to reach this double goal, Peter Erdő has used the best, updated commentaries and secondary literature for the introductory part. This special method makes the First Part of this volume by itself an independently useful clear and one of the currently best summary on the early discipline of the Church (pp. 15–127).

The Second Part contains the critical translation of the original sources (*Traditio Apostolica*, *Didascalia*, *Apostolic Church Order* (Ecclesiastical canons of the Saint Apostles), *Apostolic canons*, Council of Elvira, Council of Arles [324], Council of Ancyra [314], Council of Neocesarea [314–319], Council of Nicaea I [325], Council of Antioch [about 330], Council of Gangra [about 340], Council of Serdica [342–343], Council of Cartage I [345–348], Council of Valence [374], Council of Laodicea [before 380], Council of Saragosa I [380], Council of Constantinople I [381], Council of Cartage II [390], Council of Nîmes [396], *Breviarium Hipponense*, Council of Turin [398], Council of Toledo I [400], Letter of Pope Siricius to Himerius, Canonical letter of Gregory of Thaumaturgus) [pp. 131–544]. The material therefore is enlarged – as compared with the 1983 edition – with the *Apostolic Church Order* and with the *Apostolic canons*; but substantial novelty the translation of the African canonical material, the councils of Hispania (until 400), and one important text from Gallia. If we observe the text, terminology and the critical apparat of the translated canonical sources, we can assert that every element has been improved. Card. Peter Erdő used the best critical edition of the original ancient text. However, he considered with circumspect research of the disciplinary and doctrinal expressions in order to improve even the text which was used for the critical edition. He inserted much very important information into the footnotes in order to make unambiguous the technical terms in the main text, to facilitate the clear interpretation. He also used his wide Biblical, Roman law, and patristic knowledge – including his profound institutional history skills – to enlighten properly the meaning of the main text.

This presented work is facilitated with a list of abbreviation (pp. 545–546), a profound bibliography on text editions and auxiliary literature (pp. 547–562), finally with a detailed index for the main text (pp. 563–592).

Thanks to the very precise, minute working on the critical editions, comparing with the latest scientific results on the respective sources, supplied all of these with the afore-mentioned really crystallized method, Card. Peter Erdő's new edition about the early ecclesiastical discipline until 400, has become one of the best commentary and translated edition of the observed and analyzed original texts.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

NOTITIAE

Ex vita Facultatis

Michael KRÁNITZ, professor ordinarius a Senatu Academico Facultatis Theologicae per biennium decanus electus est, quam electionem Sancta Sedes confirmavit.

Zoltanus ROKAY, professor ordinarius cathedrae Historiae Philosophiae ad normam Statutorum Facultatis, a proprio munere liberatus est et a negotiis publicis se removit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Ladislaum GÁJER professorem incaricatum cathedrae Historiae Philosophiae nominavit.

Dissertationes ad doctoratum in sacra theologia anno academico 2017/18 defensae:

– Domina Ágnes ZIMÁNYI: Az abszolútum jelentősége és ismeretének eredete Pauler Ákos bölcseletében (De momento Absoluti et eius cognitionis fonte in philosophia Akacii Pauler)

Dissertationes ad doctoratum in Iure Canonico anno academico 2017/18 defensae:

– Sac. István SIMON-WÁGNER: A személyi elv komplementaritásáról a II. Vatikáni Zsinat utáni egyházjogban (De complementaritate personalitatis principii in iure canonico postconciliari).

