

**fOLIA
THEOLOGICA
ET CANONICA**

2019

■ VIII (30/22)

FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

EDITOR:

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

EDITORIAL BOARD OF THE THEOLOGICAL SECTION:

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

SCIENTIFIC BOARD OF THE THEOLOGICAL SECTION:

László GÁJER
Máté GÁRDONYI
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)
Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (Madrid)
Winfried AYMANS (München)
Bruno ESPOSITO, O.P (Roma)
Giorgio FELICIANI (Milano)
Adolfo LONGHITANO (Catania)
Kenneth PENNINGTON (Washington, D.C.)
Helmuth PREE (München)
Peter SZABÓ (Budapest)
Spyridon TROIANOS (Athens)

SCIENTIFIC 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' (Košice)
Jose Miguel VIEJO-XIMÉNEZ (Las Palmas)

FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA

2019

■ VIII (30/22)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Publishing House, Budapest

TABLE OF CONTENTS

SACRA THEOLOGIA

VLADIMÍR JUHÁS, <i>Theologie als Biographie bei Jürgen Moltmann</i>	11
ZOLTÁN KOVÁCS, <i>Magna Domina Hungarorum, La Donna Eucaristica In cammino con la Patrona d'Ungheria verso il Congresso Eucaristico Internazionale del 2020 di Budapest</i>	21
MIHÁLY KRÁNITZ, <i>Der Heilige Paulus und die Wirkung der hellenischen Städte</i>	55
GÉZA KUMINETZ, <i>Die Verbindung der Reife der Person und des moralischen Bewusstseins mit katholischer Sicht</i>	67
LEVENTE BALÁZS MARTOS, <i>75 years of the Encyclical Letter Divino Afflante Spiritu</i>	95
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Relación Iglesia – Estado: sobre los concordatos iglesia-estado en diversos países de la Europa Oriental (entre 1990 y 2019)</i>	109

IUS CANONICUM

PÉTER ERDŐ, <i>Katholische Autonomie, Kirchengemeinden und Priesterrat in Ungarn (1918–1919)</i>	123
MICHAEL NOBEL, <i>Canon Law – History and notion – and the concept of synodality (II)</i>	149
LUIGI SABBARESE, <i>Alcune norme extra-codicali di Papa Francesco collegate alle tematiche dei libri I e II del CIC</i>	167
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>The Pius – Benedict Code's relation to the first promulgated canon law collection, the Liber Extra</i>	193
ROBERT SOMERVILLE, <i>The Eucharist and the Church in the Eleventh and Twelfth Centuries: The View of a Modern Historian of Medieval Councils</i>	203

TWENTY FIRST INTERNATIONAL CANON LAW CONFERENCE

«La perdita dello stato clericale nella Chiesa cattolica latina.

Prospettiva storica, fondamenti filosofici-teologici e prassi attuale»

11th February 2019

BRUNO ESPOSITO, O.P., <i>Le radici del diritto naturale alla difesa nell'insegnamento e nella disciplina recente della Chiesa Cattolica</i>	219
ANDREA RIPA, <i>Le procedure amministrative della Congregazione per il Clero per l'applicazione delle facoltà speciali</i>	259
JOHN KENNEDY, <i>La mens della CDF nell'autorizzare un processo extragiudiziale e l'iter successivo</i>	273
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Loss of clerical state: A disciplinary overview on the canonical sources of the early- and high middle ages and their effects on the CIC (1917)</i>	281

RECENSIONS

DRAGO DANIELE, <i>Diritto di formarsi e formarsi nel Diritto</i>	303
BONI, G., <i>Il buon governo nella Chiesa. Inidoneità agli uffici e denuncia dei fedeli</i>	305
GENTILIS, A., <i>De Papatu Romano Antichristo recognovit e Codice autographo bodleiano D'Orville 607</i>	308
SCHOUPE, J.-P., <i>Diritto dei rapporti tra Chiesa e comunità politica. Profili dottrinali e giuridici</i>	310
MOYNIHAN, R. – SOMOGYI, V., <i>Guarding the Flame. The Challenges Facing the Church in the Twenty-First Century. A Conversation With Cardinal Péter Erdő</i>	312
MIÑAMBRES, J. (a cura di.), <i>Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex iuris canonici del 1917</i>	314
SZUROMI, SZ. A. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (eds.), <i>Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates</i>	317
HAZONY, Y., <i>A nacionalizmus erénye</i>	320
ICKX, J., <i>Diplomazia segreta in Vaticano (1914–1915). Eugenio Pacelli e la resistenza alleata a Roma</i>	326

NOTITIAE	329
--------------------	-----

SERIES ET PERIODICA

CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA COMMUTATA	331
---	-----

IN MEMORIAM
PROF. PETER LANDAU
(† May 23rd 2019)

SACRA THEOLOGIA

Vladimír JUHÁS

THEOLOGIE ALS BIOGRAPHIE BEI JÜRGEN MOLTSMANN

I. GRUNDBEGRIFFE; II. ERFAHRUNG THEOLOGISCHEN DENKENS; III. HOFFNUNG ALS NEUES PARADIGMA; IV. VON DER KREUZESERFAHRUNG ZUR KREUZESTHEOLOGIE; V. VOM KARFREITAG ZU PFINGSTEN; ZUSAMMENFASSUNG: THEOLOGIE ALS TEILNAHME UND BEITRAG ZUM GANZEN

I. GRUNDBEGRIFFE

Es ist notwendig am Anfang zwei Begriffe – *Geschichte* und *Eschatologie* – als Grundkategorien des theologischen Denkens Jürgen Moltsmanns vorzustellen. Die Geschichte betrachtet der Theologe als «Pro-visio»: Einerseits deutet sie auf die provisorische Gegenwart hin, andererseits verweist sie auf die hoffnungsvolle Zukunft. Die gegenwärtige Wirklichkeit bekommt ihren Sinn von dem Kommenden, indem das geschichtliche *Schon* zerbrochen und ins eschatologische *Noch nicht* transportiert wird. Genau in dieser Spannung soll sich auch die Kirche definieren. So betrachtet Moltsmann die Kirche in einem Werdens-Prozess, in dem sie zugleich «gewordene» und «werdende» ist. Sie muss sich im Geschichtlichen *relativieren*, aber sie darf sich im Eschatologischen *relatio-nieren*. Und nur in dem Verhältnis (*relatio*) mit dem Kommenden kann sie im eschatologischen Erwartungshorizont gedacht werden. Diese eschatologische Ausrichtung soll sich in allem zeigen, wovon und wofür die Kirche lebt. Die Christen, auf Grund der Auferstehung, warten *noch* auf den Kommenden und gleichzeitig sind sie *schon* jetzt von dieser Erwartung bestimmt. Sie leben «zwischen den Zeiten». Das ist die paradoxe Gleichzeitigkeit, die geschichtlich-eschatologische *Zwischenposition* der Kirche, die sowohl ihren Existenzraum als auch ihr Wesen ausdrückt.

In der kritischen Bewertung erweist sich gerade das Phänomen der Zukunft als problematisch. Die meisten der Kritiker werfen Moltsmann seinen übertriebenen Zukunftsoptimismus vor. Nach einigen Theologen scheint Moltsmann die *Gegenwärtigkeit* der *Zukunft* und das *Sein* dem *Werden* gegenüber zu vernachlässigen. Das hatte sich später auch in seiner Ekklesiologie gezeigt, wo nach der Kritik ein Ungleichgewicht in der Spannung zwischen *Sammlung* und *Sendung* der Kirche zu spüren ist. Jedoch muss man den Beitrag Molt-

manns, besonders im Bereich der Eschatologie und Ekklesiologie, zweifellos hoch schätzen.

II. ERFAHRUNG THEOLOGISCHEN DENKENS

Theologie ist für Moltmann von Anfang an vergleichbar mit einem *Abenteuer der Ideen*. Seine theologischen Versuche wollen nicht systematische Theologie sein, sondern auf dem Weg entstandene «Gehversuche», die wiederum im Kontext der persönlichen Biographie und von gesellschaftlich-politischen Ereignissen entstehen. Was kennzeichnet also die Theologie? Für Moltmann *ereignet* sie sich im Leben, wo man ständig die Bedingungen und Grenzen des eigenen Standortes und die Relativität des eigenen Kontextes erfährt. Das heißt, dass das Subjekt des Theologen in die Dogmatik gehört («narrative Theologie», «Theologie als Biographie»). In der Moltmannschen Theologie bilden so *Subjektivität* und *Objektivität*, *Erzählung* der Gottesgeschichte und *Argument* für Gottes Gegenwart, *Erfahrung* und *Dogma* eine dialektische Spannungseinheit¹.

Ein jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit und zugleich eine Person, die sich mit ihrer Zeit auseinandersetzen muss². In diesem Sinn nimmt Moltmann das Theologie-Treiben wahr. Es bedeutet für ihn nicht abstrakt zu werden, sondern von verschiedenen Erfahrungen auszugehen und sie produktiv zu vermitteln³. Jeder Theologe, der eine Theologie schreibt, drückt in ihr – bewusst oder unbewusst – seine eigene Biographie aus. Eine Theologie kann also nicht unpersönlich sein. Deswegen erwähnt Moltmann verschiedene Ereignisse und Signale, die seine theologische Reflexion auf seinem Lebensweg provoziert und motiviert haben. Alles beginnt 1943, als er als 17-Jähriger die Zerstörung der Innenstadt Hamburgs erlebt hat. Ein Jahr später kam er an die Front als Helfer bei einer Batterie. Bei einem Angriff ist einer seiner Waffengenossen in seiner unmittelbaren Nähe ums Leben gekommen. Nach dieser schrecklichen Erfahrung konnte er das Schreien nach Gott in sich nicht unterdrücken. «Mein Gott, wo bist du jetzt?» – war sein ständiges Fragen⁴. Unmittelbar nach dem Ende des Krieges ist er in Kriegsgefangenschaft geraten. In Lagern in Belgien und Schottland erfuhr er auf der einen Seite den Zusammenbruch seiner Lebensgewissheit und auf der anderen Seite genau in diesem Zusammenbruch

¹ Vgl. MOLTSMANN, J., *Erfahrungen theologischen Denkens*, Gütersloh 1999. 11-15.

² Vgl. MOLTSMANN, J., *Umkehr zur Zukunft*, München 1970. 7.

³ Vgl. MOLTSMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975. 13.

⁴ Vgl. MOLTSMANN, J., *Biografia e teologia*, Brescia 1998. 20. Interessanterweise findet man beim Zeitgenossen Moltmanns J. B. Metz eine sehr ähnliche Erfahrung. Vgl. METZ, J. B., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997. 207.

eine neue Lebenshoffnung im christlichen Glauben. Er kehrte zurück nach Deutschland mit dem individuellen Ansatz, Theologie zu studieren, um die Hoffnung zu begreifen, der er sein Leben verdankte⁵. Man hat seine Generation die «skeptische Generation»⁶ genannt. Trotzdem hat sie Moltmann weder resigniert noch skeptisch gefunden. Natürlich, bekennt der Theologe, lastete ein Gefühl von Schuld und Trauer auf ihr, man war aber dennoch hoffnungsvoll. Es war die Stunde des neuen Anfangs, man sah die Chance des Nullpunktes. Wiederaufbau, Restauration, Ordnung, Ruhe und Sicherheit – das waren die Kategorien von damals⁷. Nach dem Studium in Göttingen 1948 (vor allem bei Hans-Joachim Iwand, Ernst Wolf und Otto Weber) war Moltmann Pfarrer einer kleinen evangelischen Gemeinde und ab 1958 wurde er akademischer Lehrer in Wuppertal⁸. Als junger Theologe suchte er seinen Weg bei vielen «Meistern»: «Solus Christus» von Barth, das «Christentum ohne Religion» von Bonhoeffer, die «Theologie des Reiches Gottes» von Blumhardt⁹ waren die Ausgangspunkte für seine weiteren Horizonte¹⁰.

III. HOFFNUNG ALS NEUES PARADIGMA

Im Jahre 1960 hat Moltmann in Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*)¹¹ eine große Motivationsquelle entdeckt. Ausgehend von der biblischen Exodus- und Auferstehungsgeschichte betont Moltmann die Hoffnungstradition in der christlichen Eschatologie¹². Diese Bezugnahme auf Bloch nahmen einige Theologen als Anlass zu Kritik. Sie warfen Moltmann die Nähe zum atheistisch-marxisti-

⁵ Vgl. MOLTMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, München 1991. 222.

⁶ MOLTMANN, J., *Umkehr zur Zukunft*, 7. In der Zeit von 1945-1948 spricht man von einer so genannten «Trümmertheologie», als man gerne Kierkegaard las, die dialektische Theologie studierte und die Kreuzestheologie des jungen Luther liebte. Vgl. ebd., 8.

⁷ Vgl. MOLTMANN, J., *Umkehr zur Zukunft*, 7-8.

⁸ Aus der Zeit (1959) stammt seine erste Publikation *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi*. Schon in diesem eher kurz gefassten Buch (35 Seiten) sind die grundlegenden Gedanken Moltmanns festgehalten. Die messianische Dimension, die Treue zur Erde und der einladende Horizont der Zukunft Gottes sind zentral. Doch das Buch hatte keine große Resonanz. Vgl. MOLTMANN, J., *Biografia e teologia*, 22. Genauso unbekannt und vergessen ist sein Buch *Prädestination und Perseveranz* geblieben, das 1961 erschienen ist. Ein kurzer Kommentar von W.-D. Marsch zu diesem Buch Moltmanns befindet sich in *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann*, hrsg. von W.-D. Marsch, München 1967. 14.

⁹ Christoph Blumhardt (1842-1919) war ein württembergischer Theologe und Pfarrer.

¹⁰ Vgl. MOLTMANN, J., *Biografia e teologia*, 21-22. Unter anderen erwähnt Moltmann die Namen von P. Tillich, mit dessen Hilfe er am Dialog zwischen weltlichen Fragen und theologischen Antworten arbeitete, weiter den Alttestamentler G. von Rad und den Neutestamentler E. Käsemann. Vgl. MOLTMANN, J., *Umkehr zur Zukunft*, 9.

¹¹ Vgl. BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959.

¹² Vgl. MOLTMANN, J., *Biografia e teologia*, 23. Dazu ders., *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, München 1976. 13-31; ders., *Im Ende - der Anfang*, Gütersloh 2003. 100-106.

schen Denken Blochs vor, das seine Terminologie beeinflusst hätte¹³. Doch wollte er Bloch nicht beerben, oder sich an ihn anhängen. Er wollte dessen «Prinzip Hoffnung» nicht einfach christlich «taufen». Moltmann dachte mehr an eine Parallelsetzung zur Philosophie der Hoffnung in den theologischen und christlichen Traditionen¹⁴. Während Bloch den modernen Atheismus für hoffnungsbegründend hielt, geht Moltmann vom Auferstandenen aus. Wo also Bloch ohne Transzendenz transzendiert, da transzendiert Moltmann mit ihr; wo Bloch die Hoffnung gegen Gott stellt, da sucht sie Moltmann gerade bei ihm. Für Moltmann wurde die Hoffnung immer stärker zum *Subjekt* der Theologie: Er theologisierte nicht mehr *über*, sondern *aus* Hoffnung. So zu denken heißt für Moltmann, «das Ganze der Theologie auf diesem Brennpunkt zu versammeln und dann in diesem Licht der Hoffnung alles neu zu erkennen»¹⁵. Die neue Motivation für die theologische Reflexion Moltmanns hatte ihre Quellen sicher nicht nur in der Lektüre Blochs. Das lag mehr an der Stimmung der Zeit. Das Thema hing sozusagen in der Luft. Der Theologe erwähnt besonders drei große Ereignisse aus der Zeit, die als Signale für ein neues theologisches Klima dienten: die römisch-katholische Kirche öffnete sich im II. Vatikanum für die Fragen der modernen Welt; in der damaligen Tschechoslowakei entstand der «Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht» und zwischen den Neomarxisten der Frankfurter Schule und einigen Theologen entstand ein hoffnungsvoller Dialog¹⁶. In dieser Atmosphäre der gesellschaftlichen Änderungen und Paradigmenwechsel im Denken entstand 1964 das erste große Werk Moltmanns *Theologie der Hoffnung*¹⁷, in dem der Verfasser die Zusammenhänge zwischen eschatologischer Hoffnung und geschichtlicher Praxis behandelt¹⁸. Eine *hoffnungsvolle Zukunftsausrichtung* ist für Moltmann in diesem Buch zum *Existenzial* des christlichen Glaubens geworden¹⁹.

¹³ Vgl. DELMIRANI, M., *Croce e speranza*, Bari 1976, 163-171.

¹⁴ Vgl. MOLTSMANN, J., *Umkehr zur Zukunft*, 10.

¹⁵ Vgl. MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 226.

¹⁶ Vgl. MOLTSMANN, J., *Umkehr zur Zukunft*, 11-12; ders., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 227.

¹⁷ Dazu *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann*, hrsg. von W.-D. Marsch, München 1967.

¹⁸ Zu den Grundkategorien des Buches gehören: Eschatologie, Verheißung, Offenbarung und Geschichte. Vgl. MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung*.

¹⁹ Vgl. BERKHOF, H., *Theologie der Hoffnung*, in *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann*, 181.

IV. VON DER KREUZESERFAHRUNG ZUR KREUZESTHEOLOGIE

Die Kreuzestheologie hat Moltmann schon seit den Anfängen seines Theologiestudiums beschäftigt²⁰. Trotzdem haben viele seinen Schritt von «lauttönderer Bloch-Musik» zu gedämpfterer *theologia crucis* als einen Rückschritt interpretiert. Moltmann selbst hat jedoch diese Bewegung «von Osterposauern zu Klageliedern am Karfreitag» nicht so gesehen. Seiner Meinung nach ist die Kreuzestheologie nichts anders als die Kehrseite christlicher Hoffnustheologie²¹. Genauer spricht Moltmann über zwei Seiten des österlichen Sehens: die Jünger sahen den «Vorschein» der kommenden Herrlichkeit des Reiches Gottes an der Gestalt Jesu, und gleichzeitig erkannten sie Jesus wieder an den Zeichen der Kreuzigung²².

Der plötzliche Übergang von Freude und Hoffnung zu Leiden und Kreuz bei Moltmann spielt sich doch im Kontext der negativen politischen und gesellschaftlichen Ereignissen²³ am Ende der 60-er Jahre (nicht nur in Europa) ab: Der «Prager Frühling» wurde durch Gewalt von militärischen Truppen unterdrückt; die Atmosphäre nach der Enzyklika *Humanae vitae* wirkt auf Moltmann belastend. Die Möglichkeiten eines gesellschaftlichen und kirchlichen Dialogs schienen ihm plötzlich reduziert zu sein. An der Stelle der Hoffnung betont der evangelische Theologe jetzt das Kreuz. Nach der Entfaltung der christlichen Eschatologie in der Auferstehung des gekreuzigten Christus hebt Moltmann jetzt in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott*²⁴ einen anderen Aspekt auf: das Kreuz des Auferstandenen. In diesem «chiasmischen» Tausch der Auferstehung des Gekreuzigten mit dem Kreuz des Auferstandenen versucht Moltmann neu die Ganzheit der Theologie in einem zentralen Punkt zu konzentrieren. Das Kreuz Christi wird für den Theologen zum Fundament und

²⁰ Vgl. MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*, 7.

²¹ Vgl. MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*, 10. Es lag nach Moltmann «in der Logik jenes christologischen Ansatzes der *Theologie der Hoffnung*, die *Erinnerung an den gekreuzigten Christus* aufzuarbeiten». MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 228.

²² Vgl. MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*, 155.

²³ P. Ricoeur nimmt die Wende Moltsmanns zur Kreuzestheologie auch als eine Antwort des Theologen auf die Enttäuschung von der Politik und Gesellschaft wahr. Vgl. RICOEUR, P., *Der gekreuzigte Gott von Jürgen Moltmann*, in *Diskussion über Jürgen Moltsmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, 17-18. In diesem Zusammenhang spricht R. Gibellini vom «biographischen» Motiv der Wende Moltsmanns. Vgl. GIBELLINI, R., *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia 1975. 195-201. Doch anders interpretiert es F.W. Kantzenbach. Seiner Meinung nach schreibt Moltmann seine Kreuzestheologie ganz und gar nicht aus Resignation, sondern aus der Überzeugung, dass das Kreuz Christi das Zentrum und Grund aller Horizonteröffnungen in Gesellschaft und Kirche sein soll. Vgl. KANTZENBACH, F. W., *Programme der Theologie*, München 1978. 316.

²⁴ Dazu MOMOSE, P. F., *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann*, Freiburg 1978. *Diskussion über Jürgen Moltsmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*.

zur Kritik der christlichen Theologie²⁵. Das Kreuz betrachtet er als ein inneres Kriterium für die Kirche und dieses Kriterium, das über alle Kritik von außen weit hinausgeht, ist der Gekreuzigte selbst. Es handelt sich dabei nicht um eine abstrakte Theologie des Kreuzes, sondern um eine Theologie des Gekreuzigten. An Christus selbst entscheidet sich, was eine christliche Kirche ist und was nicht²⁶.

Für Moltmann kehrte sich auch die Frage nach dem Leiden um: Er fragte nicht mehr nur, was das Kreuz Christi für den Menschen bedeutete, sondern fragte sich gleichzeitig, was das Kreuz des Sohnes Gottes für Gott Vater bedeutete. In der Wahrnehmung des tiefen Leidens Gottes versuchte Moltmann die Empathie und Solidarität Gottes²⁷ mit dem Menschen zu finden. Der gottverlassene Jesus ist für ihn entweder das Ende jeder Theologie, oder er ist der Anfang einer spezifisch christlichen und befreienden Theologie und Existenz²⁸.

V. VOM KARFREITAG ZU PFINGSTEN

In seinem «theologischen Weg»²⁹ erklärt Moltmann die Tatsache, warum er nach seiner *Hoffnungs-* und *Kreuzestheologie* auf die Rekonstruktion der *Trinitätslehre* gebracht wurde. Was zwischen Jesus und Gott Vater auf Golgotha geschah, erläutert der Theologe, das kann nur trinitarisch begriffen werden. Damit bekennt er gleichzeitig den Mangel an Pneumatologie in seiner Kreuzestheologie.

²⁵ Vgl. MOLTSMANN, J., *Biografia e teologia*, 25. Dazu ders., *Der gekreuzigte Gott*, 34-77.

²⁶ Vgl. MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*, 8-10. Einige Theologen, wie Moltmann selbst bekennt, kritisieren seine Einseitigkeit und zugespitzte Konfrontation. Vgl. MOLTSMANN, J., *Biografia e teologia*, 27. Diese Kritik wird meines Erachtens auch ihre Begründung haben. In der Sprache des Theologen erfährt man eine bestimmte Radikalität, wobei von Kirche und Theologie ein Perfektionismus erwartet wird.