**SERIES ET PERIODICA
CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA
COMMUTATA**

- Acta* (Bratislava)
Aloisianum (Trnava)
Analecta Cracoviensia (Kraków)
Anales de la Facultad de Teología (Santiago)
Anales Valentinus, Revista de Filosofía y Teología San Vicente Ferrer
 (Valencia)
Angelicum (Roma)
L'Année Canonique (Paris)
Antonianum (Roma)
Anthropotes (Civitas Vaticana)
Anuario Argentino de Derecho Canónico (Buenos Aires)
Apollinaris (Roma)
Archiv für katholisches Kirchenrecht (München)
Asprenas, Rivista di scienze teologiche (Napoli)
Athanasiana (Nyíregyháza)
Atualidade Teológica Rio de Janeiro (Rio de Janeiro)
Archivio Teologico Torinese (Torino)
Bobolanum (Warszawa)
Bogoslovni vestnik (Ljubljana)
Bogoslovska Smotra. Ephemerides Theologicae Zagrabienis (Zagreb)
Burgense. Collectanea scientifica (Burgos)
Caietele Institutului Catolic (Bucuresti)
Canon Law Abstracts (Essex)
Collectanea Theologica (Warszawa)
Commentarium pro Religiosis et Missionariis (Roma)
Communicationes (Civitas Vaticana)
Credere oggi (Padova)
Cristianesimo nella Storia (Bologna)
De processibus matrimonialibus (Berlin)

Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa (Lisboa)
Direito et Pastoral, (Rio de Janeiro)
Ecclesia Orans (Roma)
Efemérides mexicana (Mexico Tlalpan)
Estudios de Deust (Bilboa)
Forum Mission (Luzern)
Forum Philosophicum (Kraków)
Ho Theologos (Palermo)
Icade (Madrid)
Indian Theological Studies (Bangalore)
Instrumenta Theologica (Leuven)
Irish Theological Quarterli (Maynooth)
Isidorianum (Sevilla)
Ius Canonicum (Pamplona)
Ius Communionis (Madrid)
Ius Ecclesiae (Roma)
Journal of Dharma (Bangalore)
Jus Matrimoniale (Warszawa)
Katorikku Kenkyu. "Catholic Studies" (Tokio)
Kánonjog (Budapest)
Kléronomia (Thessaloniki)
L'année canonique (Paris)
*Melita Theologica, The Review of the Faculty of Theology
and the Theology Student's Association* (Tal-Virtu'/Rabat)
Milltown Studies (Dublin)
Nicolaus (Bari)
Oecumenicum Civitas (Livorno)
Old Testament Abstracts (Washington, DC.)
Ökumenisches Forum (Graz)
Österreichisches Archiv für Recht und Religion (Wien)
Orientalia Christiana Periodica (Roma)
Parerga (Warszawa)
Path (Civitas Vaticana)
Philippiniana Sacra (Manila)
Proyección (Granada)
Quaderni di diritto ecclesiale (Milano)
Quaderni Teologici (Brescia)
Revista Catalonia de Teologia (Barcelona)
Revista española de derecho canónico (Salamanca)
Revue Cirkevniko Práva (Praha)
Revue de Droit Canonique (Strasbourg)
Revue Théologique de Louvain (Louvain-la-Neuve)

Revista Theologica di Lugano (Lugano)
Roczniki Teologiczne (Lublin)
Sacrum (Civitas Vaticana)
Salamanicensis (Salamanca)
Salesianum (Roma)
Scripta Theologica (Pamplona)
Seminarium (Civitas Vaticana)
St. Vladimir's Theological Quarterly (New York, N.Y.)
Studia Canonica (Ottawa, ON.)
Studia Theologica Transylvaniensia (Alba Julia)
Studia Universitatis Babeş Boyai (Cluj-Napoca)
Studia Wespremiensia (Veszprém)
Studium (Madrid)
Studium Filosofia y Teologia (Tucumán)
Synaxis (Catania)
Teologia. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires)
Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell' Italia Settentrionale (Milano)
Teresianum (Roma)
The Jurist (Washington, DC.)
The Polish Journal of Biblical Research (Kraków)
Theological Digest (St. Louis)
Theological Studies (Washington, DC.)
Theologische Berichte (Luzern)
Theologische Revue (Münster)
Theologisch Praktische Quartalschrift (Linz)
Transversalités (Paris)
Trier Theologische Zeitschrift (Trier)
Vidya yoti Journal of Theological Reflection (Delhi)
Zeitschrift für katolische Theologie (Innsbruck)

Cum aliis periodicis permutatio fasciculorum praevidetur