²⁷ Nach E. Salmann ist ein «Dolorismus» bei Moltmann zu spüren, d.h. ein Neuchalcedonismus, der gnostische Züge trägt, indem er den Sündenschmerz in Gott und Gottesliebesleid in die Welt einträgt. Vgl. SALMANN, E., *Neuzeit und Offenbarung*, Rom 1986. 53. Ähnlich bemerkt D. Sölle bei Moltmann eine bestimmte Radikalität des Leidens Gottes. Vgl. SÖLLE, D., *Gott und das Leiden*, in *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, 111-117. Nach H.G. Koch wird das Thema des Leidens bei Moltmann fast «heiliggesprochen» und vergöttlicht. Vgl. KOCH, H. G., *Kreuzestod und Kreuzestheologie*, in HK 29 (1975) 149.

²⁸ Vgl. MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott*, 10. Der Ausgangspunkt der Kreuzestheologie Moltmanns ist die *theologia crucis*, die M. Luther in den Thesen zur Heidelberger Diskussion 1518 begründet hatte. Einen großen Einfluss auf den Theologen haben bei diesem Thema auch andere Denker gehabt, wie A. Heschel, F. Rosenzweig, G. Scholem, D. Bonhoeffer, N. Berdjajew, I. Sobrino u.a. Vgl. MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 229-230.

²⁹ Vgl. MOLTSMANN, J., *Mein theologischer Weg*, in *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 219-240.

Ich kam in meinem Buch aber nicht weiter als bis zur Anschauung einer Binität von Gott dem Vater und Jesus dem Sohn Gottes. Wo war der Heilige Geist, der doch nach dem nicaenischen Glaubensbekenntnis «zusammen mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verehrt» werden soll? Welche Rolle spielt der Geist in der Geschichte Jesu mit Gott, seinem Vater, und der Geschichte dieses Gottes mit Jesus, dem Sohn? Es war also nötig, nach der trinitarischen Kreuzestheologie eine *Pneumatologie* zu entwickeln, damit jene Kreuzestheologie nicht zu einer binitarischen Theologie geriet³⁰.

Die Kirche verkündet, glaubt und folgt allein Christus, aber alles was geschieht, und die Tatsache, dass es geschieht, lässt sich nur pneumatologisch denken. Kirche lebt also nur im Heiligen Geist³¹: Es gibt nach Moltmann keinen «Sakramentsgeist» und keinen «Amtsgeist», sondern Sakramente und Ämter des Geistes. Dieses Verständnis der Kirche im Prozess des Geistes darf weder spiritualistisch werden noch zur Verachtung ihrer öffentlichen Lebensgestalt führen, denn Trennung von Geist und Recht macht den Geist rechtlos und das Recht geistlos³².

Der Grund, der den Theologen zum Schreiben einer Pneumatologie geführt hat, war auch die gesellschaftliche und kirchliche Krise. Nach den Studentenunruhen Ende der 60-er Jahre fühlte man sich in den Traditionen und Institutionen unsicher. Nichts wurde mehr als selbstverständlich wahrgenommen. Alles wurde hinterfragt. Bisherige klassische Formen der Kirche schienen damals starr und geistlos zu sein. Die Vision von Moltmann war der Übergang von einer *Betreuungskirche* für das Volk zu einer *Gemeindekirche* des Volkes, die auch aus den Kräften von unten erneuert werden sollte. Denn ohne eine neue Geisterfahrung in den Gemeinden kann die Kirche nicht erneuert werden. Diese kirchliche Krise bedeutete für Moltmann gleichzeitig eine große Chance, da jede Chance meistens in einer Krise entsteht. Wer aber nur von Krise redet, spricht aus Angst und ohne Hoffnung, und wer nur neue Chancen haben will, spricht illusionär³³. In diesem kirchlichen und denkerischen Kontext entwickelt Moltmann seine ekklesiologische Idee einer trinitarischen

³⁰ MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 231.

³¹ Vgl. MOLTSMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, 49ff. Als die entscheidende Schwäche des Buches Moltsmanns empfindet H.G. Koch die Tatsache, dass vom Heiligen Geist zwar fast «dogmatisch» geredet wird, aber eine Pneumatologie wird nicht wirklich entfaltet. Das Fehlen einer fundamentaltheologischen Vermittlung führt nach dieser Kritik bis zu tautologischen Formulierungen: «In pneumatologischer Hinsicht ist die Eschatologie Werk des Heiligen Geistes» (49). Vgl. KOCH, H. G. (Rezension): *Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes*, in *HK* 30 (1976) 220-221.

³² Vgl. MOLTSMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, 316ff.

³³ Vgl. MOLTSMANN, J., *Kirche in der Kraft des Geistes*, 11.

Pneumatologie, die dann im Buch *Kirche in der Kraft des Geistes* systematisch dargestellt wurde. Das Buch ist gleichzeitig stark ökumenisch geprägt; dem Verfasser ging es offensichtlich nicht um ein konfessionelles Proprium³⁴.

Ohne dass der Theologe es geplant hätte oder sich bewusst würde, begann man seine drei Hauptwerke (*Theologie der Hoffnung*, *Der gekreuzigte Gott*, *Kirche in der Kraft des Geistes*) als eine *Trilogie*³⁵ bezeichnen. «Sieht man sie zusammen, dann erkennt man, dass ich offenbar von *Ostern und der Hoffnung* zu *Karfreitag und dem Leiden* und dann zu *Pfingsten und dem Geist* geführt worden bin»³⁶.

ZUSAMMENFASSUNG:

THEOLOGIE ALS TEILNAHME UND BEITRAG ZUM GANZEN

Nach seiner *Trilogie* hat sich Moltmann entschlossen, seine Theologie nicht mehr als eine Fokussierung auf einen Brennpunkt in ganzheitlichen systematischen Entwürfen zu gestalten, sondern umgekehrt seine begrenzten und fragmentarischen *Beiträge* zum Ganzen der Theologie zu liefern. In dieser Hermeneutik entstehen nach 1980 seine nächsten größeren Werke *Trinität und Reich Gottes* (1980), *Gott in der Schöpfung* (1985) und *Der Weg Jesu Christi* (1989). Diese entscheidende Umkehr in der Methode hat für den Theologen nicht nur sachlogische Gründe, sondern auch zeitgeschichtliche und biographische Anlässe gehabt. Theologie ist für Moltmann mehr als eine statische Schule, in der die immanenten Denkansätze des Meisters weiterentwickelt werden. Sie begründet sich vor allem in Bewegungen, Dialogen und Konflikten. Diese Tatsachen sind beim Theologietreiben Moltmanns wirklich stark präsent: Als christlicher Denker ist er mit den verschiedenen Vertretern der sozialistischen und kommunistischen Institutionen in Dialog getreten; als protestantischer Theologe hat er viel im ökumenischen Bereich gearbeitet, besonders im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche; als Christ in Europa hat er sich für das Schicksal der Christen in der Dritten Welt interessiert; als Mann und Theologe hat er sich mit der feministischen Theologie konfrontiert. In diesen Dialogen versucht er, nicht nur die Schwächen der anderen zu kritisieren, sondern sich auch gegenseitig an den starken Stellen ernst zu nehmen. Es gab und es gibt auch heute viele, die vor solchen Konfrontationen Angst haben, weil sie ihre

³⁴ Vgl. MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 231-232. Ähnlich schätzt F.W. Kantzenbach sehr hoch den ökumenischen Beitrag der Ekklesiologie Moltmanns. Vgl. KANTZENBACH, F. W., *Programme der Theologie*, 336.

³⁵ Derselbe Kantzenbach schreibt der *Trilogie* eine ästhetisch ansprechende Architektonik zu. Vgl. KANTZENBACH, F. W., *Programme der Theologie*, 316.

³⁶ MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 233.

eigene Identität zu verlieren fürchten. Doch nach Moltmann geht es bei solchem Dialog mehr um ein Herausfordern des Eigenen, wobei die eigene Identität nicht schwächer wird, sondern umgekehrt die abstrakte Identität eine konkrete Gestalt bekommt³⁷.

Mit der Bezeichnung *Systematische Beiträge zur Theologie* bringt Moltmann zum Ausdruck, dass eine Dogmatik weder als ein Totalsystem³⁸ noch als eine universale Lehre präsentiert werden kann. Die eigene Theologie als *Beitrag zum Ganzen* wahrzunehmen, bedeutet für Moltmann keinen Verzicht, sondern einen Ausdruck für die Teilnahme an den größeren Gesprächszusammenhängen der christlichen Theologie. Es ist ebenso Ausdruck einer Autokritik und der Fähigkeit, die Grenzen und Relativität des eigenen Kontextes realistisch einzuschätzen. Man erkennt das eigene Ganze nur als einen Teil eines größeren Ganzen. Ein Theologe muss mit sich selbst ehrlich sein und mit eigenen (Un-)Möglichkeiten aufrichtig rechnen³⁹. «Er kann nicht sagen, was für jeden zu allen Zeiten und an jedem Ort theologisch gültig ist. Eine *theologia perennis* ist ihm nicht möglich»⁴⁰. Trotz dieser kritischen Wahrnehmung des Theologen und seiner Grenzen, betont Moltmann andererseits auch die Wichtigkeit des *Ich-Sagens*⁴¹. Ein Theologe muss fähig sein, Subjekt der Theologie zu werden und die Verantwortung für das von ihm Gesagte zu übernehmen.

³⁷ Vgl. MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 233-234. In diesem Sinn versteht Moltmann besonders den ökumenischen Dialog. «Man liest die Texte und Bücher der anderen theologischen Konfessionen nicht mehr, um das Trennende zu entdecken, sondern um das Gemeinsame zu finden. Man stellt die eigene Tradition in die entstehende ökumenische Gemeinschaft mit den anderen Traditionen». Ebd., 236.

³⁸ Jedes theologische System beansprucht nach Moltmann Totalität, perfekte Organisation und universale Zuständigkeit. Systeme ersparen manchem Leser das eigene kritische Denken, denn sie bieten sich nicht zur Diskussion an. Vgl. MOLTSMANN, J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980. 11.

³⁹ Vgl. MOLTSMANN, J., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 236-240. Dazu ders., *Trinität und Reich Gottes*, 12.

⁴⁰ MOLTSMANN, J., *Erfahrungen theologischen Denkens*, 14.

⁴¹ Vgl. MOLTSMANN, J., *Erfahrungen theologischen Denkens*, 14. Der Mut zum «Ich-Sagen» eines Theologen wird auch bei J.B. Metz betont. Vgl. METZ, J. B., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997. 96.

Zoltán Kovács

MAGNA DOMINA HUNGARORUM, LA DONNA EUCHARISTICA

In cammino con la Patrona d'Ungheria
verso il Congresso Eucaristico Internazionale del 2020 di Budapest

INTRODUZIONE; I. QUALE LEGAME TROVARE TRA L'EUCARISTIA E MARIA?, 1. *Breve accenno ai fondamenti biblici – Esaminiamo anzitutto il Vangelo di Giovanni e gli Atti degli Apostoli*, a. Nel Vangelo secondo Giovanni: Incarnazione, Cana e Croce, b. La prima comunità negli Atti, 2. *Una panoramica rapida sulla Traditio Ecclesiae – Non volendo immergerci nei dettagli, accenno solo brevemente alcuni esempi*, 3. *Alcuni dati recenti del Magistero e della teologia contemporanea*, a. I tempi più recenti (secoli XX-XXI). Alcuni esempi degli insegnamenti pontifici e magisteriali, b. Un breve accenno alla teologia più recente, 4. *Presenza di Maria nella liturgia*, a. *La Communionem Sanctorum* in festa, b. Due feste di “doppia identità”?, 5. *Nel vissuto orante quotidiano della Chiesa*, a. Il popolo di Dio si nutre del Pane eucaristico ed esprime la sua venerazione nei confronti della Madre del Signore che è anche sua Madre, b. “Colui che isititui l'Eucaristia nell'Ultima Cena”, c. “Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente e Santo è il suo nome” (Lc 1,49). Un breve accenno al cantico della „Donna eucaristica”, 6. *Rilievi conclusivi per la parte sistematica*; II. RINNOVAMENTO MARIANO, ATTRAVERSO L'APPROFONDIMENTO DELLA SPIRITUALITÀ EUCHARISTICA?, 1. *La centralità di Cristo nella vita dei cattolici*, 2. *La presenza del Cristo risorto nell'Eucaristia, segno vivo e vivificante della Pasqua*, 3. *Armonizzare bene le preghiere e gli pii esercizi con la liturgia*, 4. *Presenza nel mondo, soprattutto tra i sofferenti*, 5. *Aspetto vocazionale e familiare*, 6. *Santuari e pellegrinaggi*, 7. *Consacrazione o affidamento*, 8. *Le possibilità del dialogo*; CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

“Sono in te tutte le mie sorgenti” (Sal 87,7)¹ – afferma il motto recentemente approvato da papa Francesco per il prossimo Congresso Eucaristico Internazionale, che avrà luogo a Budapest, nel 2020. La parola *sorgente*, allude alla liturgia (come *fons et culmen*)², nel cui contesto, la Chiesa nello Spirito produce, celebra ed amministra il Sacramento dell'Eucaristia, vero Corpo e Sangue del Signore Gesù Cristo, sorgente che alimenta e disseta il Popolo di Dio in cammino verso la Patria celeste.

¹ La traduzione in ungherese del testo approvato segue la versione “Minden forrásom belőled fakad”, ovvero: “Ogni mia sorgente scaturisce da te”.

² CONC. VATICANUM II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium* (in seguito: SC): AAS (1964) 97-134, n. 10.

A proposito di tutto ciò, facciamo nostri anzitutto i pensieri del documento base che preparava i fedeli filippini al precedente congresso del 2016, secondo cui

Con il suo speciale rapporto con l'Eucaristia, Maria ci conduce verso questo sacramento per trovare in esso la fonte e il culmine della missione evangelizzatrice della Chiesa. Come nel suo grembo verginale, il Figlio di Dio ha assunto la natura umana diventando il sacramento dell'amore del Padre, così nell'Eucaristia Cristo continua ad essere sacramento del Padre attraverso l'opera sacramentale della Chiesa che si realizza nella persona di colui che presiede, nella proclamazione della Parola, nell'assemblea che prega e canta, ma soprattutto nel segno del pane e del vino³.

Potrebbe esistere però, in un contesto diverso, un'altra possibile interpretazione del simbolo *sorgente*. Seguendo il pensiero di papa Benedetto XVI: "L'acqua è elemento della vita. Così il pozzo diventa sempre più il simbolo della vita (...) La fonte, l'acqua zampillante, diventa segno del mistero di Cristo (...) Ci lasciamo toccare dalla concretezza dell'agire divino, per proclamare con rinnovata gratitudine e consapevolezza: Egli si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo"⁴. Da dove scaturisce questa "acqua viva" (cfr. Gv 4,10) che giunge a noi da Cristo, fonte di ogni grazia? Il Verbo si fa carne (cfr. Gv 1,14) nel grembo di Maria, il Figlio dell'uomo nasce da una Donna (cfr. Gal 4,4). Il seno della Santa Vergine è come una sorgente che mette in luce l'Acqua vivificante⁵. L'aspetto dell'"essere sorgenti", quindi, può essere comune in Cristo e in Maria. "Tutto il *mistero* dell'Incarnazione contempla la mediazione materna e la verginità di Maria"⁶.

Mentre adesso, all'inizio del terzo millennio, siamo chiamati a rivalorizzare e far riscoprire agli altri, anche per mezzo della preazione e della celebrazione

³ Pontificius Comitatus Eucharisticis Internationalibus Conventibus provehendis, "*Cristo in voi, speranza della gloria*", *L'Eucaristia: fonte e culmine della missione della Chiesa* (Riflessioni teologiche e pastorali in preparazione al 51° Congresso Internazionale di Cebù. Filippine, 24-31 gennaio 2016), in *Marianum LXXVII* (2015) [in seguito: Preparazione a Cebù] 400.

⁴ RATZINGER, J., "*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...*", in *Theotokos III* (1995/2) 301.

⁵ Non è per caso che spesso troviamo qualche fonte sacra nei santuari mariani. Tali fonti, oltre ai possibili miracoli che potrebbero legarsi ad alcuni di essi, portano in sé anche un forte valore simbolico: dalle fonti scaturisce qualche cosa preziosa, necessaria, anzi indispensabile e dono gratuito per tutta l'umanità che la nutre, la disseta e la rafforza. Sono numerose le fonti sacre sorte ai santuari che attirarono le anime assetate a Dio, attraverso Maria. La fonte del Santuario Nazionale di Mátraverebély-Szentkút, ad esempio, porta nel nome della località, la parola "Szentkút", che significa proprio "Fonte sacra".

⁶ TRIACCA, A. M., *Teologia liturgica "mariana" a partire dal mistero dell'Incarnazione*, in *Theotokos III* (1995/2) 548.

ne del Congresso Eucaristico del 2020, il tesoro immisurabile dell'Eucaristia, Fonte e Alimento della vita cristiana, non possiamo perdere di vista la Madre del Signore che “guida i fedeli all'“Eucaristia”⁷. Ella è molto vicina alla persona e all'opera redentrice del suo Figlio, in merito a questa sua vicinanza e della sua *spiritualità eucaristica*⁸ è stata e continua ad essere una “donna »eucaristica« con l'intera sua vita. La Chiesa, guardando a Maria come a suo modello, è chiamata ad imitarla anche nel suo rapporto con questo Mistero santissimo”⁹.

Il culto mariano ungherese, quello della *Magna Domina Hungarorum*, accompagna la vita dei fedeli in Ungheria da più di un millennio: “lungo la millenaria storia dell'Ungheria è nata e si è consolidata un'unione meravigliosa fra culto mariano e l'identità nazionale”¹⁰. L'Ungheria è di maggioranza cattolica, e il culto cristiano porta in sé una sfumatura fortemente mariana sin dagli inizi del cristianesimo. “Valutando la venerazione della *Magna Domina Hungarorum*, possiamo affermare che tale culto lungo mille anni è sempre rimasto cristocentrico”¹¹. Merita pure un'attenzione particolare l'interpolazione “Nostra Signora” che è un'acclamazione ormai tradizionale ed immancabile nell'*Ave Maria* degli ungheresi. La *Magna Domina* è ben più di qualsiasi titolo d'ornamento; esso esprime bene il rapporto speciale tra la Madre celeste e la gente a Lei affidata. Possiamo constatare nella stessa preghiera che “la lingua

⁷ IOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptoris Mater*: AAS 79 (1987) 361-433 (in seguito: RM), n. 44.

⁸ “Con Maria, la Chiesa celebra l'Eucaristia come il suo *Magnificat*, ricordando le meraviglie operate da Dio nella storia della salvezza in adempimento della promessa fatta ai padri, proclamando gli straordinari misteri dell'incarnazione redentrice di Cristo, della sua morte e risurrezione, nell'attesa della speranza della gloria che deve venire” (*Preparazione a Cebù*, 401).

⁹ IOANNES PAULUS II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*: AAS 95 (2003) 433-475 (in seguito: EE), n. 53.

¹⁰ 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 (in seguito: MDH), 6. Il Paese ringrazia molto il primo re d'Ungheria, Santo Stefano (975?-1038), il quale “con grande saggezza e mirabili intuizioni è stato capace di armonizzare le proprie moderne iniziative di riforma, ancora estranee, con le antiche tradizioni ungheresi e con la spiritualità popolare ungherese” (MAJSAI, M. – SZÉKELY, L., *Boldogasszony Anyánk*, Budapest 1970, 19; traduzione propria). Secondo la Leggenda di *Hartvik* (secolo XII), il re moribondo, privo di discendenti, prima la sua morte affidò il Paese alla cura di Maria: “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 alla 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 nelle tue mani la mia anima”: VIZKELETY, A. – RÓNAY, L., *Ungarn*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Marienlexikon*, VI. St. Ottilien 1994. 538 traduzione propria. Perciò, il fatto che S. Stefano, ha offerto la Corona ungherese a Maria, ha reso la Madre di Dio, in senso spirituale e simbolico, “Presidente dello Stato”, al di sopra di ogni atto tradizionale di nominarla semplicemente “Patrona” o “Regina” dell'Ungheria. Cfr. KOVÁCS, Z., MDH 9-10; 25.

¹¹ KOVÁCS, Z., MDH, 18. “La «duplice maternità» di Maria verso Gesù (maternità biologica), e nei confronti della Chiesa (maternità spirituale), fu altrettanto sempre confessata dagli Ungheresi” (KOVÁCS, Z., MDH, 37).

ungherese preferisce l'uso della forma «Vergine Maria» a «Santa Maria» (quest'ultimo non si usa). La *virginitas perpetua* è sempre stata sottolineata nelle varie espressioni culturali, mai però senza collegamento con la sua *maternitas*, che ne illumina il senso¹². Infatti, nella forma ungherese della seconda parte dell'*Ave Maria* si prega così: „Nostra Signora, *Vergine Maria*, prega per noi, peccatori (...)”.

La venerazione della Grande Signora appare sia nella liturgia, sia nelle espressioni multiformi della pietà popolare¹³. Accenneremo, più avanti, anche il ruolo del rosario nel rinnovamento “reciproco” del culto eucaristico e quello mariano¹⁴.

“Occorre riesaminare la pietà popolare, i fenomeni folkloristici collegati a Maria, nonché altre manifestazioni sociologiche del culto mariano. Non si tratta di sopprimere questi elementi, come dicevano molti, in favore della liturgia, ma di purificarli e metterli sotto il controllo del Magistero, affinché la «Madonna folkloristica» non sia un fenomeno contrario all'insegnamento ufficiale della Chiesa sulla Madre del Signore”¹⁵.

Bisogna “menzionare tra i valori [del culto mariano ungherese] l'alto numero dei santuari in cui troviamo tantissimi collegamenti con l'identità nazionale; luoghi di culto che sono testimonianze autentiche della presenza spirituale e dell'intercessione efficace della *Magna Domina Hungarorum*”¹⁶. Il culto mariano nazionale vive attualmente un certo periodo di crisi, vissuto piuttosto a livello teorico, manifestato soprattutto tra i più giovani¹⁷. Alcune forme culturali

¹² Kovács, Z., *MDH*, 21.

¹³ Nella pratica religiosa della gente semplice si sono cristallizzate anche in Ungheria bellissime forme del culto mariano. Fra queste espressioni devo menzionare i nomi popolari delle feste mariani che manifestano un fortissimo senso simbolico della gente. Solo un esempio: “*Sarlós Boldogasszony*” (la Visitazione di Maria ad Elisabetta che viene festeggiata in Ungheria il 2 luglio), cioè *Maria “della falce”*: “La denominazione «della falce» mostra bene che la donna miete con la falce (...) stendendo sulla terra le spighe mature da lei raccolte sulle sue braccia e lascia che l'uomo le leghi. = Maria è la *Mediatrix* (...) per il suo santo Figlio, nell'ora della «mietitura»” (HETÉNY, J., *Népi Mária-tiszteletünk, Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza*, Budapest 2011, 35; traduzione propria).

¹⁴ “Meditando ad esempio i misteri dei quattro rosari con Maria, questo tipo di preghiera mariana, a mio avviso, potrà tracciare una nuova *forma meditationis* per i credenti (per ora forse solo per i cattolici). Secondo le mie esperienze, i misteri meditati a volte davanti al SS. Sacramento, separati con dei brani della Scrittura e di autori spirituali, accompagnati da canti, con il giusto e fecondo silenzio, magari con la possibilità di purificarsi intanto nel Sacramento della Confessione, attira molto di più i giovani” (Kovács, Z., *MDH*, 58-59).

¹⁵ Kovács, Z., *MDH*, 77. “Maria è colei che «combatte insieme» alla gente nell'ora della guerra, ma nei tempi di pace sta «tra la gente» con la sua semplicità” (Kovács, Z., *MDH*, 16).

¹⁶ Kovács, Z., *MDH*, 37. Dato il fatto che l'identità nazionale e il culto mariano sono fortemente collegati nell'animo ungherese, la crisi contemporanea dei valori (compresa quella dell'identità nazionale, dovuta allo spirito liberale e cosmopolita crescente), porta con sé un certo disorientamento del culto della Grande Signora degli ungheresi.

¹⁷ Cfr. Kovács, Z., *MDH*, 9-16.

sono invecchiate, ma con l'opportuna applicazione dei contenuti conciliari sarebbe possibile dare al culto mariano nazionale un impulso valido, e una certa "inculturazione nuova" della figura di Maria nella pratica religiosa ungherese.

Il culto mariano ungherese ha assorbito molti elementi dalla venerazione ecclesiale universale della Madre di Dio, quindi è abbastanza multiforme, che gli dà una certa "stabilità culturale". Infatti, la *Magna Domina Hungarorum* non ha una raffigurazione assolutamente esclusiva (come, ad esempio, la Regina della Polonia in Czestochowa)¹⁸. Troviamo illustri esempi della fedeltà del popolo ungherese alla sua Regina, nel corso della sua storia millenaria¹⁹.

Dato che il culto della Grande Signora ("*Nagyboldogasszony*") nello spirito ungherese, è stata legata sin dai tempi antichi alla festa del 15 agosto (giorno della scomprasa del re S. Stefano nel 1038), per dare spazio debito alla venerazione liturgica della *Magna Domina Hungarorum*, nel Millennio dell'occupazione dei territori degli ungheresi (1896)²⁰, papa Leone XIII ha istituito una solennità "autonoma" di quest'ultimo titolo²¹.

Siamo chiamati a scoprire, che la figura della Grande Signora degli Ungheresi, con la sua spiritualità "eucaristica" (vedi in seguito)²², è capace di dare una spinta valorosa per i lavori preparatori e per lo svolgimento del Congresso, e viceversa, anche un culto rinnovato verso l'Eucaristia potrebbe dare un contributo rilevante all'incremento culturale, spirituale ed antropologico della venerazione della Patrona dell'Ungheria.

¹⁸ Cfr. DE FIORES, S. – TOMZINSKI, J. J., *Czestochowa*, in DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFFER, V. – PERRELLA, S. M. (a cura di). *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009. 377. Esistono varie raffigurazioni mariane con le antiche insegne regali ungheresi ma non ne troviamo "una tipica", che potrebbe essere chiamata quella della *Magna Domina*. L'immagine dal santuario di *Mária-nosztra* sarebbe per questo l'esempio più autentico, ma neanche essa è frutto "originale" della venerazione popolare, bensì una forma artificiale, anzi, grazie ai rapporti stretti con il Santuario di Jasna Gora mediante i monaci paolini ungheresi nel secolo XIV, un tipo "incrementato" della raffigurazione della *Regine Poloniae*, in una possibile "forma ungherese".

¹⁹ Ad esempio, oblazioni ripetute del paese; erezione di nuovi santuari; professione dell'immacolatezza e dell'assunzione di Maria sin dagli inizi, ma soprattutto nei secoli XV-XVI; difensori validi del culto mariano contro i protestanti; l'anno mariano proclamato dal Card. Mindszenty nel 1947 che ha fortificato la venerazione della *Magna Dominum* prima del comunismo. Dato che l'identità nazionale è oggi un concetto sottoposto ad interpretazioni erranee, la figura della *Magna Domina* "cerca il suo posto" nel contesto del culto delle generazioni ungheresi più recenti.

²⁰ Cfr. LEO XIII., Litt. Ep. *Insignes Deo aeterno*: AAS 28 (1895-96) 641-648.

²¹ Cfr. TÜSKÉS, G. – KNAPP, É., *Ungarn* in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Marienlexikon*, VI, St. Ottilien 1994. 536. La solennità "fu trasferita da papa S. Pio X all'8 di ottobre" (KOVÁCS, Z., *MDH*, 15).

²² "Il rapporto della terza persona della Trinità con Maria è messo in risalto quando si parla dei privilegi concessi alla Vergine, soprattutto la santità e la sua concezione immacolata, anche se un approfondimento sistematico riguardo l'aspetto pneumatologico manca ancora" (KOVÁCS, Z., *MDH*, 37).

Nella prima parte del presente articolo, cercheremo di mostrare i fondamenti teologici possibili del tentativo appena menzionato, esaminando il rapporto tra l'Eucaristia e Maria, tema presente in tutta la storia della teologia, ma approfondito soprattutto negli ultimi decenni dai teologi. Successivamente, volgendo lo sguardo alla *Magna Domina Hungarorum*, cercheremo di compiere qualche tentativo per un possibile rinnovamento del culto mariano, suscitato dalla spiritualità eucaristica²³ approfondita della preparazione al prossimo – ed ormai imminente – Congresso Eucaristico di Budapest.

I. QUALE LEGAME TROVARE TRA L'EUCARISTIA E MARIA?

In questo capitolo esamineremo “in generale” il rapporto tra il Cristo risorto e presente nel Pane eucaristico e la sua Madre.

Durante la storia bimillennaria della Chiesa sono sorti numerosi scritti teologici per presentare il legame tra l'Eucaristia e Maria. Dato che il nostro scopo finale sarebbe piuttosto un'applicazione del tema a mettere le basi teoriche per un rinnovamento del culto eucaristico e quello mariano ungherese, in questo capitolo mi limito solo ad un cenno dei fondamenti biblici, menzionando poi, brevissimamente, alcuni esempi della tradizione ecclesiale, e successivamente approfondiamo il tema del Magistero, della teologia recente, della liturgia attuale, nonché della pratica vissuta del Popolo di Dio in merito.

1. Breve accenno ai fondamenti biblici – Esaminiamo anzitutto il Vangelo di Giovanni e gli Atti degli Apostoli

a. Nel Vangelo secondo Giovanni: Incarnazione, Cana e Croce

Il tema centrale in questa sede è quello dell'*Incarnazione*. Giovanni usa il termine “carne” (“*sarx*”) nel suo Prologo, parlando dell'Incarnazione (cfr. 1,14), e in modo simile, nel capitolo sesto, citando Gesù che insegna sulla sua “carne per la vita del mondo” (6,51), cioè sul pane dell'Eucaristia. È infatti Lui stesso, il Figlio di Dio che diventa “Figlio dell'uomo” nell'Incarnazione, evento in cui già “è inclusa la dinamica del sacrificio”²⁴. Anche se fosse esagerato dire che Maria sarebbe “Genitrice dell'Eucaristia”, possiamo trovare tuttavia un

²³ Resta un compito serio a coscientizzare la presenza del Cristo *risorto*, sotto la specie del pane. Infatti, “nel culto della *Magna Domina Hungarorum*, a causa della storia travagliata degli ungheresi, prevalgono le espressioni tristi. Potrà dare una spinta per il rinnovamento del culto l'inserimento consapevole e deciso della gioia pasquale nella venerazione di Maria, contemplandola con piena speranza nella gloria celeste” (KOVÁCS, Z., *MDH*, 31).

²⁴ RATZINGER, J., “*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”, 298.

forte legame tra gli eventi dell'Annunciazione e dell'istituzione dell'Eucaristia nell'ultima cena²⁵. Pedico osserva:

Poiché da Maria sono venuti a noi storicamente la carne e il sangue del Redentore, bisogna convenire che la sua presenza materna rivive, in qualche modo, nei misteri che di tale carne e sangue sono il memoriale. Poiché dunque nel segno del pane e del vino consacrati Cristo rivela la continuità della sua incarnazione, il sacramento eucaristico richiama la missione che Dio ha affidato alla Vergine nella storia della salvezza²⁶.

Le parole (i “verbi”) pronunciate della consacrazione: “Questo è il mio Corpo (...) Questo è il mio Sangue” (Lc 22,19-20) riattualizzano non solo il Sacrificio del Cristo compiuto in Croce, in cui il suo Corpo e Sangue divennero “materia del sacrificio”²⁷ (*mistero della Redenzione*), ma richiamano a livello mistico anche al *mistero dell'Incarnazione*, nella quale altrettanto un verbo, meglio: *Il Verbo* si fece carne, per opera dello Spirito Santo, nel seno della Vergine di Nazaret²⁸. Proseguendo il pensiero del Triacca, “l'Incarnazione segna l'inizio del sacerdozio di Cristo, del suo sacrificio con l'immolazione dell'umanità assunta, nella morte di Croce (cfr. Fil 2,6-8) [...] L'Incarnazione inizia la salvezza che il Figlio di Dio porterà a compimento offrendo il corpo in sacrificio culturale, quel corpo che ora assume della Vergine-Madre (...) Dal Cristo deriva ogni santificazione”²⁹.

²⁵ Per quanto riguarda la differenza tra la vera carne e il sacramento della carne, possiamo dire con De Fiores: “Sebbene Maria sia secondo l'espressione di Dante «la faccia ch'a Cristo più si somiglia» (...) è da sottolineare che il patrimonio genetico derivante dalla madre si trova nel figlio come persona distinta e separata dalla madre.” DE FIORES, S., *Maria*, in *Nuovissimo Dizionario*, I. Bologna 2006. 683-684).

²⁶ PEDICO, M. M., *La Vergine Maria presente nell'assemblea eucaristica cuore della Domenica*, in TONIOLO, E. M. – al. (a cura di), *Maria e l'Eucaristia*, Roma 2000. 298.

²⁷ “Gesù nel grembo della Vergine Maria è costituito per il bene di tutta l'umanità nelle cose che riguardano Dio e cioè per offrire il dono di sé e il sacrificio di quanto assume dalla madre: un corpo da donare e il sangue da versare” (TRIACCA, A. M., *Teologia liturgica “mariana”*, 541).

²⁸ Il mistero dell'Incarnazione, infatti, sta in legame strettissimo con quello della Redenzione, l'uno illumina l'altro, e il primo acquista il suo senso profondo in merito del secondo (ecco la “finalità” dell'Incarnazione, secondo il Simbolo di Nicea-Costantinopoli: il Verbo, “*propter nos, homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*”; i corsivi sono miei; DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (a cura di), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Centro Editore Dehoniano, Bologna 2003 (in seguito: DH) 150.

²⁹ TRIACCA, A. M., *Teologia liturgica “mariana”*, 541, 543.

A Cana (cfr. Gv 2,1-12) siamo testimoni del primo miracolo di Gesù,³⁰ per l'intercessione di sua Madre. Il contesto delle nozze rimanda all'alleanza che, per mezzo di Gesù Cristo, sta per essere rinnovato tra Dio e il suo popolo. Con le ultime parole della Madre di Dio che leggiamo nella Sacra Scrittura, cioè avvertendo i discepoli a far attenzione al Figlio ("Fate quello che Egli vi dirà"; Gv 2,5),

Maria invita continuamente la Chiesa a dare ascolto alla richiesta del suo Figlio per fare ciò che ha fatto durante l'ultima Cena e sul Calvario «in memoria di lui». Ma invita anche la Chiesa a vivere questo sublime mistero attraverso un silenzioso ma attivo impegno missionario. La Vergine Maria – perseverante nella preghiera insieme con gli apostoli nell'attesa della venuta dello Spirito Santo (cfr. At 1,14) e solidale con la prima generazione dei cristiani che «spezzavano il pane» nelle loro case (cfr. At 2,42) – continua ad essere presente, con la Chiesa e come Madre della Chiesa, in ciascuna delle nostre celebrazioni eucaristiche. La Chiesa, dunque, non cessa di chiedere la sua intercessione (al *Confiteor*) e di onorarla nella Preghiera eucaristica³¹.

Il miracolo, compiuto per l'intercessione di Maria, suscitò fede nei discepoli di Gesù, i quali "credettero in lui" (Gv 2,11). Questo è il vero scopo di ogni intercessione della Madre del Signore. All'inizio di tutto ciò però, troviamo la fede di Maria³².

Restando al *corpus ioanneum*, volgiamo ora lo sguardo all'evento della crocifissione. Al compimento dell'"ora"³³ del Figlio, quando ai piedi della croce è presente anche la sua Madre, Ella "partecipa al sacrificio, offre quel sacrificio come suo sacrificio, e non rimane estranea all'offerta, anzi »con-patisce«. Come nell'Eucaristia la Chiesa ri-presenta il sacrificio di Cristo celebrando il suo sacrificio comunitario, così Maria presso la Croce presenta il sacrificio di

³⁰ La trasformazione dell'acqua in vino non esprime soltanto l'arrivo del Regno dei Cieli nella persona, per le opere e gli atti di Gesù, ma nello stesso *vino* possiamo trovare, a parte del segno anticotestamentario della prosperità, benessere, benedizione e gioia, soprattutto un simbolo ricco, cioè quello dell'Eucaristia, che dirige l'attenzione verso la Pasqua (ultima cena – sacrificio in croce), e alla Pasqua eterna nel convito celeste del Regno dei cieli; cfr. SERRA, A., *Maria a Cana e presso la croce, Saggio di mariologia giovannea* (Gv 2, 1-12 e Gv 19, 25-27), Roma 1991. 37-53.

³¹ *Preparazione a Cebù*, 40.

³² Cfr. SCHEFFCZYK, L. – ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, Aachen 1998. 127.

³³ Sul tema del nesso tra Cana e la crocifissione, in collegamento con l'istituzione dell'Eucaristia, e sul titolo "Donna", persona intimamente legata alla comunità vedi: STÖHR, J., *Eucharistie*, in BÄUMER, R. – SCHEFFCZYK, L. (ed.), *Marienlexikon* (in seguito: *MarLex*), II. St. Ottilien 1989. 406.

Cristo celebrando esistenzialmente il suo sacrificio materno³⁴. Tale compassione non è però, un atto sacrificale “parallelo” da parte di Maria, ma piuttosto una *mediazione subordinata* (cfr. RM 39) all’immolazione dell’Agnello: “Il vertice della partecipazione di Maria al mistero pasquale, di cui l’Eucaristia è memoriale, è certo l’esperienza di questo mistero da parte di lei »in prima persona sotto la croce« (EE 56)”³⁵. Ancor’prima che Cristo proclamasse: “È compiuto!” (Gv 19,30), egli affida il discepolo amato (cioè, in senso più largo, tutta la Chiesa che viene personificata nell’apostolo Giovanni) alla cura materna di Maria (“Donna, ecco tuo figlio” – “Ecco, tua madre”; Gv 19,26-27).

De Fiores afferma in merito: “nell’Eucaristia si ripresenta e si attualizza anche il gesto salvifico di Cristo che consegna Maria alla comunità e questa a lei”³⁶. Inoltre, l’abbassamento, l’umiliazione del Figlio che si manifestò nel mistero dell’Incarnazione, si realizza ora in modo pieno “alla morte di croce” (Fil 2,8), unendo a sé la sua Madre nel suo “svoutamento”. Infatti, “è alla croce di Cristo, ove Maria si unisce perfettamente alla *kenosis* del Figlio; questa sua »morte« nella perdita del Cristo si apre, però, alla »risurrezione« di una nuova maternità, quella sulla Chiesa”³⁷. Seguendo l’insegnamento del papa san Giovanni Paolo II, possiamo dire:

Quel Corpo ha veramente patito, ed è stato immolato sulla Croce per l’uomo. Nato dalla Vergine per essere oblazione pura, santa ed immacolata, Cristo compì sull’altare della Croce il sacrificio unico e perfetto, che ogni Messa, in modo incruento, rinnova e rende attuale. A quell’unico sacrificio ebbe parte attiva Maria, la prima redenta, la Madre della Chiesa. Stette accanto al Crocifisso, soffrendo profondamente col suo Unigenito; si associò con animo materno al suo sacrificio; acconsentì con amore alla sua immolazione (cfr. LG 58): lo offrì e si offrì al Padre. Ogni Eucaristia è memoriale di quel Sacrificio e della Pasqua che ridonò vita al mondo; ogni Messa ci pone in comunione intima con lei, la Madre, il cui sacrificio »ritorna presente« come »ritorna presente« il sacrificio del Figlio alle parole della Consacrazione del pane e del vino pronunciate dal sacerdote³⁸.

³⁴ CONTRI, A., *La Chiesa, la Madre e i sacramenti nella teologia giovannea della Croce*, in *Marianum* LXIV (2002) 160.

³⁵ DE FIORES, S., *Maria*, 679.

³⁶ DE FIORES, S., *Maria*, 685.

³⁷ RAVASI, G., “*Beata colei che ha creduto!*” (Lc 1,45), in *Marianum* L (1988) 175.

³⁸ IOANNES PAULUS II, *La vita verginale e materna di Maria è alla radice dell’Eucaristia* (Angelus del 5 giugno 1983), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI/1 (1983) 1447.

Al *dono* del Corpo e Sangue, sacrificio “anticipato” nell’ultima cena e continuato nel sacrificio eucaristico³⁹ quotidiano della Chiesa, e al *dono* dello Spirito (“consegnò lo Spirito”: “*paredoken to Pneuma*”; Gv 19,30) che in un certo senso “anticipa” l’effusione pentecostale della Fiamma Celeste (cfr. At 2,3-4), Cristo, appeso in croce, aggiunge un terzo *dono* per la Chiesa, quello della sua Madre, la quale così, diventa anche nostra Madre. Queste consegne dei doni, non sono eventi fatti una volta sola e conclusi per sempre, ma nell’ordine della grazia, hanno una continua dinamica della consegna-ricevimento. Il santo papa Giovanni Paolo II afferma:

Vivere nell’Eucaristia il memoriale della morte di Cristo implica anche ricevere continuamente questo dono. Significa prendere con noi – sull’esempio di Giovanni – colei che ogni volta ci viene donata come Madre. Significa assumere al tempo stesso l’impegno di conformarci a Cristo, mettendoci alla scuola della Madre e lasciandoci accompagnare da lei. Maria è presente, con la Chiesa e come Madre della Chiesa, in ciascuna delle nostre Celebrazioni eucaristiche. Se Chiesa ed Eucaristia sono un binomio inscindibile, altrettanto occorre dire del binomio Maria ed Eucaristia. Anche per questo il ricordo di Maria nella Celebrazione eucaristica è unanime, sin dall’antichità, nelle Chiese dell’Oriente e dell’Occidente (EE 57).

b. La prima comunità negli Atti

Dopo l’Ascensione di Gesù al Padre, in attesa orante del dono del Paraclito, leggiamo negli Atti degli Apostoli: i discepoli “erano perseveranti e concordi nella preghiera, insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui” (1,14). Risulta chiaro che “la madre che lo ha generato è tra coloro che per primi hanno accolto il suo annuncio e lo hanno seguito, costituendo quella comunità che, dopo la sua uscita, ha perseverato e continuato il suo mandato. Essa è un esempio per coloro che credono”⁴⁰.

³⁹ “L’Eucaristia, mentre rinvia alla passione e alla risurrezione, si pone al tempo stesso in continuità con l’Incarnazione” (cfr. EE 55). Triacca aggiunge: “Il mistero dell’Incarazione, inizio ed esordio del mistero pasquale – che è *consummativum totius salvationis* –, continua »misticamente – mistericamente« nei sacramenti di Cristo-Chiesa. In forza dello Spirito Santo l’aspetto salvifico connesso all’Incarnazione del Verbo è celebrativamente continuativo (...) Si tratta di cogliere che l’Incarnazione è mistero: sia *in unione personae Verbi*, sia *in unitate Spiritus Sancti*, sia *in comunione Mariae Matris et Virginis*. Sono salvifiche l’unione ipostatica, l’unzione dello Spirito Santo e la collaborazione di Maria in quanto Vergine e in quanto Madre. La continuità salvifica nei sacramenti è sempre riconducibile all’*admirabile commercium* tra divinità e umanità, ad opera dello Spirito e della sinergia di Maria sia con il Verbo sia con il santo Pneuma” (TRIACCA, A. M., *Teologia liturgica “mariana”*, 549).

⁴⁰ BOTTINI, G. C. – CASALINI, N., *Maria nella storia nella storia della salvezza di Luca – Atti, in Theotokos VIII* (2000/2) 763-764.

Possiamo affermare, che la chiesa lucana celebrava abitualmente l'Eucaristia⁴¹. Fu infatti, d'estrema importanza la continuazione di ciò che Gesù vi lasciò nell'ultima cena, cioè di celebrare l'Eucaristia, "*in meam commemorationem*" (cfr. Lc 22,19). L'Eucaristia è incontro del popolo di Dio con il Cristo vivo e risorto, e nel dono del Corpo e del Sangue tale popolo acquista il nutrimento spirituale che aliamenta in esso la vita divina⁴². In tal modo, sin dagli inizi, la Chiesa nutre i suoi membri, e gli apostoli, mediante la *successio*, si sentono obbligati ad aver cura di trasmettere la loro autorità, affinché la Chiesa possa continuare anche quest'attività vivificante mediante la celebrazione ininterrotta dell'Eucaristia.

De Fiores osserva:

La consuetudine ebraica prevedeva per la cena pasquale, cioè per altri incontri conviviali, una stanza attigua per le donne, ma la Pasqua veniva celebrata dall'intera famiglia (...) Più certa è la presenza di Maria alla »frazione del pane« (At 2,42), formula indicante l'eucaristia, che veniva celebrata assiduamente dalla comunità di Gerusalemme e poi da Paolo (cfr. At 20,7.11; 27,35). Gli Atti degli apostoli recensiscono la Madre di Gesù tra gli apostoli concordi nella preghiera (At 1,14)⁴³.

In base alla testimonianza della Parola di Dio, possiamo quindi, presumere la presenza di Maria, nella prima comunità che spezzò il Pane in memoria di Gesù Cristo. Anche se tale assemblea si rivolge con attenzione e carità particolare verso la Madre del Signore, per un vero sviluppo della devozione ma-

⁴¹ Le parole commoventi di Giovanni Paolo II mirano questa presenza attiva di Maria nella comunità dei discepoli, non approfondita dalla Parola di Dio: "Come immaginare i sentimenti di Maria, nell'ascoltare dalla bocca di Pietro, Giovanni, Giacomo e degli altri Apostoli le parole dell'Ultima Cena: «Questo è il mio corpo che è dato per voi» (Lc 22,19)? Quel corpo dato in sacrificio e ripresentato nei segni sacramentali era lo stesso corpo concepito nel suo grembo! Ricevere l'Eucaristia doveva significare per Maria quasi un riaccogliere in grembo quel cuore che aveva battuto all'unisono col suo e un rivivere ciò che aveva sperimentato in prima persona sotto la Croce" (EE 56).

⁴² Tale comunicazione di vita è iniziata dall'incarnazione del Verbo, in cui "La vita si è fatta visibile" (1Gv 1,2). „Il mistero dell'Incarnazione nell'oikonomia divina ha primariamente lo scopo di comunicare la vita (...) La vita della persona umana nella Persona divina, assume una tonalità esistenzialmente liturgica. Con l'incarnazione si avvia il processo dell'umiliazione del Verbo di Dio fatto carne, fino alla morte di croce (Fil 2,7-8)" (TRIACCA, A. M., *Teologia liturgica "mariana"*, 547);

⁴³ DE FIORES, S., *Maria*, 680.

riana, che scaturisce dall'unico Culto del Sommo ed Eterno Sacerdote⁴⁴, ed in esso trova il suo senso e compimento, bisogna, però, aspettare⁴⁵.

2. *Una panoramica rapida sulla Traditio Ecclesiae*
 – *Non volendo immergerci nei dettagli,*
accenno solo brevemente alcuni esempi

Il *Protovangelo di Giacomo* (sec. II), grazie ai racconti leggendarî riguardanti alla persona della Madre di Gesù, certamente offre un'ispirazione alla nascita di alcune feste mariane (ad esempio: Natività di Maria, Presentazione al Tempio di Gerusalemme, ecc...)⁴⁶. Tali feste vengono celebrate anche oggi nella liturgia.

Il titolo "Agnella pura" (precisamente: *tes kales amnados*) applicato a Maria da Melitone di Sardi (secolo II) nella sua *Omelia sulla Pasqua*, richiama la stretta connessione tra la Madre di Dio e l'Agnello di Dio, Cristo, che soffrendo e morendo sulla croce, mediante il suo sacrificio "toglie i peccati del mondo" (cfr. Gv 1,29)⁴⁷.

L'*Epitaffio di Abercio* (sec. II) narra del "pesce di sorgente, grandissimo, puro, che casta vergine ha pescato". Quest'espressione che potrebbe sembrare enigmatica, allude all'Eucaristia (Corpo di Cristo) che proviene dalla Chiesa e/o da Maria, nella cui distribuzione esse fanno parte.⁴⁸

L'antifona *Sub tuum praesidium* proviene, probabilmente, dal III-IV secolo. L'uso del plurale ("rifugiamo"; "nostre suppliche"; "liberaci") fa pensare che essa potrebbe essere stata una preghiera dell'assemblea liturgica.⁴⁹

Agostino (sec. V) evidenzia che per accettare l'Incarnazione, la fede di Maria è stata basilare: "Proprio come Maria, la quale, se fu beata per aver concepito il corpo di Cristo, lo fu maggiormente per aver accettato la fede nel Cristo"⁵⁰.

⁴⁴ Il culto mariano "si giustifica solo all'interno dell'unico culto cristiano. Qualsiasi riflessione sulla pietà mariana nella Chiesa deve partire da questa affermazione fondamentale" (VALENTINI, A., *Lc 1,39-45: Primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, in *Marianum* LVIII [1996] 332).

⁴⁵ Valentini aggiunge: "Per quanto sensazionale possa sembrare, bisogna dire che, senza una qualche forma di venerazione – certamente embrionale – a livello neotestamentario, non è possibile giustificare lo sviluppo del culto mariano nelle Chiese dei primi secoli e dei quelli successivi" (VALENTINI, A., *Lc 1,39-45: Primi indizi di venerazione della Madre del Signore*, 331).

⁴⁶ Cfr. *Protovangelo di Giacomo*, V, VII, in GHARIB, G. – al. (ed.), *Testi mariani del primo millennio. I. Padri e altri autori greci*, Roma 2001 (in seguito: TMPM I), 867-869.

⁴⁷ Cfr. *Sources chretiennes* 123, 98-100, citato da TMPM I. 151.

⁴⁸ Cfr. TMPM I. 153. "Se Chiesa ed Eucaristia sono un binomio inscindibile, altrettanto occorre dire del binomio Maria ed Eucaristia" (EE 57)

⁴⁹ Cfr. MAAS-EWERD, TH., *Sub tuum praesidium*, in *MarLex*, 327-328.

⁵⁰ AGOSTINO, *La santa verginità*, in PL XL. 398 (cita in italiano: GHARIB, G. – al. [ed.], *Testi mariani del primo millennio. 3. Padri e autori latini*, Roma 1990. 316).

La frase “*Caro enim Christi caro est Mariae*”, attribuito ad Agostino, però, proviene probabilmente da Ambrogio Autperto (sec. VIII). Essa esprime bene che il Verbo fattosi uomo ha preso su di sé la sua carne solamente da Maria, in virtù dell’intervento soprannaturale dello Spirito di Dio⁵¹.

“*Ave, verum corpus natum de Maria Virgine, / vere passum, immolatum, in cruce pro homine!*”. Le parole dell’antifona medievale sono citate anche da Giovanni Paolo II, nell’enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (n. 59). “Il sottofondo di questa antifona è l’identità fondamentale tra il corpo eucaristico del Signore e quello assunto nel grembo di Maria”⁵².

3. Alcuni dati recenti del Magistero e della teologia contemporanea

a. I tempi più recenti (secoli XX-XXI). Alcuni esempi degli insegnamenti pontifici e magisteriali

Come punto di partenza dalle origini, prendiamo le parole l’apostolo Pietro: “Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo” (1Pt 2,4-5). La Chiesa è popolo sacerdotale⁵³, e come tale, è chiamata ad offrire sacrifici a Dio. Giovanni Paolo II, ancora da giovane successore di Pietro, afferma: “la madre del sacerdozio, ce l’abbiamo ricevuto da Cristo”⁵⁴.

La costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963) esprime: Maria è “congiunta indissolubilmente con l’opera salvifica del Figlio suo” (n. 103), perciò la Chiesa, celebrando mediante il ciclo liturgico annuale il mistero salvifico di Cristo, “in Maria ammira ed esalta il frutto più eccelso della redenzione, ed in lei contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa desidera e spera di essere nella sua interezza” (*ibid.*).

Il papa Giovanni Paolo II, in occasione dell’*Angelus* del 12 febbraio 1984, parlò con parole chiari della presenza di Maria negli atti liturgici:

⁵¹ PSEUDO-AGOSTINO, *De Assumptione B. M. Virginis*, I. in PL XL. 1145.

⁵² DE FIORES, S., *Maria*, 682. Triacca osserva: “La Vergine sua Madre è la più somigliante al Figlio, tanto più, ella è la creatura più divinizzata e colei che è in modo eminente la contemplativa del *Logos* fatto carne, la causa della gioia perché in lei è la fonte della deificazione di tutti” (TRIACCA, A. M., *Teologia liturgica “mariana”*, 550).

⁵³ CONC. VATICANUM II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (in seguito: LG): AAS 57 (1965) 5-67; n. 10.

⁵⁴ IOANNES PAULUS II, *Lettera a tutti i sacerdoti della Chiesa*, (8 apr. 1979): AAS 71 (1979) 393-417, n. 11.

Maria è presente nel memoriale – l'azione liturgica – perché fu presente nell'evento salvifico (...); è presso ogni fonte battesimale, dove nella fede e nello Spirito nascono alla vita divina le membra del Corpo mistico (...), è presso ogni altare, dove si celebra il memoriale della Passione-Risurrezione, perché fu presente (...) alla morte di Cristo; (...) è presso ogni cenacolo, dove con l'imposizione delle mani e la santa unzione viene dato lo Spirito ai fedeli⁵⁵.

L'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* è nata verso il tramonto della vita terrena dello stesso Romano Pontefice (17 aprile 2003). Sembra che il tema dell'enciclica non sarebbe stato completo senza l'insegnamento breve ma intenso offerto dal santo papa negli ultimi paragrafi (nel VI capitolo; nn. 53-58) del documento, intitolato "Alla scuola di Maria, donna «Eucaristica»". L'enciclica viene citata abbondantemente nell'articolo presente. Vediamone perciò ora solo alcune parti del paragrafo 55.

"In certo senso, Maria, ha esercitato la sua *fede eucaristica* prima ancora che l'Eucaristia fosse istituita, per il fatto stesso di *aver offerto il suo grembo verginale per l'incarnazione del Verbo di Dio*", insegna il Santo Papa. Tale affermazione rimanda all'analogia profonda tra l'Incarnazione e la consacrazione. In ambedue i casi, troviamo che è lo Spirito che agisce, per la nostra salvezza. Maria è evidentemente un personaggio significativo del primo evento, ma appunto per questo, Ella non è assente neanche nell'altro, dove lo Spirito rende il pane e il vino, Corpo e Sangue di Cristo. Continua il Santo Padre: "L'Eucaristia, mentre rinvia alla passione e alla risurrezione, si pone al tempo stesso in continuità con l'Incarnazione" (*ibid.*). Nello stesso paragrafo troviamo un altro approfondimento della citazione esaminata: l'analogia forte tra il "consenso" della Santa Vergine e il "consenso" espresso di coloro che si accostano alla comunione ("dicendo *l'Amen*"). Infatti, "In continuità con la fede della Vergine, nel Mistero eucaristico ci viene chiesto di credere che quello stesso Gesù, Figlio di Dio e Figlio di Maria, che si rende presente con l'intero suo essere umano-divino nei segni del pane e del vino" (*ibid.*). Ne consegue anche l'espressione "il primo «tabernacolo» della storia" (*ibid.*), applicato al grembo di Maria. Il tabernacolo è un luogo sacro, che chiude in sé il *Sacrum*, ma esso stesso non diventa oggetto di adorazione. È Cristo che adoriamo, presente nel tabernacolo, sotto la specie eucaristica. La "divinizzazione" di Maria non significa cambiare la sua identità umana a divina. Ella resta sempre una persona umana, anche se profondamente e originalmente colmata di grazia (cfr. Lc 1,28) e venerata con *hyperdulia* (cfr. LG 66). La presenza di Cristo nella storia della Chiesa, compreso ogni atto liturgico, non priva accano a sé, la presenza della sua Madre.

⁵⁵ IOANNES PAULUS II, *Presenza della Vergine Maria nella celebrazione liturgica (Angelus Domini della Domenica 12 febbraio 1984)*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1 (1984) 376-377.

Abbiamo già citato uno studio del Card. Ratzinger. Egli, con parole chiare, in seguito, essendo già successore di Pietro, dice su questo tema:

Così Maria è realmente e profondamente coinvolta nel mistero dell'Incarnazione, della nostra salvezza. E l'Incarnazione, il farsi uomo del Figlio, era dall'inizio finalizzata al dono di sé; al donarsi con molto amore nella Croce, per farsi pane per la vita del mondo. Così sacrificio, sacerdozio e Incarnazione vanno insieme e Maria sta nel centro di questo mistero⁵⁶.

Parlando di papa Benedetto XVI, non vorrei dimenticare però i paragrafi conclusivi dell'esortazione postsinodale *Sacramentum Caritatis* del 22 febbraio 2007⁵⁷. Il vescovo emerito di Roma, ancora nel secondo anno del suo ministero pontificale, nel documento sopra citato, richiama l'attenzione al nome di Maria che viene invocato nel *Canon Missae*, e che Ella può essere considerata come Madre del Sommo ed Eterno sacerdote. La Chiesa infatti:

Vede in Maria, «Donna eucaristica» – come l'ha chiamata il Servo di Dio Giovanni Paolo II (...) –, la propria icona meglio riuscita e la contempla come modello insostituibile di vita eucaristica. Per questo, predisponendosi ad accogliere sull'altare il «*verum Corpus natum de Maria Virgine*», il sacerdote, a nome dell'assemblea liturgica, afferma con le parole del canone: «Ricordiamo e veneriamo anzitutto la gloriosa e sempre Vergine Maria, Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo» (...) La bellezza della liturgia celeste, che deve riflettersi anche nelle nostre assemblee, trova in Lei uno specchio fedele (n. 96).

Vorrei menzionare in questa sede, come atto magisteriale, il *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, il quale, nel paragrafo 174, parlando delle feste liturgiche del Cuore di Gesù e di Maria, afferma circa il nostro tema:

All'indomani della solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, la Chiesa celebra la memoria del Cuore Immacolato di Maria. La contiguità delle due celebrazioni è già in sé stessa un segno liturgico della loro stretta connessione: il *mysterium* del Cuore del Salvatore si proietta e si riverbera nel Cuore della Madre, che è anche socia e discepolo. Come la solennità del Sacro Cuore celebra i misteri salvifici di Cristo in modo sintetico e riconducendoli alla loro sorgente – il Cuore, appunto –, così la memoria del Cuore immacolato di Maria è celebrazione complessiva dell'associazione “cordiale” della Madre all'opera salvifica del Figlio: dall'incarnazione, alla morte e risurrezione, al dono dello Spirito (...) La pia pratica [cioè delle

⁵⁶ BENEDICTUS XVI, *Udienza generale* (12 aug. 2009): http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090812.html (stato: 1° ottobre 2019).

⁵⁷ BENEDICTUS XVI, Adh. Ap. *Sacramentum Caritatis* (in seguito: Sca): *AAS* 99 (2007) 3-180.

comunioni riparatici a cinque primi sabati del mese] deve essere attuata come occasione propizia per vivere intensamente, con atteggiamento ispirato alla Vergine, il Mistero pasquale che si celebra nell'Eucaristia⁵⁸.

b. Un breve accenno alla teologia più recente

Per quanto riguarda la teologia, in preparazione del bimillennio della nascita del Salvatore, negli anni '90 troviamo studi preziosi sul tema dell'Incarnazione, di cui l'annata III della rivista *Theotokos*, ad esempio, nell'anno 1995 ha raccolto tanti scritti. Abbiamo già attinto da questa fonte, citando nello studio presente i pensieri di J. Ratzinger e a A. Triacca.

Alla soglia di un altro evento celebre, cioè preparandosi al XLVII Congresso Eucaristico Internazionale di Roma (18-25 giugno 2000)⁵⁹, alla fine del 1999, si radunò al *Teresianum* il 20° Convegno di titolo "Fine d'anno con Maria", per approfondire il tema *Maria e l'Eucaristia*⁶⁰. Ne è testimone il bel volume redatto dal padre Ermanno M. Toniolo⁶¹, in cui sono raccolte le relazioni che

sviluppano i punti nodali dal tema, su una pluralità di percorsi, privilegiando il dato biblico e della tradizione, con attenzione costante all'oggi della Chiesa e del mondo. Ogni relazione, ciascuna a proprio modo, rivisita i momenti che compongono la maternità verginale ed oblativa di Maria, fondamento della sua presenza nel mistero di Cristo celebrato [...]. Di crescente attualità è l'approfondimento della presenza di Maria nella Chiesa delle origini che celebra l'Eucaristia: perché fonda la sua reale esemplarità per ogni Chiesa di tutti i tempi che celebra e vive il culto eucaristico⁶².

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (in seguito: DPPL), Città del Vaticano 2002, n. 174.

⁵⁹ "Il Duemila sarà un anno intensamente eucaristico: nel *sacramento dell'Eucaristia* il Salvatore, incarnatosi nel grembo di Maria venti secoli fa, continua ad offrirsi all'umanità come sorgente di vita divina" (IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Tertio millennio adveniente*: AAS 87 (1995) 5-41, n. 55).

⁶⁰ In questi interventi incontriamo Maria che è Madre del Verbo fattosi carne ed è colei che trasmette il Verbo (A. VALENTINI); siamo invitati ad osservare le radici della Chiesa madre di Gerusalemme, con la "Presenza eucaristica" di Maria (A. SERRA); a scorgere gli elementi paralleli tra le nozze di Cana e la celebrazione eucaristica (M. G. MASCIARELLI); ad afferrare nel *Magnificat* lo spirito "eucaristico" e di lode di Maria (J. C. CASTELLANO); a considerare l'attività "penetrante" ed efficace dello Spirito Santo sui doni da offrire e nella persona di Maria (B. FORTE); possiamo contemplare l'incontro del mistero dell'Incarnazione e della Redenzione (A. AMATO); ad approfondire il concetto della spiritualità mariana che scaturisce dal sacrificio eucaristico, nonché si manifesta in esso (J. E. BIFET); ad immergerci nella simbologia "Maria tempio di Dio" (S. BABOLIN); a guardare a Maria, quale Vergine offerente (I. CALABUIG); e a colei che è presente nell'assemblea eucaristica, "cuore della Domenica" (M. M. PEDICO). Alla fine troviamo una bibliografia esaustiva in questo tema.

⁶¹ TONIOLO, E. M. – *al.* (a cura di), *Maria e l'Eucaristia*, Roma 2000.

⁶² *Presentazione* in TONIOLO, E. M. – *al.* (a cura di), *Maria e l'Eucaristia*, 5.

4. Presenza di Maria nella liturgia

a. La *Communio Sanctorum*⁶³ in festa

Sulla presenza di Maria nella celebrazione eucaristica, tema toccato da papa Giovanni Paolo II nell'Angelus del 12 febbraio 1984, abbiamo già parlato. Scegliamone, ora, solo un aspetto, quello della presenza di Maria, come membro della *Communio Sanctorum*, altrettanto presente nella liturgia.

Come abbiamo visto, la comunità ecclesiale degli apostoli non è stata privata dalla presenza *personale* di Maria. La sua presenza, tuttavia, continua in ogni celebrazione della Chiesa, dato che i membri della *Communio Sanctorum* formano un solo Corpo, quello mistico di Cristo⁶⁴. Essendo il membro più eccellente della *Communio Sanctorum*, Maria non è presente solo virtualmente o in modo passivo nelle celebrazioni liturgiche della Chiesa, che è il Corpo mistico del Sommo ed Eterno Sacerdote⁶⁵. Si tratta piuttosto di un'attiva partecipazione⁶⁶, un vero servizio (*diakonia*, in un certo senso) nei confronti degli

⁶³ Il concetto *communio* non esaurisce soltanto l'assemblea delle anime dei salvati, i quali, nella liturgia celeste aspettano la risurrezione del corpo, ma si riferisce a tutta la Chiesa, i cui membri formano la comunione sia delle *persone sante* ("Sancti"; cioè: appartenenti al Santo, e in cammino verso di Lui, e da Lui continuamente santificati e resi capaci di santificare altri), sia delle *cose sante* ("sancta"; quali sono la Parola, la *professio fidei*, i Sacramenti, il culto ecc.). Su tali interpretazioni possibili del concetto *Communio Sanctorum* vedi: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, (ed. italiana: CEI 2012), nn. 948-959.

⁶⁴ "La Vergine è presente »a titolo speciale«, perché il vincolo che la unisce al Figlio non è diminuito con l'evento dell'assunzione di Maria al cielo; anzi è divenuto più stretto: la Vergine, diversamente dagli altri beati, è già glorificata nella totalità del suo essere e perfettamente configurata a Cristo risorto: ella è là dove è il Risorto, secondo la sua volontà (cfr. Gv 17,24); è là dove la vita della grazia germoglia, dove essa è alimentata e porta frutti di vita" (PEDICO, M. M., *La Vergine Maria presente nell'assemblea eucaristica cuore della Domenica*, 305).

⁶⁵ La partecipazione di Maria nell'attività sacerdotale di Cristo però, non va immaginato in modo come se si trattasse di un vero presbiterato (cioè, nel senso di aver ricevuto la grazia del sacramento dell'Ordine, quindi, di qualsiasi "concelebrazione") nel caso della Santa Vergine. Il titolo "*Virgo sacerdos*", fu veramente diffuso anche negli inizi del XX secolo (vedi l'approvazione del titolo: Pius X, *Indulgentia pro oratione "Maria Mater misericordiae"*: ASS 40 (1907), 110), ma poi, per l'iniziativa del S. Uffizio, fu anzitutto vietata ogni raffigurazione di Maria in paramenti sacerdotali, e dopo anche l'uso della giaculatoria "*Virgo sacerdos, ora pro nobis!*" (cfr. HAUKE, M., *Priestertum*, in *MarLex*, V. 314-315). De Fiores chiarisce la questione, secondo lo spirito del Concilio Vaticano II, soprattutto in virtù del LG 10 (sacerdozio comune dei fedeli): "per il semplice fatto che se tutti i cristiani sono sacerdoti in quanto partecipi del sacerdozio regale della comunità ecclesiale, non vi è ragione di escludere Maria (...). Dicendo *Virgo sacerdos*, non si dovrebbe più pensare ad attribuire a Maria il sacerdozio presbiterale o ministeriale, ma il sacerdozio comune a tutti i membri della Chiesa (sacerdozio vero e proprio, non metaforico) in misura eccellente" (DE FIORES, S., *Maria Virgo sacerdos nell'orizzonte del popolo sacerdotale*, in TONIOLO, E. M. (a cura di), *Maria e il sacerdozio*, Roma 2010. 159).

⁶⁶ "Non viene specificato il tipo di presenza di Maria nella celebrazione dell'eucaristia, se non che questa »implica anche ricevere continuamente« (EE 57) il dono di lei come Madre compiuto dal Figlio crocifisso" (DE FIORES, S., *Maria*, 681).

altri membri della Chiesa⁶⁷. Maria non si aggiunge al mistero come una realtà esterna, ma in esso “*adest et agit*”: è presente ad agisce attivamente nel culto della Chiesa⁶⁸. Possiamo affermare tutto ciò per *analogia fidei*: la Madre di Dio non è separabile dal suo Figlio⁶⁹. Tutto ciò non vuol dire che si debbano spostare gli accenti da Cristo a Maria o che, addirittura, Ella “prenda il posto” del Salvatore. La Vergine Maria aiuta piuttosto i cristiani ad accogliere le grazie del Signore, e ad immergersi sempre più profondamente nel mistero del suo Figlio⁷⁰. Maria infatti, “non si rende presente nella liturgia solo per la sua condizione gloriosa o per il suo vivere in Dio, ma per la sua appartenenza intima al mistero celebrato, come persona attivamente coinvolta nell’economia della salvezza e nel mistero pasquale. Mistero del quale essa stessa è insieme «frutto» e cooperatrice attiva”⁷¹.

La Madre del Signore “è presente in ogni domenica della Chiesa”, osserva lo stesso Romano Pontefice, nella Lettera apostolica *Dies Domini*⁷². La Chiesa non omette la sua menzione: il nome di Maria è inserita in ogni canone, momento specialmente marcato della Liturgia dell’Eucaristia, espresso con parole profonde nel Canone Romano: “In comunione con tutta la Chiesa ricordiamo e veneriamo anzitutto la gloriosa e sempre Vergine Maria, Madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo”, persona che, in forza della sua funzione compiuta nella storia della salvezza, è da ricordare, e, grazie della sua partecipazione attiva nel sacrificio eucaristico, è anche da venerare⁷³. “Maria è stretta-

⁶⁷ Cfr. PERRELLA, S. M., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea, Saggi di teologia*, Città del Vaticano 2005. 81-82.

⁶⁸ “Il progetto salvifico di Dio ha trovato, nella funzione della Madre del Salvatore che incidono nella storia della salvezza, la rivelazione singolare della sua volontà salvifica. Nell’umanità di Maria, nel suo essere donna, vergine e madre, si manifesta quell’appartenenza all’opera umano-divina che relaziona a Dio e a Dio attinge. Grazie alla realizzazione nella sua persona della volontà e dell’amore di Dio, Maria è nel Mistero, serve del Mistero”, cfr. MAGGIANI, S. M., *Incidenza delle costituzioni conciliari nel culto cristiano a Maria*, in MAGGIANI, S. M. – MAZZELLA, A. (a cura di), *Liturgia e pietà mariana a cinquant’anni dalla Sacrosanctum Concilium* (Atti del XIX Simposio Internazionale Mariologico, Roma, 1-4 ottobre 2013), Roma 2015. 108.

⁶⁹ Cfr. PIUS XII, Enc. *Mediator Dei*: AAS 39 (1947), 521-600, specialmente nn. 582-583. Nel paragrafo 582 il papa afferma: Maria “è strettamente inserita nei misteri di Cristo”.

⁷⁰ “La Vergine è presente nell’assemblea liturgica con la sua molteplice intercessione, con il suo materno affetto, con la sua esemplarità che risplende dinanzi alla comunità degli eletti. Si potrebbe ammettere anche una sua presenza personale, in base al suo corpo glorificato. Ma non bisogna confondere questa sua presenza con la presenza eucaristica, che si attua non con la venuta o discesa di Cristo dal cielo sul pane e sul vino consacrati, ma con la trasformazione o transustanziazione di questi elementi nel corpo e sangue dello stesso Cristo” (DE FIORES, S., *Maria*, 684).

⁷¹ CASTELLANO, J. C., *La presenza di Maria nel mistero del culto. Natura e significato* in *Marianum* LVIII (1996) 396.

⁷² IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Dies Domini* (31 mai. 1998) AAS 90 (1998), 713-766 (in seguito: DD).

⁷³ Cfr. CROCETTI, G., *Eucaristia*, in DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFER, V. – PERRELLA, S. M. (ed.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009. 486.

mente associata anche alla Chiesa: come al corpo mistico di Cristo, di cui è membro eminente (cfr. LG 53); come madre che genera i suoi figli (cfr. *ibid.*)⁷⁴. Nel paragrafo 86 della *Dies Domini*, viene accentuata che la *Liturgia della Parola* costituisce un'unità profonda con la *Liturgia dell'Eucaristia*: "Alla Vergine Maria guardano i fedeli che ascoltano la Parola proclamata nell'assemblea domenicale, imparando da lei a custodirla e meditarla nel proprio cuore (cfr. *Lc* 2, 19)"⁷⁵.

b. Due feste di "doppia identità"?

Il papa santo Paolo VI nell'esortazione apostolica *Marialis cultus* già menzionata parla di due "feste congiunte di Cristo e della Vergine" (nn. 6-7), cioè del 2 febbraio e 25 marzo⁷⁶. Il contenuto di queste feste s'intreccia bene con il nostro tema: la prima è quella della *Presentazione del Signore*, cioè del Sacerdote Eterno che compirà nel e per mezzo del suo Corpo il Sacrificio redentore; mentre la seconda, quella dell'*Annunciazione*, è proprio la festa dell'Incarnazione. Non posso non menzionare in questa sede i nomi popolari di queste feste che sono riportate anche nell'edizione ungherese sia del Messale, sia della Liturgia delle Ore, messi tra parentesi sotto il nome ufficiale delle feste. I titoli ufficiali, per la prima vista, rimandando al contenuto cristologico, mentre quelli popolari, a quello mariano⁷⁷. I nomi popolari ungheresi evidenziano

⁷⁴ PEDICO, M. M., *La Vergine Maria presente nell'assemblea eucaristica cuore della Domenica*, 305.

⁷⁵ È molto utile evidenziare, come già l'Esortazione apostolica *Marialis cultus* (2 febr. 1974): *AAS* 66 (1974) 113-168, nn. 26-27; di Paolo VI suggerisce, la funzione dello Spirito Santo nella vita e persona di Maria. Lei è la *Virgo audiens* (cfr. MC 17) che è capace di ascoltare il Verbo; la *Virgo orans* (cfr. MC 18) che partecipa attivamente dell'atto liturgico, mediante la sua intercessione; la *Virgo pariens* (cfr. MC 19) che coopera alla nascita dei nuovi membri della Chiesa, e la *Virgo offerens* (cfr. MC 20) che accompagna la Chiesa con la sua vicinanza materna anche nel sacrificio eucaristico, come accompagnò il Figlio sul Calvario. Maria, colma dello Spirito divino, "senza nulla detrarre alla centralità di Cristo e del suo Spirito" (DD 86) partecipa alla celebrazione della Parola e della ri-attualizzazione del Sacrificio, eventi guidati dallo Spirito e compiuti in Esso, conducendo così i fedeli ad una vita secondo lo Spirito.

⁷⁶ Quando la solennità dell'Annunciazione del 25 marzo, festa dell'Incarnazione "per eccellenza", cadesse in Settimana Santa, essa al contrario della pratica occidentale, non viene spostata, ma celebrata, armonizzandola con il contenuto liturgico proprio del giorno. Vedi p. es. le rubriche della festa nell'*Anthologhion* del mese di marzo (in francese: *Mars*, trad. DENIS GUILLAUME, P. Roma 1983. 171-177).

⁷⁷ Al 2 febbraio troviamo il nome ufficiale: "Urunk bemutatása" (cioè: *Presentazione del Signore*), e sotto la denominazione popolare: «*Gyertyaszentelő Boldogasszony*» (2 febbraio), cioè Maria che "santifica le candele". La festa della Presentazione del Signore ha ancora una sfumatura prevalentemente mariana nell'anima del popolo. Infatti, il rito della benedizione delle candele è molto espressivo e come segno della luce, 40 giorni dopo Natale, è un simbolo adatto al termine dell'inverno. In modo simile, al 25 marzo leggiamo anzitutto il nome ufficiale: "Urunk születésének hírüladása" (cioè: *Annunciazione [della nascita] del Signore*), e sotto, tra parentesi: «*Gyümölcsoltó Boldogasszony*» (cioè: *La Beata Signora che innesta [la pianta da] frutto*). Infatti, il contenuto teologico della festa dell'Annunciazione è l'Incarnazione del *Lógos* divino nel

bene il ruolo assolutamente non secondario di Maria in questi misteri della vita del Figlio.

Tutto sommato, la potenza dello Spirito agisce in ogni celebrazione eucaristica in favore della salvezza dei partecipanti, “adombrando i doni” come il seno della Santa Vergine al momento dell’“Incarnazione”⁷⁸ *per noi, uomini e per la nostra salvezza*: “la finalità del mistero cristiano è la persona umana, le persone che costituiscono la comunità ecclesiale”⁷⁹.

5. Nel vissuto orante quotidiano della Chiesa

Cogliamo adesso tre aspetti: l’armonizzazione del culto eucaristico con quello mariano; un bell’esempio della sintonia tra la contemplazione dell’istituzione dell’Eucaristia con le recite mediative delle *Ave Maria*, cioè il quinto mistero della luce; e infine, la spiritualità “eucaristica” di Maria, splendente nel *Magnificat* (Lc 1,46-55).

a. Il popolo di Dio si nutre del Pane eucaristico ed esprime la sua venerazione nei confronti della Madre del Signore che è anche sua Madre

A prima vista non sembra facile avvicinare l’uno all’altro, cioè l’aspetto eucaristico e quello mariano nella pratica dei fedeli. Il *Direttorio della pietà popolare e liturgia*, ad esempio, a proposito dell’armonizzazione del mese di maggio e l’indole piuttosto pasquale di questo mese, esorta così:

In molti casi la soluzione più opportuna sarà quella di armonizzare i contenuti del «mese mariano» con il concomitante tempo dell’Anno liturgico. Così, ad esempio, durante il mese di maggio, che in gran parte coincide con i cinquanta giorni della Pasqua, i pii esercizi dovranno mettere in luce la partecipazione della Vergine

grembo di Maria. Ella, con il suo “*fiat*”, permette che il Verbo Divino “venga innestato” in lei. La fine di marzo, nei lavori agricoli, è un periodo opportuno per innestare i rami. La gente collega volentieri il contenuto della festa con la realtà che la circonda. Cfr. il commento nell’edizione ungherese dell’Esortazione apostolica *Marialis cultus*, riguardo ai paragrafi 6-7 del documento, in *Szent VI. Pál pápa Marialis cultus kezdetű apostoli buzdítása, a Boldogságos Szűz Mária tiszteletének helyes rendjéről és előmozdításáról az Apostoli Szentszékek békében és közösségben élő összes Püspökhöz*, Kovács Zoltán magyarázatával, Budapest 2018. 48-51.

⁷⁸ Tutto ciò viene verificato anche dalle parole dell’Orazione sui doni della Messa della Beata Vergine Maria in Avvento: “Accogli, o Dio, questi doni che presentiamo all’altare, e consacrati con la potenza del tuo Spirito, che santificò il grembo della Vergine Maria”. L’orazione è presente anche nella *Collectio Missarum Beatae Mariae Virginis* [1987 in seguito: CMBMV], sotto il n. 2.: *Maria Vergine nell’Annunciazione del Signore*, in ed. italiana: *Messe della Beata Vergine Maria, Raccolta di formulari secondo l’anno liturgico*, Città del Vaticano 1989. 6.

⁷⁹ MAGGIANI, S. M., *Incidenza delle costituzioni conciliari nel culto cristiano a Maria*, 114.

al mistero pasquale (cfr. Gv, 19, 25-27) e all'evento pentecostale (cfr. At 1, 14), che inaugura il cammino della Chiesa: un cammino che essa, divenuta partecipe della novità del Risorto, percorre sotto la guida dello Spirito. E poiché i «cinquanta giorni» sono il tempo proprio per la celebrazione e la mistagogia dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, i pii esercizi del mese di maggio potranno utilmente dar rilievo alla funzione che la Vergine, glorificata in cielo, svolge sulla terra, »qui e ora«, nella celebrazione dei sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia (n. 191).

I pellegrini che visitano i santuari mariani, spesso vi partecipano alla Santa Messa. È molto necessario offrire la possibilità di poter accostarsi anche al sacramento della Penitenza (cfr. DPPL 267). ««La celebrazione dell'Eucaristia è il culmine e quasi il fulcro di tutta l'azione pastorale dei santuari» [CMBMV, *Prenotanda*, n. 30.], ad essa pertanto occorre prestare la massima attenzione, perché risulti esemplare nello svolgimento rituale e conduca i fedeli a un incontro profondo con Cristo» – leggiamo nel documento dicasteriale (DPPL 268). È da evitare sempre, quindi, nei santuari mariani che tra la celebrazione eucaristica e le varie forme di preghiere mariane si crei una netta spaccatura, come se una “non c'entrasse” nell'altra, o una con l'altra siano “concorrenti”. Nel mese di maggio, salutare la Regina dei cieli, pregare i misteri gloriosi del rosario quindi, è auspicabile e ben armonizzabile con il tempo pasquale celebrato in modo rilevante nella liturgia⁸⁰.

b. “Colui che istituì l'Eucaristia nell'Ultima Cena”

Giovanni Paolo II, per mezzo del paragrafo 19 della Lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*⁸¹ del 16 ottobre 2002, adempie una “integrazione debita”, affermando:

Affinché il Rosario possa dirsi in modo più pieno »compendio del Vangelo«, è perciò conveniente che, dopo aver ricordato l'incarnazione e la vita nascosta di Cristo (*misteri della gioia*), e prima di soffermarsi sulle sofferenze della passione (*misteri del dolore*), e sul trionfo della risurrezione (*misteri della gloria*), la meditazione si porti anche su alcuni momenti particolarmente significativi della vita pubblica (*misteri della luce*). Questa integrazione di nuovi misteri, senza pregiudicare nessun aspetto essenziale dell'assetto tradizionale di questa preghiera, è destinata a farla vivere con rinnovato interesse nella spiritualità cristiana, quale vera introduzione alla profondità del Cuore di Cristo, abisso di gioia e di luce, di dolore e di gloria (RVM 19).

⁸⁰ Cfr. ROSSO, S., *Mese mariano*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia* (a cura di DE FIORES, S. – MEO, S.), Cinisello Balsamo 1986. 847-848.

⁸¹ IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Rosarium Virginis Mariae*: AAS 95 (2002) 8-36 (in seguito: RVM).

Il 5° mistero della luce che mette nel centro della meditazione “l’istituzione dell’Eucaristia, nella quale Cristo si fa nutrimento con il suo Corpo e il suo Sangue sotto i segni del pane e del vino, testimoniando «sino alla fine» il suo amore per l’umanità (Gv 13, 1), per la cui salvezza si offrirà in sacrificio” (RVM 21), insieme agli altri quattro misteri della luce, è stato accolto ben volentieri e velocemente dalla gente. Pregando non soltanto per mezzo di Maria (intercessione), ma anche *con Lei* (cfr. At 1,14)⁸², gli oranti, sia in modo solitario che in comunità, possono contemplare con Maria il dono dell’Eucaristia, che collega ancor di più nel loro animo la vicinanza tra Gesù Cristo presente nell’Eucaristia a quella della sua Madre.

*c. “Grandi cose ha fatto in me l’Onnipotente e Santo è il suo nome” (Lc 1,49).
Un breve accenno al cantico della „Donna eucaristica”*

La Madre di Dio, nel fuoco dello Spirito, loda il Signore per le *magnalia Dei*: siamo nel contesto della visita ad Elisabetta⁸³, in cui Maria porta nel grembo il Frutto benedetto dell’Incarnazione del Verbo⁸⁴. Portare in sé il Salvatore, suscita gioia e lode al Signore, ed apre i cuori verso il cielo, facendo nascere la prima espressione di culto mariano sulle labbra di Elisabetta.

Non ci fermiamo però solo al mistero dell’Incarnazione: “La dimensione mariana della fede viene inserita immediatamente nel centro dell’esperienza cristiana, cioè nel mistero pasquale” – afferma Zas Friz De Col⁸⁵. La spiritualità mariana, mentre tiene presente il ruolo centrale di Cristo nella vita cristiana, vita secondo lo Spirito, attinge molto dallo spirito del canto di lode di Maria, del *Magnificat*. De Fiores afferma che, in esso si scopre una certa “tensione escatologica verso il nuovo cosmo anticipato nella storia. Maria canta quei «cieli nuovi» il cui germe è posto «nella povertà dei segni sacramentali» e nella vita degli umili che Dio innalzerà”⁸⁶.

Il *Magnificat* è un canto veramente *eucaristico*. Dato che l’*Eucaristia* in greco significa “rendimento di grazie”, possiamo cogliere senz’altro tale atteggiamento in questo canto di Maria che la Chiesa fa propria, cantando ogni sera nei Vespri. “Se il *Magnificat* esprime la spiritualità di Maria, nulla più di questa spiritualità ci aiuta a vivere il Mistero eucaristico. L’Eucaristia ci è data

⁸² “Maria è «nella Chiesa» e «con la Chiesa»” (SERRA, A., *Dimensioni mariane del mistero pasquale. Con Maria, dalla Pasqua all’Assunta*, Milano 1995. 100).

⁸³ “Maria, visitando Elisabetta, proclama «la buona notizia dell’incarnazione come un Vangelo per l’umanità»” (*Preparazione a Cebù*, 397).

⁸⁴ Maria crede nel Verbo fatto carne (cfr. EE 55): “Ognuno può percepire l’importanza di questa fede per i sacerdoti e per i fedeli che sono abituati a ripetere ogni giorno la cena del Signore” (DE FIORES, S., *Maria*, 677).

⁸⁵ DE COL, R. Z. F., *Spiritualità*, in DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFER, V. – PERRELLA, S. M. (ed.), *Mariologia*, Cinisello Balsamo 2009. 1156.

⁸⁶ DE FIORES, S., *Maria*, 678.

perché la nostra vita, come quella di Maria, sia tutta un *Magnificat!*” (EE 58) – insegna Giovanni Paolo II.

6. Rilievi conclusivi per la parte sistematica

“Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi” – leggiamo nel Prologo di Giovanni (1,14). Pur rispettando pienamente la Parola di Dio, prendo il coraggio di riformularlo anche in questa maniera: *il Verbo si fece carne per abitare in mezzo a noi*. Il *Logos* si è incarnato, per essere uno tra di noi, eppure è Dio che ci solleva; per essere uomo mortale, eppure è Dio onnipotente che assumendo la carne simile al nostro, per redimere la natura umana; per nutrirci con il suo Corpo e Sangue in cammino verso la Patria celeste, dove ci accoglierà alla mensa celeste del Padre. Il Figlio di Dio si fece carne, per restare continuamente con la Chiesa, anche per mezzo del dono dell’Eucaristia. E, in questa sua venuta tra noi, in preparazione all’Incarnazione, troviamo una Vergine disponibile, completamente ammantata di grazia. Non possiamo parlare del Corpo e Sangue di Cristo, senza Maria.

Neanche la Madre del Signore appartiene soltanto ai racconti o ai tempi remoti della storia della salvezza. La sua presenza nella nostra vita, specialmente in ogni momento celebrativo della Chiesa, è assai vivente, dinamica ed efficace. Come il documento precedente descrive, in preparazione al congresso eucaristico,

Per i cristiani che si riuniscono per celebrare la liturgia, Maria è modello nell’ascoltare la Parola e conservarla in cuore; nel lodare e ringraziare Dio che ha fatto grandi cose per ciascuno e per tutti; nel portare Cristo e i suoi doni di gioia e di salvezza a tutti coloro che si incontrano; nel pregare e intercedere per i bisogni di tutti; nel nutrire la vita di grazia ricevuta attraverso i sacramenti; nell’offerta di sé in unione con l’offerta fatta da Cristo al Padre; nell’invocare la venuta del Signore attendendolo con vigilanza⁸⁷.

L’esperienza entusiasmante della presenza di Maria nella celebrazione e vita della Chiesa ci invita a diventare testimoni attivi della Parola che “si fa carne” anche nella celebrazione e guida efficacemente la missione quotidiana del Popolo di Dio. Perciò, “ci rivolgiamo alla Beata Vergine Maria, che ha vissuto pienamente il mistero eucaristico ed è diventata l’esempio perfetto della Chiesa missionaria”⁸⁸, ad essere con noi sul nostro cammino di evangelizzazione.

⁸⁷ *Preparazione a Cebù*, 400-401.

⁸⁸ *Preparazione a Cebù*, 395.

II. RINNOVAMENTO MARIANO, ATTRAVERSO L'APPROFONDIMENTO DELLA SPIRITUALITÀ EUCARISTICA?

Non sono in grado di definire precisamente le modalità e il funzionamento concreto del culto mariano ungherese, rinnovato nel futuro a proposito di un approfondimento della spiritualità eucaristica. In base di tutto ciò che è stato detto finora, tentiamo di tracciare alcune linee, lungo le quali potrebbe essere opportuno dirigersi.

1. *La centralità di Cristo nella vita dei cattolici*

Mettere al centro dell'attenzione la persona, e il Vangelo di Cristo, è una cosa certamente adatta per convenire alla richiesta della Madre del Signore: "Fate quello che egli vi dirà" (Gv 2,5). Mettere l'Eucaristia al centro dell'attenzione⁸⁹, osservando la precedenza di Cristo, diventerà punto di riferimento per eccellenza anche per altre forme culturali, compresa la venerazione di Maria.

2. *La presenza del Cristo risorto nell'Eucaristia, segno vivo e vivificante della Pasqua*

Attrarre l'attenzione della gente sul mistero dell'Eucaristia esige anche il rinnovamento delle espressioni culturali. Tra esse, voglio menzionare anzitutto i canti liturgici⁹⁰, rendendoci conto che quasi tutti i canti provengono dai secoli XVII-XIX, tra i quali forse il più giovane è appunto l'inno del Congresso Eucaristico precedente di Budapest, del 1938 (!)⁹¹.

⁸⁹ Tutto ciò può realizzarsi sia sollecitando le adorazioni eucaristiche, sia favorendo la possibilità di poter accostarsi alla comunione anche nelle chiese dove, a causa della mancanza del sacerdote, poichè non è possibile celebrare la Messa ogni giorno, sia mediante una revisione del posizionamento corretto del tabernacolo nelle chiese (mettendolo preferibilmente al centro, oppure in una cappella sacramentale degna, bene accessibile e non degradante), favorirà a "trovare il posto" delle forme concrete della devozione mariana (luoghi e modalità di svolgere alcuni pii esercizi mariani; posizionare correttamente le immagini e le statue di Maria ecc.).

⁹⁰ Il repertorio ufficiale (*Hozsanna! Teljes kottás népénekeskönyv*, Szent István Társulat, Budapest, s. n.) contiene canti certamente belli da un punto di vista musicale, ma il suono e soprattutto le espressioni utilizzati (maggiormente antiche) nei loro testi esigono una revisione urgente e molto competente.

⁹¹ I canti popolari ungheresi utilizzati nella liturgia, hanno una risonanza prevalentemente triste. Un rinnovamento sarebbe l'iniziativa di far entrare la gioia pasquale in modo più ampio sia nel suono, sia nel testo dei canti. A proposito di tale rinnovamento potrebbe essere opportuna una revisione approfondita sia dei canti eucaristici, sia di quelli mariani, non rifiutando nemmeno l'idea di nuove composizioni riguardo ciò. Non è quindi, da meravigliarsi se una parte dei partecipanti non li segue. L'invecchiamento di tali canti popolari favorisce la diffusione sia dei canti

Se i canti liturgici non saranno in grado di esprimere la dimensione pasquale del pellegrinaggio della Chiesa, essi non saranno nemmeno strumenti efficaci né per evangelizzare, né per evidenziare bene il fatto che, sia l'Eucaristia, sia la persona di Maria, sono due doni immensi del Signore per il nostro cammino. Doni pieni di vitalità, doni confortanti, doni mediante i quali possiamo entrare in contatto e in comunione *personale* con Cristo e la sua Madre; essi vanno accostati con spirito grato e lieto, e il canti sono chiamati a rispecchiare a tutti la gioia dell'incontro, sia con Cristo nell'Eucaristia, sia con la sua Madre. "Nella vita del credente l'accoglienza cordiale, filiale, liturgico-culturale di Maria quale «dono pasquale» del Signore è rispetto e ossequio della sua volontà, e questo indica accoglienza vitale del suo mistero ed evento di Uomo-Dio e Salvatore del genere umano"⁹².

3. Armonizzare bene le preghiere e gli pii esercizi con la liturgia

Tenedo sempre presente quanto stabilisce il DPPL, che "nel rapporto tra Liturgia e pietà popolare deve essere ritenuto un punto fermo la priorità della celebrazione dell'Anno liturgico su ogni altra espressione e pratica di devozione" (n. 94), l'attenzione arricchita verso l'Eucaristia potrebbe offrire un'iniziativa per riesaminare le usanze e le abitudini pastorali delle parrocchie e comunità, e nel caso di necessità, correggerli secondo lo spirito del Direttorio, cioè "regolando" le varie pratiche antiquate o non esatte, e far valendo sempre la priorità della liturgia⁹³. In stretto contatto con il contesto "vitale" della Parola di Dio, ed evitando ogni "nazionalizzazione" enfaticizzata della figura della *Magna Domina Hungarorum*, il culto mariano ungherese potrebbe acquistare una rinnovata vitalità, nutrita dalla Parola e dal contesto vitale della liturgia.

gregoriani semplificati ed adattati alla lingua ungherese, sia i "prodotti" non sempre pieni di valore artistico della musica leggera ecclesiastica ("canti con la chitarra").

⁹² PERRELLA, S. M., *L'apporto del Magistero pontificio contemporaneo*, in MAGGIANI, S. M. – MAZZELLA, A. a cura di), *Liturgia e pietà mariana a cinquant'anni dalla Sacrosanctum Concilium* (Atti del XIX Simposio Internazionale Mariologico; Roma, 1-4 ottobre 2013), Roma 2015. 248.

⁹³ È bene volgere una maggiore attenzione anche all'importanza della Parola che "nutre" il culto, rispettando sempre i tempi dell'anno liturgico (ad esempio, il caretere prevalentemente pasquale del mese di maggio), insegnando alla gente il significato dei gesti e segni liturgici, e armonizzare le varie forme devozionali con la liturgia, in cui la Trinità, di Maria e gli altri Santi, assieme agli angeli e a tutta la Chiesa, sono presenti come persone vive.

4. Presenza nel mondo, soprattutto tra i sofferenti

La spiritualità eucaristica è quella del *Magnificat*. Il canto di Maria si colloca nel contesto lieto della presenza del Signore fra di noi: Ella, portando il Verbo incarnato nel grembo, promuove la diffusione della gioia e anche Lei stessa scoppia in canto di lode e di ringraziamento. Nell'Eucaristia, Cristo “prende dimora” tra gli uomini, nei tabernacoli e nei cuori, in modo nascosto, ma vivo ed irradiante – come sperimentavano Elisabetta e Giovanni Battista nell’occasione della Visitazione (cfr. Lc 1,44) – facendoci “toccare”, sperimentare da vicino la presenza santificante di Dio nel mondo.

Il *Magnificat* schiera varie situazioni umane del *tapeinosis*⁹⁴, in cui Dio stesso interviene a soccorso degli umiliati, piccoli, bisognosi, esposti, sofferenti. “Il povero trova in Maria il cuore di una madre che raggiunge tutti ma specialmente i più piccoli tra i suoi figli, quanti hanno più bisogno di lei”⁹⁵.

Tra coloro che soffrono di qualche necessità, vorrei menzionare soprattutto i malati. Organizzare la pastorale degli infermi, offrendo la possibilità di sistemare la propria vita, e nutrire le membra sofferenti della Chiesa con il Pane Eucaristico, fa scoprire in modo più evidente che il Risorto potrà far scaturire vita anche dalla via crucis personale, nonchè aprire gli occhi verso la Madre

⁹⁴ Cfr. VALENTINI, A., *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Esegese*, Bologna 1987. 139-152.

⁹⁵ *Preparazione a Cebù*, 399. – Essendo di crescente attualità, nella regione cento-est europeo bisogna volgere una particolare attenzione agli zingari (Rom). Dato che gli zingari formano un’etnia speciale, senza avere un proprio paese, le loro manifestazioni culturali sono fortemente collegate a quei paesi, nei quali vivono, però senza identificarsi completamente con essi. Gli zingari si trovano in quasi tutte le parti dell’Europa orientale, e il loro numero è in continua crescita. La maggioranza di loro non è più migrante, ma vive in condizioni sociali disagiate. La loro adesione al cristianesimo è disuguale. Possiamo affermare che, generalmente sono molto aperti al Trascendente, ma la loro religiosità s’intrinseca spesso con degli elementi superstiziosi e magici. Tale fatto offre una facilità per le varie sette di attirare sempre più zingari alla loro sequela, e d’altro canto, una possibilità inaudita per la Chiesa Cattolica di fare missione tra di loro. Gli zingari sono sensibili anche alle sofferenze umane. Tali sensi possono essere sottilizzarsi ancor’ di più, e colmarsi di contenuto cattolico, mediante una catechesi corretta e con un’educazione equilibrata al culto mariano. – Merita in questa sede un’attenzione particolare anche la loro venerazione mariana. In Ungheria, p. es., per la festa della Natività di Maria, più migliaia di zingari si recano in pellegrinaggio al santuario di Csatka (Arcidiocesi di Veszprém), portano dei “regali” a Maria, lavandosi, bevendo e prendendo con sé dell’acqua della santa sorgente, da cui sperano benessere, fortuna, salute e protezione dalle forze magiche nocive. Conosciamo, ad esempio, nella cultura dell’etnia zingara dei *bea* (per così dire, “minoranza nella minoranza”) la preghiera rivolta a Maria che esprime bene la loro mentalità, preoccupazioni, aspettative, quanto segue: “Mia Signora-donna, aiutami, o Vergine Maria, aiutaci, donaci, mio Buon Dio, tutto bene e buona salute, affinché non siamo cattivi, affinché non ci sia nulla di male, o Vergine Maria, aiuta ogni povero, affinché non abbiamo alcun male, siano circondati tutti dal bene, i bambini abbiano salute, o Vergine Maria, carissima Santa, aiuta tutti, affinché Dio dia ogni bene e salute, gioia e dignità, affinché non ci ammaliamo, o Vergine Maria, ti bacio, o aiutaci, amen!” (vedi: SZÉKELY, J., *Cigány népismeret, Te del, o Del baxt!*, Budapest 2011. 108).

del Signore che offre conforto anche a noi, portando le nostre croci⁹⁶. Citando Giovanni Paolo II, “testimone della passione del Figlio con la su. *presenza*, e di essa partecipe con la sua *compassione*, Maria Santissima offri un singolare apporto al Vangelo della sofferenza”⁹⁷.

5. *Aspetto vocazionale e familiare*

Le occasioni di adorazione silenziosa “fanno parlare” il Verbo fattosi carne nell’intimo dei cuori degli oranti. Ogni momento di preghiera, come abbiamo visto, è accompagnata dalla presenza discreta, ma attiva ed efficace di Maria. La sua intercessione, anche in questi momenti, può contribuire molto all’incremento delle vocazioni, sia per il sacerdozio⁹⁸, sia per la vita religiosa, sia per quella familiare⁹⁹.

La contemplazione dei misteri di Cristo con Maria, in base ai testi biblici rispettivi, in atmosfera di preghiera, apre gli occhi anche alla presenza di Maria nella vita di ciascuno di noi, e rende più vivo e dinamico il rapporto con la Sacra Famiglia, senza contemplarli come se fosse un’immagine ideale, lon-

⁹⁶ È una pratica crescente, al quale il congresso eucaristico potrebbe dare ancora un’impulso, per diffondere sempre più la presenza dell’Eucaristia negli ospedali, la quale, anche senza celebrazioni liturgiche, in sé stessa “fa pastorale”, attirando a sé ed irradiando di grazia le anime sofferenti ed assetate di Dio, nonché i familiari ed amici afflitti. Incontrando Gesù, vivo e risorto nell’adorazione silenziosa, portando le “proprie croci” e acquistando forza per continuare la *via crucis* ulteriore e personale, sarà più evidente riconoscere la presenza di Maria anche nelle difficoltà. Ella, non soltanto stette vicino solo alla croce del suo Figlio, ma la sua cura materna raggiunge anche oggi i membri sofferenti della Chiesa, “portatori di croce”. Croce che ci fa venire in mente il sacrificio; quale Sacrificio che si realizza mediante il Corpo offerto e al Sangue versato di Gesù, sulla croce.

⁹⁷ IOANNES PAULUS II, Litt. Ap. *Salvifici doloris* (11 febr. 1984): AAS 76 (1984) 3-250, n. 25.

⁹⁸ Merita d’essere menzionata la venerazione della Madre del Signore nella parrocchia Sacra Famiglia in Budapest-Térezváros, L’anziano parroco, Oszkár Gyulai (1928-2008), già padre della comunità parrocchiale per 37 anni, ha sempre tenuto moltissimo al culto mariano puro e cristocentrico. Grazie al suo zelo pastorale, nel giorno 13 di ogni mese (anche se doveva cadere di domenica) a mezzogiorno la chiesa si riempiva di pellegrini arrivati sia dalla zona della parrocchia che dai paesi limitrofi, per partecipare alla solenne messa celebrata in onore di Maria (quando la liturgia lo permette) e per pregare in seguito il Signore, davanti al Santissimo esposto, recitando il rosario e chiedendo la benedizione sull’Ungheria. Queste celebrazioni si svolgono dal 1985, con suppliche incessanti per le vocazioni. La parrocchia, che prima di quell’anno ebbe soltanto una vocazione sacerdotale, da quell’anno diede alla Chiesa fino ad oggi nove sacerdoti (cfr. Kovács, Z., *A kegyelem órájában. Válogatás Gyulai Oszkár atyának a minden hónap tizenharmadikán délben celebrált Rosa Mystica miséken elhangzott beszédeiből*, Budapest 2010).

⁹⁹ Inoltre, riconoscendo la pratica non ancora coraggiosamente diffusa anche in Ungheria, delle adorazioni eucaristiche “animate” da gruppi di preghiera dei giovani (spesso anche con possibilità delle confessioni), sono capaci di attirarvi anche altri interessati, soprattutto altri giovani.

tana o statica. L'avvicinamento corretto delle persone della Sacra Famiglia¹⁰⁰ aiuta a scoprire e vivere i valori della maternità, verginità, fedeltà ed amore coniugale, nonché ad apprezzare la vita umana¹⁰¹. Chiedere il sostegno della “Madre dei sacerdoti” o “Regina delle Famiglie”, può arricchire il culto mariano ungherese. Maria è anche di esempio per identificare e seguire la propria vocazione: “In intima comunione con Cristo, Maria, la Vergine Madre, è stata la creatura che più di tutte ha vissuto la piena verità della vocazione, perché nessuno come lei ha risposto con un amore così grande all’amore immenso di Dio”¹⁰².

6. Santuari e pellegrinaggi

„ Il pellegrinaggio, esperienza religiosa universale, è un’espressione tipica della pietà popolare, strettamente connessa con il santuario, della cui vita costituisce una componente indispensabile: il pellegrino ha bisogno del santuario e il santuario del pellegrino” (DPPL 279). Anche se si sente un certo sollievo da parte dei giovani, gruppi scolastici e parrocchiali in questo campo, i pellegrinaggi ai santuari ungheresi oggi attirano prevalentemente la generazione più matura¹⁰³. “Alla Beata Vergine, la Chiesa affida le giovani generazioni [...] Con lei [Maria], la Chiesa orienta la gioventù verso Cristo che solo è via, verità e vita: «Qualsiasi cosa vi dica, fatela» (Gv 2,5)”¹⁰⁴.

La reimpostazione di alcuni santuari mariani dal punto di vista pastorale è indispensabile. Bisogna anzitutto assicurare le condizioni necessarie per poter celebrare la messa (cfr. DPPL 268), tenere processioni, adorazioni, partecipare al sacramento della Riconciliazione (DPPL 267), secondo lo spirito e le norme della liturgia rinnovata dopo il Concilio, cioè mettere Cristo al centro, soprat-

¹⁰⁰ Solo un esempio: “il culto della S. Famiglia purificato da ogni mito ed elemento idilliaco, potrà dare anche oggi un esempio attraente ed essere fonte della grazia per le famiglie d’oggi, immerse spesso nelle tante difficoltà attuali. Troviamo dei segni del culto della S. Famiglia anche nella venerazione della *Magna Domina Hungarorum*, soprattutto nella pietà popolare. Bisogna però purificare e rinnovare il culto della S. Famiglia, scoprendone l’attualità nella odierna realtà ungherese” (KOVÁCS, Z., *MDH*, 31).

¹⁰¹ Cfr. KOVÁCS, Z., “*Szent Fiadat, Boldogasszony, kérd e népért*”, 157-158.

¹⁰² IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992): *AAS* 84 (1992) 657-804; n. 36.

¹⁰³ Per sollecitare i ragazzi e i giovani, alcune iniziative pratiche hanno già mostrato la loro utilità (ad esempio, organizzare un pellegrinaggio in bicicletta), ma esse rimangono strumenti che richiedono sempre mete determinate.

¹⁰⁴ *Preparazione a Cebù*, 399-400.

tutto mediante il culto eucaristico. Resta un altro compito anche la revisione delle pratiche pastorali annesse ai santuari¹⁰⁵.

Il culto mariano svolto presso i santuari ungheresi non dovrà mai più esaurirsi nel rimpianto triste delle ferite subite nel passato, ma piuttosto colmare lo spirito dei partecipanti con la gioia della presenza del Signore, soprattutto nell'Eucaristia, alzando gli occhi verso i cieli, dove “la madre di Gesù, come in cielo, in cui è già glorificata nel corpo e nell'anima, costituisce l'immagine e l'inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante popolo di Dio quale segno di sicura speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore (cfr. 2 Pt 3,10)” (LG 68).

7. Consacrazione o affidamento

Perrella insegna: L'atto di consacrazione, di affidamento, di dedizione – tutte espressioni sinonimiche che declinano un rapporto di filiale fiducia, e di esistenziale e teologale accoglienza della Madre di Dio nella propria esperienza credente (...) – proprio perché testimonia l'inscindibile relazionalità della Vergine e del cristiano al Dio trinitario, fonte, ragione e mèta di ogni culto e devozione (cfr. LG 66-67), appare un atto di religione; di pietà religiosa; un pio esercizio; un atto estensivo di consacrazione-dedicazione a Cristo con e mediante Maria¹⁰⁶.

Seguendo gli orientamenti dicasteriali, sembra utile a fare qualche differenza tra *consacrazione* ed *affidamento*¹⁰⁷. *L'atto d'affidamento* rinnovato a Maria,

¹⁰⁵ Sarebbe opportuno rinnovare alcune raffigurazioni della Madre del Signore, rivedere se esse non distolgono l'attenzione da Cristo, se non sono troppo antiche o addirittura ridicole, se il santuario riesce a custodire, oltre la sua vivacità, il clima di preghiera e di raccoglimento, senza diventare un luogo di mercato ecc.

¹⁰⁶ PERRELLA, S. M., *L'apporto del Magistero pontificio contemporaneo*, 244.

¹⁰⁷ “Alla luce del testamento di Cristo (cfr. Gv 19,25-27), l'atto di »consacrazione« è infatti riconoscimento consapevole del posto singolare che occupa Maria di Nazaret nel mistero di Cristo e della Chiesa, del valore esemplare e universale della sua testimonianza evangelica, della fiducia nella sua intercessione e nell'efficacia del suo patrocinio, della molteplice funzione materna che essa svolge, quale vera madre nell'ordine della grazia, in favore di tutti e di ciascuno dei suoi figli. Si osserva tuttavia che il termine «consacrazione» è usato con una certa larghezza e improprietà: «si dice», per esempio, «consacrare i bambini alla Madonna», quando in realtà si intende solo porre i piccoli sotto la protezione della Vergine e chiedere per essi la sua «materna benedizione». Si comprende anche il suggerimento proveniente da più parti di utilizzare al posto di «consacrazione» altri termini, quali «affidamento» o «donazione». Infatti, nel nostro tempo, i progressi compiuti dalla teologia liturgica e la conseguente esigenza di un uso rigoroso dei termini suggeriscono di riservare il termine *consacrazione* all'offerta di se stessi che ha come termine Dio, come caratteristiche la totalità e la perpetuità, come garanzia l'intervento della Chiesa, come fondamento i sacramenti del Battesimo e della Confermazione. In ogni caso, relativamente a tale pratica è necessario istruire i fedeli sulla sua natura. Essa, pur presentando le

o al suo Cuore Immacolato non è raro nelle varie occasioni parrocchiali, o essendo in pellegrinaggio, nei gruppi di espiiazione ecc. Possiamo considerare l'atto di S. Stefano un vero atto di affidamento¹⁰⁸. Mentre prima o dopo una celebrazione eucaristica i partecipanti rinnovano il loro affidamento a Maria, pratica per niente antiquata, essa per natura fa sentire la differenza essenziale tra tale atto e la *consacrazione* (cioè del pane e del vino) che accade nella messa. Sono due momenti che non sono allo stesso livello, ma possono essere ben armonizzati.

8. *Le possibilità del dialogo*

Un congresso eucaristico non può essere un evento nascosto: esso, ha una finalità missionaria sia all'interno, sia verso l'esterno. I cattolici sono chiamati a confessarsi e a riaffermarsi anche per sé stessi, quale sia la ragione della loro speranza (cfr. 1Pt 3,15), e fortificati in fede, a darne testimonianza. L'aspetto missionario è indispensabilmente necessario anche in Ungheria, per il quale la Chiesa non priva il sostegno della Madre del Signore: "da [Pentecoste] in poi e fino alla fine dei tempi, ella è presente nella Chiesa che evangelizza ed in ogni comunità cristiana che si fa missionaria"¹⁰⁹.

Gli ortodossi sono in minoranza in Ungheria (sotto l'1 %), ma per quanto riguarda la fede nella presenza di Cristo nell'Eucaristia e la devozione alla *Theotokos*, il congresso potrebbe offrire una possibilità di incrementare il dialogo con loro e con gli altri cristofedeli, sulla strada verso l'unità. Forme rinnovate del culto della *Magna Domina*, mediante la centralità della Parola di Dio e degli eventi storico-salvifici, potrebbero far riconoscere: Ella non è affatto la »*Mater divisionis*«, ma piuttosto la »*Mater unitatis*«. Facendo nostre le parole del santo papa Giovanni Paolo II,

caratteristiche di dono totale e perenne: è solo analogica nei confronti della »consacrazione a Dio«; deve essere frutto non di un'emozione passeggera, ma di una decisione personale, libera, maturata nell'ambito di una visione esatta del dinamismo della grazia; deve essere espressa in modo corretto, in una linea, per così dire, liturgica: al Padre per Cristo nello Spirito Santo, implorando l'intercessione gloriosa di Maria, alla quale ci si affida totalmente, per osservare con fedeltà gli impegni battesimali e vivere in atteggiamento filiale nei suoi confronti; deve essere compiuta al di fuori della celebrazione del Sacrificio eucaristico, trattandosi di un gesto di devozione non assimilabile nella Liturgia: l'affidamento a Maria infatti si distingue sostanzialmente da altre forme di consacrazione liturgica" (DPPL 204).

¹⁰⁸ Similmente a Cristo, Re morente sulla croce che affida i suoi (rappresentati dall'apostolo Giovanni) alla Madre, un altro re moribondo, Stefano, affida pure i suoi (il *Regnum*) alla Madre del Signore. Quest'atto è già stato rinnovato vari e volte nella storia, a livello di Paese, di diocesi o comunità minori (cfr. Kovács, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 8).

¹⁰⁹ *Preparazione a Cebù*, 397.

La Vergine Santa, Madre dell'unità, ci faccia sentire forte la voce del Signore che ai suoi discepoli ripete: "Ecco, sto alla porta e busso!" (Ap 3,20), (...). Il Signore Gesù chiama ciascuno a una coraggiosa e profonda revisione di vita, e spinge ad approfondire la passione e l'anelito ecumenico (...). La Madre di Cristo e della Chiesa ottenga per tutti i battezzati prontezza e fedeltà nel rispondere all'ardente appello del Redentore"¹¹⁰.

CONCLUSIONE

La presenza di Maria nella celebrazione eucaristica, come abbiamo visto, non è affatto un *theologoumeno*. È piuttosto una presenza silenziosa, pregnante ed attenta, come esprime in modo artistico e commovente il mosaico famoso del padre Marko Ivan Rupnik, raffigurando la *Mater Ecclesiae*, la quale, abbracciando teneramente il Figlio sulla croce, raccoglie nel suo palmo il Sangue che esce dal costato trafitto di Gesù. Ella è vicinissima al Sacrificio, e vi si unisce mediante la sua compassione. Ella è attenta al *Figlio* e ai *figli*, cioè a tutti i battezzati, essendo Madre della Chiesa. Scoprire la sua presenza discreta ma efficace, ravvivando la fede mediante gli esercizi di pietà rinnovati, collegando durante i pellegrinaggi gli incontri con il Cristo nell'Eucaristia a quelli con la sua Madre, tale iniziativa potrà certamente offrire un contributo valido al sollievo del culto mariano ungherese¹¹¹.

Il sogno famoso di don Bosco mostra chiaramente: la nave della Chiesa, che è sicura, è legata a due colonne che tengono in alto questi due Doni. Ma la Chiesa non è destinata a sostare in porti sicuri, senza sfide. Anzi, essendo in cammino cammino verso la Patria eterna, essa prende tante ferite¹¹². La Chiesa ha pure il compito di aver premura di coloro che non conoscono ancora

¹¹⁰ IOANNES PAULUS II, *Angelus* (21 ian. 1996), n. 3: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/angelus/1996/documents/hf_jp-ii_ang_19960121.html (stato: 6 luglio 2019).

¹¹¹ Oggi sicuramente, le forme culturali rinnovate non saranno più quelle legate alla mentalità feudale: Maria è precepita Regina non perché è completamente rivestita in pieno splendore delle insegne reali ungheresi, ma perché Ella sta vicino al Re dell'universo: del Re incoronato di spine sulla croce, e del Re glorioso nel cielo, di cui regalità anche noi, battezzati, siamo partecipi. – È necessario, inoltre, una maggiore accentuazione del ruolo dello Spirito; il riconoscimento più consapevole della presenza di Maria nel mistero pasquale; il voler prestare lo sguardo non soltanto al passato glorioso del culto nazionale, benché ai compiti futuri riguardo ciò; dare una nuova spinta per i pellegrinaggi, sollecitando anzitutto i più giovani; rinnovare nello spirito biblico e storico-salvifico le raffigurazioni i quali veramente ne hanno bisogno; e soprattutto, aver cura di incrementare, purificare e rinnovare la fede, attraverso la pastorale sacramentale e a catechesi contenutistica che costituisce la base di tutto ciò (cfr. KOVÁCS, Z., *Magna Domina Hungarorum*, 38-40).

¹¹² Cfr. FRANCISCUS, Adh. Ap. *Evangelii gaudium*: AAS 105 (2013) 1021-1137 (in seguito: EG), n. 49.

Cristo¹¹³. È chiamata ad imparare ad essere in cammino, ma certamente non sola:

La Chiesa può imparare alla scuola di Maria, «donna eucaristica», la necessaria disposizione interiore per celebrare fruttuosamente e vivere i misteri della redenzione: una presenza attenta, contemplativa ed attiva, una generosa sollecitudine per tutta l'umanità e l'apertura verso il compimento escatologico di tutte le speranze umane. Maria è esempio del culto eucaristico che cerca di concretizzarsi in opere di amore e di servizio e che apre i fedeli alla speranza escatologica¹¹⁴.

Stiamo in cammino, come i discepoli di Emmaus. Tante volte disperati ed incapaci di riconoscere il Risorto accanto a noi (cfr. Lc 24,16), chiusi alla sua presenza, chiusi a renderci consapevoli che Egli ha già vinto, che è proprio Lui, è personalmente Lui che si accosta anche a noi durante il cammino (cfr. 24,15). È proprio Lui che parla anche ai discepoli d'oggi, facendo ardere i cuori attenti alle sue parole (cfr. 24,32), ed è proprio Lui che spezza il Pane eucaristico anche oggi, e lo distribuisce a noi (cfr. 24,30). Essere in cammino, portando in noi le pesantezze della natura umana, certamente non è una cosa facile. Ne era consapevole anche Lui, *il Verbo fattosi uomo*. Perciò non ci ha lasciato orfani: Egli ha inviato lo Spirito a Pentecoste, e ha dato pure altri due doni per essere a sostengno sulla strada verso i cieli: Sè stesso nell'Eucaristia, e la sua Madre per nostra Madre. Sentiamoci incoraggiati dalle parole del papa Benedetto XVI, il quale ci augura che “per intercessione della Beata Vergine Maria, lo Spirito Santo accenda in noi lo stesso ardore che sperimentarono i discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,13-35) e rinnovi nella nostra vita lo stupore eucaristico per lo splendore e la bellezza che rifulgono nel rito liturgico, segno efficace della stessa bellezza infinita del mistero santo di Dio” (SCa 97).

Il Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali, in questi ultimi mesi, aveva preparato il documento base¹¹⁵ per il Congresso Eucaristico

¹¹³ Maria “è la missionaria che si avvicina a noi per accompagnarci nella vita, aprendo i cuori alla fede con il suo affetto materno. Come una vera madre, cammina con noi, combatte con noi, ed effonde incessantemente la vicinanza dell'amore di Dio. Attraverso le varie devozioni mariane, legate generalmente ai santuari, condivide le vicende di ogni popolo che ha ricevuto il Vangelo, ed entra a far parte della sua identità storica” (EG 286).

¹¹⁴ *Preparazione a Cebù*, 400.

¹¹⁵ Il documento, dopo un'introduzione (capitolo 1) in cui svolge lo sguardo alla situazione dell'Ungheria, tratta i seguenti temi: 2. «È in te la sorgente della vita» (“esegesi” del motto attinto dal Salmo 87); 3. L'Eucaristia fonte della vita cristiana (fondamenti biblici e dati del magistero); 4. L'Eucaristia nel Concilio Vaticano II; 5. La celebrazione dell'Eucaristia, fonte e culmine della vita ecclesiale (aspetto liturgico); 6. L'Eucaristia, fonte della trasformazione del creato (teologia sistematica, escatologia); 7. L'Eucaristia, fonte della santità (teologia pastorale, agiografia); 8. L'Eucaristia fonte della missione e del servizio (teologia pastorale, missiologia); e infine 9. “*Ave verum corpus natum de Maria Virgine*” (rapporto Eucaristia-Maria). Più dettagliata-

Internazionale di Budapest del 2020. Il titolo dell'ultimo capitolo del documento richiama la famosa antifona: "*Ave verum corpus natum de Maria Virgine*". Il pensiero finale fa alludere al nostro "essere in cammino", facendo riferimento proprio al cammino dei discepoli di Emmaus. Difatti, l'Ungheria è in cammino verso "l'evento di grazia" del Congresso Eucaristico Internazionale del 2020, e la chiesa ungherese è contemporaneamente in cammino con tutto il popolo di Dio pellegrino verso la Patria eterna, rafforzato e nutrito dalla forza del Pane Eucaristico. Risuonino intanto in noi le parole conclusive del documento:

Testimoni di questo mistero d'amore, colmi di gioia e di meraviglia, continuiamo ad andare all'incontro con la santa Eucaristia, per sperimentare e annunciare agli altri la verità della parola con cui Gesù si è congedato dai suoi discepoli: «Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28,20)¹¹⁶.

tamente vedi: Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali, «*Sono in te tutte le mie sorgenti*», *L'Eucaristia, fonte della vita e della missione della Chiesa, Riflessioni teologiche e pastorali in preparazione al 52° Congresso Eucaristico Internazionale (Budapest 13-20 settembre 2020)*, Città del Vaticano 2018. – Il titolo della traduzione ungherese è: Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusok Pápai Bizottsága, «*Minden forrásom belőled fakad*», *Az Eucharisztia a keresztény élet és az Egyház küldetésének forrása, Teológiai és lelkipásztori megfontolások az 52. budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra készülve (Budapest, 2020. szeptember 13-20)*, Vatikán 2018.

¹¹⁶ Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali, «*Sono in te tutte le mie sorgenti*», 77.

Mihály KRÁNITZ

DER HEILIGE PAULUS UND DIE WIRKUNG DER HELLENISCHEN STÄDTE

I. DIE PERSON VOM HEILIGEN PAULUS UND DIE WELT DER POLEIS; II. PAULUS UND DER HELLENISMUS; III. HELLENISCHE/GRIECHISCHE WIRKUNG IN DER GESELLSCHAFT; IV. DIE VERBREITUNG DES EVANGELIUMS IN DEN HELLENISCHEN STÄDTEN; V. DIE SPEZIELLE LAGE DER HELLENISCHEN STÄDTE; VI. DIE GRIECHISCHE SPRACHE ALS MITTEL DES EVANGELIUMS

I. DIE PERSON VOM HEILIGEN PAULUS UND DIE WELT DER POLEIS

Wir können behaupten, dass die bekannteste Gestalt des frühen Christentums nach Jesus ganz einfach der „Apostel“, das heißt Paulus von Tarsus ist. Es kommt vor, dass wir die zwei Aposteln vergessen, wenn sie im Zusammenhang mit Jesus erwähnt werden, der Name von Paulus erscheint jedoch immer wieder, der als ein ständiger Reisender und ein origineller Theologe gilt. Wir vergessen sogar seine Mitarbeiter, die in seinem Leben eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, und ohne die er nicht fähig gewesen wäre, im Laufe seiner großen Missionsreisen ein Netz von Gemeinschaften auszubauen.

Er wurde in der auch im Kleinasien bedeutenden Stadt Tarsus erzogen. In der Figur vom Apostel Paulus haben viele im Wesentlichen keinen Juden, sondern einen Griechen gesehen. Die Hinweisung auf Tarsus (Apg 9,11; 21,39; 22,3) ist die einzige über die Herkunft von Paulus.¹ Als junger Halbwüchsiger dürfte er nach Jerusalem gegangen sein, wo er sich unter seinen Zeitgenossen in seinen geistigen Fähigkeiten und in seinem Wissen auszeichnete und sich im Schülerkreis vom unterrichtenden Gamaliel die Erklärung der Thora angeeignete. Über das Jesus-Ereignis dürfte er wahrscheinlich nur nachträglich Bescheid gewusst haben, als es schon immer mehr Christen in Jerusalem und anderen Städten des Nahen Ostens gab. Seine Bekehrung könnte in den Jahren 35/36 nach Christus geschehen sein, und aus dem ehemaligen Christenver-

¹ Darüber siehe: HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992. Die Muttersprache von Paulus war also das Griechische, und er integrierte sich völlig ins gesellschaftlich-kulturelle Gewebe seiner Abstammung. So lernte er in seiner Kindheit im „griechischen“ Schulsystem. Vgl. BELCASTRO, P., „*Quelli che egli ha predestinato.*“ *Paolo e l'azione di Dio nella storia*, Torino 2018. 38–42 (Paolo „greco“).

folger ist er zum unbedingten Nachfolger von am 7. April 30 n. Chr. am Kreuz gestorbenen Jesu, zum ihn als den auferstandenen Messias (Christus) verkündeten Apostel geworden.

Wir würden in Wirklichkeit unfähig sein, den über jüdisches und römisches Bürgertum verfügenden Paulus kennenzulernen, wenn wir von der äußerst komplexen Welt nicht Kenntnis nehmen würden, in der er lebte, reiste und predigte. Wie bunt auch der Nahe Osten war, formte er doch dank der sich immer mehr verbreitenden Macht des Römischen Reiches eine einheitliche Welt. Das institutionelle und administrative Verfahren schaffte von vielen Standpunkten aus die Einheit des Militärs, der Wirtschaft und auch der Kultur. Das vom Apostel Paulus durchwanderte gewaltige Gebiet war von städtischer Ausbreitung, was selbstverständlich ist, wenn wir über seine Reisen – von Stadt zu Stadt – lesen. Die griechische *Polis*, das heißt die Stadt, die zuerst grundsätzlich auf Kleinasien charakteristisch war, verbreitete sich an den Ufern des Mittelmeers auch auf Syrien, dann wurde sie im Osten Griechenland und Mazedonien auf ähnliche Weise schon vom 3. Jahrhundert v. Chr. ausgebaut. In dieser Umgebung zählte nicht so sehr, wer woher kam, nicht die Geburt war entscheidend, sondern die Erziehung und die griechische Kultur. Rom betrachtete die Stadt von griechischem Stil, die *Polis* oder die nach römischem Muster gebaute Kolonie als Schlüsselement seines administrativen Systems. Diese strukturierten Gemeinschaften regelten das alltägliche Leben der Bewohner, sicherten die Straßen und nahmen die durch Rom bestimmte Steuer ein.²

Die Orte der Missionsarbeit von Paulus fielen mit dem Gebiet des Römischen Reiches zusammen, dessen politische und administrative Struktur er gut kannte. Vor den Römern war es die griechische, hellenische Welt, die vielen nahöstlichen Ländern durch Jahrhunderte Kultur und Erhebung gab, zu dem die Eroberungsfeldzüge von Alexander dem Großen und die immer weitere Verbreitung des griechischen Geistes in bedeutendem Maße beitrugen.³ Mit dem Kaiser Augustus (†14 n. Chr.) genossen die östlichen Gebiete etwa zwei Jahrhunderte lang Frieden, was den freien Zufluss der Kultur und des Handels ermöglichte. Die Aufrechterhaltung der Ordnung wurde natürlich durch politische und militärische Anwesenheit gesichert, die gegenüber den religiösen Traditionen der besetzten Gebiete in bedeutendem Maße tolerant war. Ohne die *Pax Romana* wären die Reisen von Paulus und seiner Gefährten, sowie im Allgemeinen die Sache der Evangelisation unmöglich gewesen. Das Römi-

² SARTRE, M., *Dans quel monde Paul a-t-il voyagé?*, in *Le Monde de la Bible*, n. 123 (Novembre-Décembre 1999), 41–42. Siehe noch: PEETZ, M., *Das biblische Israel. Geschichte – Archäologie – Geographie*, Freiburg 2018 (*Die Juden und der hellenistischer Herrschaft*, S. 207–240).

³ Über Alexander den Großen siehe: *Judäa und der vordere Orient unter Alexander dem Großen*, in PEETZ, M., *Das biblische Israel. Geschichte – Archäologie – Geographie*, Freiburg 2018. 211–216.

sche Reich hat die Sitten der besetzten Gebiete nicht aufgehoben, sondern übernommen, und auch der griechische Staat, Ägypten oder Hispanien durften ihre eigene „Geschichte“ leben. Darüber hinaus besetzten die Römer noch andere Städte, aber eher wegen militärischer und strategischer Gesichtspunkte. Auch sie selbst gründeten neue Städte, die sich ins juristische System der Kolonien fügten, wie zum Beispiel die Stadt von Philippi. Der größte Teil der Bewohner der besetzten Gebiete bekam auch das römische Bürgertum, das im Zusammenhang mit den Obrigkeiten Vorrechte bedeuteten. Paulus und Silas gehörte zu ihnen. Das römische Recht setzte sich jedoch innerhalb des ganzen Reiches vollkommen durch.⁴

II. PAULUS UND DER HELLENISMUS

Paulus sprach griechisch ausgezeichnet, und das bestätigt nicht nur seine Rede in Athen, sondern auch die Tatsache, dass, wenn ihn die Juden vor dem Statthalter anklagen, er sich einerseits auf sein römisches Bürgerrecht beruft, andererseits seine Worte an den Leiter der Soldaten, an einen Oberst richtet: „Darf ich dich um etwas bitten?“ Der Oberst antwortete: „Du verstehst Griechisch?“⁵ Lukas weist überhaupt nicht darauf, dass Peter oder Paulus mit der griechischen Sprache Schwierigkeiten gehabt hätten. Wir wissen, dass Peter seine Worte an den Hauptmann Kornelius und an seine Verwandte und Freunde richtete,⁶ und Paulus damit in den hellenischen Städten mehrmals ohne jegli-

⁴ Das Anerkennen-Lassen des erworbenen römischen Bürgertums stellt Fragen in Mangel an den „die Identität bestätigenden Dokumenten“ („Personenausweis“), besonders, wenn jemand sich fern von seiner eigenen Umgebung aufhielt. Paulus und seine Mitarbeiter haben oft erfahren, dass diese Vorrechte nicht berücksichtigt wurden. In Philippi wurden sie zum Beispiel ausgepeitscht, was aber gegenüber den Besitzern des römischen Bürgerrechts verboten war (Apg 16,22). Das Vorrecht selbst konnte nur von örtlichen Persönlichkeiten bei den Durchreisenden bestätigt. Vgl. MARTIN-BAGNAUDEZ, J., *Les collaborateurs de Saint Paul*, Paris 2017. 16–17. Über die gesellschaftliche Umgebung des Reiches siehe: das Buch von Tibor Grüll: *A Római Birodalom gazdasága* [Die Wirtschaft des Römischen Reiches], Budapest 2017 (besonders: 103–133).

⁵ Vgl. Apg 21,37. Die Wirkung der griechischen Sprache hat sich auch in der Bibelübersetzung durchgesetzt: OLÁH, Z. – PAPP, GY. (Hrsg.), *Az alexandriai Biblia. Nemzet- és felekezeti közti tanulmányok a görög Ószövetségről* [Die Bibel von Alexandrien. Internationale und interkonfessionelle Studien über das griechische Alte Testament], Budapest-Kolozsvár 2019. Über die Benutzung der griechischen Sprache während der Übersetzung LXX siehe die Studie von Erik Eynikel, Professor des Lehrstuhls für biblische Sprachen der Fakultät für Theologie der Universität Regensburg: *Septuaginta fordítása és lexikográfiája* [Die Übersetzung und Lexikographie der Septuaginta], ebd. 91–116.

⁶ Vgl. Apg 10,34–43. Peter dürfte wahrscheinlich „leicht“, im Besitz der griechischen Sprache noch vor Paulus das Missionieren der (griechischen) Heiden in den hellenistischen Städten begonnen haben (Lidda, Jaffa, Caesarea, Antiochia). Vgl. GIANOTTO, CL., *Pietro. Il primo degli apostoli*, Bologna 2018, 62–67. Gianotto, der den Ursprung des Christentums forschende Pro-

ches Problem fertig wurde. Auch die erste christliche Gemeinschaft war zweisprachig, das kann man von den im Evangelium zu findenden Namen und von den Hinweisungen bei denen, die zur Mittel- und Oberklasse gehörten (Zachäus, Nikodemus, Joseph von Arimathia), sehen.

In der Tat haben zwei von den sich der „Jesus-Bewegung“ angeschlossenen Jüngern vollkommen griechische Namen, die aramisiert, das heißt nach der Aussprache der aramäischen Sprache umgestaltet wurden: Thaddäus – *Theodotos* – *Tadda'j*; Bartholomäus/ Bartholomaios – *Bar Ptolemaios* – *Bar-talmaj*. Hierzu kann noch Bartimäus von Jeriko – *Bar Timaios* gehören, aber auch der frühere Name von Petrus zeigt diese Umgestaltung: *Shime'on* – Simon (Simon der Makkabäer gründete die Dynastie der Hasmonäer). Auch Simon Peter dürfte zweisprachig gewesen sein, anders kann die Mission nicht erklärt werden, die er von Judäa durch Antiochia ganz bis Roma führte.⁷ Die Sprache der Hellenen war die griechische, und die der Hebräer die aramäische. Die zwei Sprachgruppen trafen sich im Metropole des Heiligen Landes, in Jerusalem.⁸ Wir vergessen es leicht, dass die griechische Sprache in der Zeit von Jesus schon seit etwa dreihundert Jahren eine Grundsprache war. Im Falle vom hellenischen Paulus steht es außer Zweifel, dass „er auch zu den Juden mit hebräischer Sprache gesprochen, sogar sich mit ihnen in Debatte eingelassen hat“ (*loquebatur quoque et disputabat cum Hellenistis / elalei te kai sünedsétei pros tous hellénistas*).⁹

Von den ersten Tagen des Urchristentums sind die die griechische Sprache beherrschenden Männer in der christlichen Gemeinschaft anwesend: „In diesen Tagen, als die Zahl der Jünger zunahm, begehrten die Hellenisten gegen die Hebräer auf, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden.“¹⁰ Die Muttersprache der hellenischen Juden und die der jüdischen Christen war also die griechische Sprache.

Wegen seiner Erziehung und Ausbildung sprach Paulus gut griechisch, und das ermöglichte für ihn die Verkündigung des Evangeliums auf den Gebieten der griechischen Kultur. Während das Aramäische die Sprache des Volkes, das

fessor an der Universität von Torino bemerkt, dass die Szene von Kornelius, dem Hauptmann dürfte sein Beispiel an der Wundergeschichte von Jesus mit dem Diener des Hauptmanns von Kafarnaum genommen haben (ebd. 66–67). Der heilige Hieronymus erwähnt, dass Peter neben Antiochia in „Pontus, Galatia, Kappadokien, Asia und Bithünia“ predigte. Vgl. HIERONYMUS, *A kiváló férfiakról*, in *Apostoli atyák* (Ókori keresztény írók 1) [Von den ausgezeichneten Männern, Apostolische Väter. Frühchristliche Schriftsteller 1], Budapest 2018. 28.

⁷ Nach Martin Hengel waren die Namen *Shime'on* und *Simon* völlig austauschbar: „It could be turned into Greek without any trouble.“ Vgl. HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, London 1989. 16.

⁸ HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 5.

⁹ Apg 9,29.

¹⁰ Vgl. Apg 6,1 (*factus est murmur Hellenistarum adversos Hebraeos / en de taisz hémeraisz egeneto gongüszmosz tón hellénisztón prosz tousz hebraiousz*).

Hebräische die Sprache des Gottesdienstes war, wurde die griechische Sprache in der Wirtschaft, im Handel und in der Administration verwendet. Die anti-griechischen Äußerungen der Zeiten vor Christus, wie zum Beispiel der Auf-ruhr der Makkabäer und die damit verbundene religiöse Erneuerung änderten nicht viel an dieser Tatsache. Die hellenische Wirkung war unvermeidlich.

III. HELLENISCHE/GRIECHISCHE WIRKUNG IN DER GESELLSCHAFT

Der politische Erfolge erreichte Oberpriester Hasmonäus, Alexander Jannäus (103-76 v.Chr.) gab das erste zweisprachige jüdische Zahlungsmittel aus, und auf der einen Seite dieser Münze stand ein hebräischer Text: „*Yehonatan ha-kohen ha-gadol*“ (Oberpriest Jehonatan), auf der anderen Seite jedoch ein griechischer Text: „*Basileus Alexandrou*“ (König Alexander).¹¹ Wie bekannt die griechische Sprache in Jerusalem war, bestätigen die mit den Aschenkrügen für die Bestattungen verbundenen Aufzeichnungen, von denen 138 hebräische, 71 griechische, 15 zweisprachige, also hebräische und griechische, zwei lateinische Aufschriften und eine Aufschrift aus Palmira zu finden sind; so ein großer Teil der Epitaphie von Jerusalem hat griechische Aufschriften, was 30% der ganzen Aufschriften der Aschenkrügen ist, was 10-20% griechische Ein-wohnerschaft in Jerusalem im 1. Jahrhundert voraussetzt. Von den 80-100 tau-send griechischen Einwohnern von Jerusalem bedeutete das etwa 8-16 tausend jüdische Bürger mit griechischer Sprache. Dazu kamen noch bei den großen Festen die aus der Diaspora kommenden jüdischen Pilger, die griechisch ge-sprochen haben.¹²

Jerusalem wurde im 1. Jahrhundert eine so bedeutende Stadt wie eine Metropole, sozusagen eine große Sehenswürdigkeit in der Mitte der bewohnten Erde, und nicht nur für die frommen jüdischen Pilger der Diaspora, sondern auch für die gebildeten Griechen, Heiden und für andere, Glück suchende rö-mische Bürger. Auch der Hof von Herodes dem Großen wurde durch den Hel-lenismus geprägt, wo die Jagd, die Gymnastik (Sport), die musikalischen Vor-

¹¹ Vgl. HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 6. Der König der Nabatäer, Aretas prägte auf ähnliche Weise ein zweisprachiges Geld mit der Aufschrift: „*Basileousz Aretou filellénosz*“ (griechischer liebender König). Über Alexander Jannaeus siehe: PEETZ, M., *Das biblische Israel. Geschichte – Archäologie – Geographie*, Freiburg 2018. 235–236. Jonathan nennt sich Alexander Jannaeus. Er legt sich also einen hellenistischen Namen zu. Erstmals ist der hasmonäische Königstitel auch durch Münzfunde bezeugt, die die Aufschrift „König Jonathan“ tragen. (Seite 236).

¹² Vgl. HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 10. Zu der zahlreichen Minderheit mit griechischer Sprache muss auch noch die Anwesenheit der unabhängigen jü-disch-hellenistischen Kultur gezählt werden. Auch Simon aus Kyrene dürfte einer der, aus der Diaspora, aus dem Gebiet von Kyrene kommenden Pilger gewesen sein.

stellungen, die dramatischen Theaterszenen und auch die Wagenrennen anwesend waren.¹³

Das ganze Judentum, einschließlich die Diaspora, erschien bei den großen Festen in Jerusalem. Die Hauptstadt Rom, Kleinasien, Antiochien, Ägypten,¹⁴ aber auch Babylonien, das medische Reich und Arabia (Felix) waren vertreten. Auch der Kämmerer aus Äthiopien war einer derer, die aus der Ferne gekommen waren.¹⁵ Die Wichtigkeit der griechischen Sprache beschränkte sich jedoch nicht bloß auf Jerusalem. Der Diakon Philippus evangelisierte in erster Linie in griechischer Sprache auf der Uferebene (Gaza) und in Caesarea. Die zwei Sprachen waren außerdem in Tella, Samarien und in den von Herodes dem Großen gegründeten Städten sehr verbreitet. Diese waren Tiberias und Sepphoris in Galiläa. Galiläa wurde von den hellenisierten Städten ganz umgeben: im Westen Ptolemaios, Tyros und Sidon, im Nordwesten Banias-Philippus Cesarea (Caesarea Philippi) und Hyppos, im Nordosten Gadara, dann im Osten und Südosten Skythopolis, beziehungsweise im Süden Gaba, die von Herodes gegründete militärische Stadt. Diese waren meistens bilinguale Orte.¹⁶ Die hellenisierten Städte spielen jedoch im Evangelium keine Rolle. Jesus – Jerusalem ausgenommen – vermeidet die Großstädte.¹⁷

Die griechische Anwesenheit kann in den ersten christlichen Gemeinschaften sofort gespürt werden. Es gibt zum Beispiel in Antiochien unter den führenden Persönlichkeiten der geheimnisvolle Manaän,¹⁸ ein Jugendgefährte (*szünthroposz*) von Herodes, eine bestimmte Maria und ihr Sohn Johannes mit dem Beinamen Markus.¹⁹ Dann Barnabas, Silas-Silvanus, Barsabbas, Justus, der Prophet Agabus – sie gehörten alle zu dieser Umgebung. Neben Barnabas von Cypern müssen noch die Söhne von Simon von Kyrene erwähnt werden: Alexander und Rufus bei der Kreuztragung.²⁰ Hierzu gehört noch Mnason aus Zypern,²¹ dessen Muttersprache das Griechische war, sowie die sieben Diakone, die die Wortführer der hellenischen/griechischen Gemeinschaft waren,²²

¹³ Darüber siehe: *Die Juden im römischen Zeitalter bis zum Bar-Kochba-Aufstand*, in PEETZ, M., *Das biblische Israel. Geschichte – Archäologie – Geographie*, Freiburg 2018. 241–280.

¹⁴ Apg 2,9–11; 6,9.

¹⁵ Apg 8,27.

¹⁶ HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 11.

¹⁷ HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 43. Siehe noch: HENGEL, M., *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, in HENGEL, M., *Judaica et Hellenistica*, Kleine Schriften I, Mohr-Siebeck, Tübingen 2000. 295–313. Über die geographische Lage siehe: DOWLEY, T., *Bibelatlas*, Brunnen-Verlag, Basel 2018 (*Das Griechische Reich um 323 v. Chr.*, S. 12).

¹⁸ Apg 13,1.

¹⁹ Apg 12,12.25.

²⁰ Mk 15,21, vgl. Röm 16,13.

²¹ Apg 21,16.

²² Apg 6,5.

und natürlich Saulus-Paulus, der die Thora in Jerusalem studierte, dann verfolgte er die hellenisch-griechische Gemeinschaft sogar über die Landesgrenze.²³ Paulus ist in einer nicht unbedeutenden (*asémos*) hellenischen Stadt geboren, hier wurde er in seiner Kindheit und Jugend erzogen, er lebte also in einer städtischen Umgebung.²⁴ Paulus war nicht nur Prediger und Meister der griechischen Worte, sondern auch ein ausgezeichnete Schriftsteller.²⁵ Obwohl er seine Gedanken oft diktierte, beglaubigte er sie aber mit seiner Unterschrift.²⁶ Er kannte die griechischen Philosophen und Dichter sehr gut, wie er darauf in seinen auch rhetorisch hervorragenden Reden hinwies.²⁷

IV. DIE VERBREITUNG DES EVANGELIUMS IN DEN HELLENISCHEN STÄDTEN

Die Umgebung, in der Paulus und seine Mitarbeiter ihre Missionstätigkeit ausübten, war grundsätzlich ein städtisches Milieu.²⁸ Die Meeres- und Festlandstraßen verbanden Städte miteinander. Die altertümliche Mentalität achtet weniger auf das Land. Der klassische Hellenismus konnte sich außerhalb der Stadt weder ein kulturelles noch ein gesellschaftliches Leben vorstellen. Der Ruf des Landes war in Wirklichkeit niederschmetternd, wegen seines barbarischen und unzivilisierten Zustands. Auch in den *Apostelgeschichten* können

²³ Vgl. HENGEL, M., *Hellenization of Judea in the first century after Christ*, 18.

²⁴ App 21,39. Vgl. GNILKA, J., *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Herder, Freiburg 1996. 23. (Paulus gestand auch mehrmals stolz: Ich bin Jude, stamme aus Tarsus und bin der Bürger der berühmten Stadt von Kilikya.) Gnilka bemerkt: „In Tarsus wurde Paulus von zwei Kulturen bestimmend beeinflusst, von der jüdischen in seinem Elternhaus, von der griechischen die die Stadt dominiert, und er unmöglich (...) konnte. Er war und blieb ein Wanderer zwischen zwei Welten.“ (ebd.).

²⁵ Mehrere Reden von Paulus – wie zum Beispiel an die Presbyter von Ephesos, an Felix oder an Agrippina – verwendet die griechische Wortbenutzung. In Wirklichkeit trägt das auch die Spuren des Verfassers der *Apostelgeschichte*, weil wir aus dem Altertum keine solche Gewohnheit kennen, dass man nachträglich Reden von großer Wirkung zusammengestellt hat. Es ist vorstellbar, dass die Rede von Paulus gegenüber Kepha in Atiochia etwas von den rednerischen Begabungen von Paulus enthalten kann. Obwohl in seinem Stil philosophische Begriffe zu betrachten sind, drückt er jedoch sein Denken eher nach der „hebräischen Form“ als nach der griechischen aus. Dabei hält sich Paulus für einen „einfach abfassenden“ Menschen: „Auch ich kam nicht zu euch, Brüder und Schwestern, um glänzende Reden oder gelehrte Weisheit vorzutragen (...). Meine Botschaft und Verkündigung war nicht Überredung durch gewandte und kluge Worte“ (1Kor 2,1-5) Vgl. BASLEZ, M.-F., *Saint Paul*, Librairie Arthème Fayard-Luriei, Paris 2012. 46–47.

²⁶ 2 Thess 3,17: „Den Gruß schreibe ich, Paulus, eigenhändig. Das ist mein Zeichen in jedem Brief; so schreibe ich.“ Kol 4,18: „Den Gruß schreibe ich, Paulus, eigenhändig.“ 1Kor 16,21: „Den Gruß schreibe ich, Paulus, eigenhändig.“

²⁷ Die vom Apostel Paulus gekannten Verfasser: Epimenides, Aratos, Kleantes und Pindaros.

²⁸ Über die Missionsreisen der Apostel siehe: DOWLEY, T., *Illustrierte Atlas zur Geschichte des Christentums*, Neukirchner Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2019 (*Die Missionsreisen der Zwölf*, S. 18-19).

wir sehen, dass die Missionare die Städte aufsuchen und die Entfernung zwischen ihnen sowie der Weg ruft sowohl vom Redakteur als auch vom Leser weniger Aufmerksamkeit hervor. Lukas fasste zum Beispiel bei der Mission in Zypern die lange Reise nur mit einem einzigen Vers zusammen: „Sie durchzogen die ganze Insel bis Paphos“, – und wir erfahren nichts über die Reise zwischen Salamis und Paphos.²⁹

Als Paulus von den Christen von Ephesos Abschied nimmt, um nach Mazedonien zu gehen, lesen wir in der Zusammenfassung von Lukas, dass Paulus „durch die dortigen Gegenden durchzog und oft und eindringlich zu den Jüngern sprach. Dann begab er sich nach Griechenland“. Diese Reise ist natürlich ziemlich lang, aber Lukas hält es nicht für wichtig, die Ereignisse außerhalb der Stadt zu detaillieren, sondern er weist nur auf das Wesentliche hin.³⁰

Wir wissen auch nicht Bescheid, dass eine christliche Gemeinschaft an einem Ort außerhalb der Stadt entstanden wäre, und nicht einmal die apostolische Verkündigung ist mit den Gebieten auf dem Lande verbunden. Die Missionsreiseziele von Paulus waren ebenfalls die Großstädte. Der Apostel schrieb nur für die städtischen Gemeinschaften Briefe. Sogar die Briefe an konkrete Personen zielten auf die Städte, weil sich das Evangelium da leichter verbreiten konnte. Wir können uns nicht vorstellen, dass die Verkündiger des Evangeliums die Stationen ihrer oft alltäglichen Reisen sowohl auf dem Festland als auch auf dem Meer benutzten hätten, um die gute Nachricht des Evangeliums weiterzugeben. Obwohl das möglich ist, wurden davon jedoch keine regelmäßigen Gewohnheiten aufgezeichnet.

Bei Paulus und seinen Mitarbeitern treffen wir die Namen der Städte des Nahen Ostens und Kleinasiens, wie zum Beispiel Jerusalem, Antiochia von Syrien, Tarsus, Ephesos, Antiochia von Pisidien, Derbe, Ikonum, Listra, Kolosse, Troas. Es kommen aber auch griechische Städte vor, wie zum Beispiel Thessalonich, Philippi, Athen und Korinth. Rom und der Westen erscheint als ein verbindliches fernes Ziel, während Alexandrien, wohin Paulus und seine Gefährten nicht gelangen konnten, steht nur ein einziges Mal und im Zusammenhang mit der Abstammung von Paulus.³¹ Wenn wir diese Städte auf eine Landkarte legen, können wir sehen, wie große Gebiete noch neben den Städten auf das Missionieren warteten.

²⁹ Apg 13,6.

³⁰ Vg. Apg 20,1-2.

³¹ Apg 18,24. (*Apollós onomati Alexandreus tó genei*).

V. DIE SPEZIELLE LAGE DER HELLENISCHEN STÄDTE

Eine Gemeinschaft von missionarischem Charakter, sogar eine zunehmende Bewegung, die in der zeitgenössischen Welt als Neuigkeit auftrat, hatte die Möglichkeit für das Zunehmen ausschließlich in den Städten. Die Bevölkerung strömte auch in die Städte, und die Gebietsleiter lenkten die besetzten Gebiete auch aus den Städten.³²

Der aus dem 2. Jahrhundert stammende Brief an Diognet beschreibt diese Erfahrung: „Denn die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgendwo eigene Städte, bedienen sich keiner abweichenden Sprache und führen auch kein absonderliches Leben. Sie bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermassen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag. Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde.“³³

Die Orte und Städte, in denen „Kirchen“ zustande kamen, waren Zentren der römischen Administration, der griechischen Zivilisation, der jüdischen religiösen Wirkung sowie bedeutender Handelsinteressen. Die Bewegung und das Reisen im Römischen Reich ermöglichte die schnelle und städtisch geprägte Verbreitung des frühen Christentums.³⁴ Die Verbreitung der griechischen Kultur und Sprache sowie die römischen Straßen und die mit der gesellschaftlichen Einrichtung verbundene Sicherheit machte die Reise verhältnismäßig leicht. Zur gleichen Zeit war das Reisen nach der Aufzeichnung von Horaz (65 v. Chr. – 8. n. Chr.) nicht populär.³⁵ Das beschränkte sich im Allgemeinen auf das Gebiet des Handels, und man fasste die Tatsache der Ortsbewegung gleichgültig auf. Wahrscheinlich reiste niemand mehr als ein phrygischer Händler im Laufe des 1. Jahrhunderts, der nach seiner Grabaufschrift zwanzigmal nach Rom fuhr.³⁶

³² Die vom Christentum betroffenen Städte um 100 n. Chr. siehe: DOWLEY, T., *Illustrierte Atlas zur Geschichte des Christentums*, Neukirchen-Vluyn 2019. 22-23 (*Das Christentum um 100 n. Chr.*). Über die bedeutendere Städte im Altertum siehe: GOLVIN, J.-C., *L'antiquité retrouvée*, Paris 2015.

³³ *Levél Diognétoszhoz*, in *Apostoli atyák*, 400-401.

³⁴ Vgl. MALHERBE, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia 1983. 62. Die Bevölkerung innerhalb des Reiches verfügte über eine freie Bewegungsmöglichkeit. Vgl. GRÜLL, T., *A Római Birodalom gazdasága* [Die Wirtschaft des Römischen Reiches], Budapest 2017. 125.

³⁵ HORATIUS, *Szatirák* [Satiren] I, V.

³⁶ LAFAYE, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, IV. Paris 1927. 290–291, no. 871.

Die kirchlichen Gemeinschaften im Neuen Testament wurden in den bedeutenden Städten die großen Hauptstraßen entlang gegründet. Das Christentum konnte in den Dörfern erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts erscheinen. Früher wurde es jedoch als eine völlig städtische Erscheinung betrachtet.³⁷

Das hellenische und römische Straßennetz erleichterte die Bewegung der Kirche des Altertums bei der Verbreitung des Glaubens. Nicht nur Peter und Paulus, sondern auch andere nahmen an der schwungvollen Verbreitung des Glaubens teil. Auch dieser Gesichtspunkt muss berücksichtigt werden, wenn wir die Verbreitung der frühchristlichen Gemeinschaften betrachten. Auch die Mobilität der römischen Gesellschaft förderte den Anspruch auf Unterkunft und Unterhaltung der Reisenden, und gegebenenfalls konnten auch die Wanderprediger des Evangeliums Gelegenheitsunterkünfte in Anspruch nehmen. Das Römische Reich bedeutete eine kosmopolitische Gesellschaft, in der es die Waffen waren, die das Erbe der hellenisch-römischen Kultur sicherten und zu einer Einheit zusammenfassten.

VI. DIE GRIECHISCHE SPRACHE ALS MITTEL DES EVANGELIUMS

Im ganzen Reich, sowohl im Osten als auch Westen, seit der Zeit des das Persische Reich eroberten makedonischen Königs, Alexander des Großen (336–323 v. Chr.) war die Umgangssprache im Raum des Mittelmeeres das Griechische. Bestimmt sprach und schrieb man nicht überall grammatisch richtig und die allgemein angenommene *Koine* vermischte sich mit anderen östlichen Sprachen, auch mit dem Lateinischen, aber letzten Endes vermochte jeder sich in den Alltags mit einer Art griechischen „Umgangssprache“ zurechtzufinden, die ihn gleich an die Griechen und nicht an die Barbaren knüpfte.³⁸

Die hellenische Kultur selbst war in den Städten des Reiches zu finden, und jede Stadt bemühte sich, auch architektonisch von den anderen Städten hervorzuragen, darum errichteten sie Kirchen, Wasserleitungen, Thermalbäder, Theater und Sportanlagen. Die Verbreitung des Christentums begegnete unvermeidlich der Variante des Römischen Reiches der lebendigen hellenischen Kultur, die sowohl ihr Denken als auch ihr Verhalten bestimmte. Die griechische Sprache wurde nicht nur in Ägypten, Palästina und Syrien, sondern auch in Rom benutzt. Der Apostel Paulus hatte deshalb keine besonderen Schwie-

³⁷ Das Christentum ist aus einer Stadt, aus Jerusalem ausgegangen, und auch seine ersten Zielorte waren die Städte: „Christianity was an urban phenomenon with old problems, tensions and possibilities, which that implied, for in the cities there was a greater openness and willingness to give a hearing to preachers of new religions.“ Vgl. MALHERBE, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, 63.

³⁸ LOHSE, E., *Umwelt des neuen Testaments*, Göttingen 1978. 153–154.

rigkeiten auf seinem Weg nach Rom – in Malta, Sizilien oder im südlichen Teil von Italien, wo schon seit Jahrhunderten griechische Lager stattfanden –, um sich mit den dort Wohnenden zu verständigen. Auch die aus dem Osten gebrachten Sklaven konnten leichter Mitglieder der römischen christlichen Gemeinschaft werden, wo die lateinische und griechische Sprache auf gleiche Weise anwesend waren. Dazu noch lasen und schrieben die gebildeteren Kreise mit Vorliebe griechisch, und wahrscheinlich für sie hat Josephus Flavius auf griechischer Sprache seine Werke mit den Titeln *Die Geschichte der Juden* und *Die Geschichte des jüdischen Krieges* geschrieben. Die zahlreichen Privatbriefe, die sich aus den hellenischen Zeiten erhielten, beweisen das Sein der allgemein gesprochenen *Koinésprache* sowohl im Osten als auch im Westen. Auf diese Weise konnte auch das Lesen des *Briefes an die Römer* vom Apostel Paulus keine Schwierigkeiten bereiten, weil infolge der hellenischen Wirkung sowohl die damaligen „Migranten“ als auch die die ersten Christen von den Bewohnern von Roma die Lehre des Apostels leicht verstanden. Wir wissen es genau, dass Paulus seinen Brief Phoebe, dem Leiter der Kirche (*diakonosz*) von Kenchreai anvertraute, der gerade nach Rom fuhr, und so konnte er noch vor der Reise von Paulus die Nachricht des Apostels in die Gemeinschaft zukommen lassen, von der der *Brief an die Römer* sogar vierundzwanzig Namen aufzählt, unter denen eine semistische, sieben lateinische und sechzehn Namen von griechischer Abstammung stehen.³⁹

³⁹ LOHSE, E., *Umwelt des neuen Testaments*, 144–145.

Géza KUMINETZ

**DIE VERBINDUNG DER REIFE DER PERSON
UND DES MORALISCHEN BEWUSTSEINS
MIT KATHOLISCHER SICHT**

EINFÜHRUNG; I. EINIGE ERKENNTNISTHEORETISCHE BEMERKUNGEN ÜBER DIE KATHOLISCHE WELTANSCHAUUNG UND PHILOSOPHIE; II. ANTHROPOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ÜBER DIE MENSCHLICHE NATUR; III. DAS MORALISCHE BEWUSTSEIN UND SEINE MÜHSAME INBESITZNAHME, *1. Das Erwachen zum moralischen Bewusstsein, 2. Das Erwecken und Entwickeln des moralischen Bewusstseins, 3. Der Schmerz und das Leiden als Förderer und Hindernisse, Hemmer unserer persönlichen Entwicklung sowie unseres moralischen Bewusstseins, 4. Der sein moralisches Bewusstsein in Besitz genommene, das heisst der Christmensch mit reifer Persönlichkeit*; ABSCHLUSS

EINFÜHRUNG

Die Grundfrage unserer Konferenz ist, ob es eine für immer geltende beziehungsweise eine universelle Moral gibt, bringt auch eine andere, nicht minder wichtige Frage mit sich. Das nämlich, ob wir, wenn es eine solche gibt, erkennen und in Besitz nehmen können, beziehungsweise ob wir sie verwirklichen wollen.

Wer die moralische Dimension des Menschen erforscht, wird von der folgenden Erscheinung empfangen. Während wir das Leben der einzelnen Gesellschaften betrachten, entdecken wir viele Gewohnheiten und ethische Auffassungen, die angesichts ihrer Tiefe und ihres Charakters sowohl unterschiedlich als auch ähnlich sind, wobei unter ihnen auch Gegenteile entdeckt werden können. In einer gegebenen homogenen Gesellschaft wird das moralische Bewusstsein sowohl von einer Einheit als auch von einer Vielfältigkeit beherrscht. Die Frage, die der forschende Geist bei dieser Erscheinung verfasst, ist es, ob diese verschiedenen Auffassungen und ethischen Systeme einander wirklich widersprechen, oder ob dieses Gegenüberstehen nur anscheinend besteht.

Unsere zweite Bemerkung ist es, dass das moralische Bewusstsein in den sogenannten westlichen Gesellschaften immer weniger, aber das spontane Verhalten beziehungsweise das bewusst gewählte Verhalten immer stärker wird. Das Gewohnte ist jedoch noch nicht notwendigerweise moralisch (die angenommene Gewohnheit bezeichnet entweder die persönliche Willkür oder die äusserliche Gewohnheit, während das bewusst Gewählte nicht sicher

schon einen moralischen Charakter hat, denn dieses letztere kann auch äusserst manipulativ sein (siehe die strebsame und amoralische Persönlichkeit). Zur gleichen Zeit betrachtet der Mensch sich selbst von heute als mündig, als derjenige, der sich die Umwandlung seines Schicksals in die Hände nehmen kann, das heisst der nicht angewiesen ist, ihn bevorzumunden (er fühlt nahezu jede äussere Leitung als Zwang und Bevormundung).

Unsere dritte Entdeckung ist es, dass „die streng genommen wissenschaftlichen Beobachtungen die Volljährigkeit der Welt nicht wirklich beweisen. Nach den neuesten Angaben ist mehr als zwei Drittel der Menschen der westlichen modernen und fortschrittlichen Zivilisation, die das Fliegen ins Weltall und das elektrische Gehirn ausgedacht haben, bezüglich der Gefühle unausgeglichen, moralisch kindisch und angesichts der Religion primitiv. Das Fehlen der Reife der Person scheint noch nie so ein schmerzhaftes, niederschlagendes und aktuelles Problem gewesen zu sein wie in unseren Tagen“.¹

Unsere vierte Ahnung ist, dass die wissenschaftlich-technologische Revolution und die kapitalistische Produktionsweise für die grossen Massen seit Jahrzehnten einen nie gesehenen Wohlstand und eine nie erfahrene Bequemlichkeit sichert, trotzdem wird unsere Zeit durch eine äusserst vielfältige Krise geprägt. Das zeigt, dass der Zeitgeist und die ihn verkörpernde und formende latente und sichtbare Macht wichtige, hauptsächlich ethische Faktoren des Menschenwerdens ausser Acht gelassen haben und lassen.

Unsere fünfte Wahrnehmung besteht darin, dass sich in den heutigen Gesellschaften die Selbstvergötterung und die damit verbundene verschwenderische Konsumbetrachtung erhöht, die die Geringschätzung und Verachtung der Kultur der Vergangenheit mit sich bringt: Der homo oeconomicus „hat sich nämlich dem psychologischen Subjekt unserer Zeit übergeben. (...) Der neue Selbstvergötterer wird nicht durch die Sünde sondern auch durch die Beklemmung versucht. Er strebt sich nicht danach, seine Überzeugung den anderen aufzudrängen, sondern im Leben einen Sinn zu finden. Er ist von der Herrschaft des Aberglaubens der Vergangenheit befreit, jetzt aber zweifelt er sich sogar an der Wahrhaftigkeit seiner eigenen Existenz. Auf der Oberfläche ist er gelassen und tolerant, ihn interessieren die, die rassische und ethnische Reinheit bewahrenden Dogmen, aber zum Austausch soll er auf die zusammenhaltende Sicherheit der Gruppe verzichten und er kann jeden als seinen Gegner im Gedränge für die, vom bevormundenden Staat verteilten Gunsten betrachten. Auf dem Gebiet der Sexualität bekennt er tolerante Ansichten, aber die Befreiung von der Herrschaft der alten Tabus bringt ihm den sexuellen Frieden nicht. Er wirft sich mit Leidenschaft ins Wettbewerb hinein, damit sein Bedürfnis an der Bejahung und am Beifall befriedigt, er ist jedoch gegen das Wett-

¹ Vgl. SZENTMÁRTONI, M., *Nach der persönlichen Reife* (TKK 4/2b), Rom 1978. 5.

bewerb misstrauisch, denn im Unbewusstsein verbindet er damit eine zügellose zerstörerische Sehnsucht. Er lobt die Zusammenarbeit und die Gruppenarbeit, obwohl er in der Tiefe seiner Seele äusserst antisoziale Gefühle herzt. Die Verehrung der Gesetze und Regeln schätzt er in der heimlichen Überzeugung hoch, dass sie auf ihn nicht beziehen. Er wird von der Sehnsucht der Erwerbung gedrängt, aber nur darum, weil ihr Appetit grenzenlos ist; er häuft keine Güten und Reserven. (...) er wünscht sich eine sofortige Befriedigung und lebt sein Leben ruhelos, in der Anziehung seiner immerwährenden unbefriedigten Sehnsüchte. Den Selbstvergötterer interessiert die Zukunft nicht, unter anderem auch darum nicht, weil er sich für die Vergangenheit so wenig interessiert. (...) In der Gesellschaft der Selbstvergötterung werden die nazistischen Zeichen vorherrschend. Die Unterschätzung der Kultur der Vergangenheit widerspiegelt nicht nur die Armseligkeit der herrschenden Ideologien, also dass diese Ideologien ihre Beziehung mit der Wirklichkeit verloren und darauf verzichtet haben, ihrer zu bemeistern, sondern sie zeigt auch die Armseligkeit des inneren Lebens des Selbstvergötterers".²

Unsere sechste Feststellung ist die Erscheinung, die der Untergang der Normen genannt werden kann, was einerseits eine nie gesehene Menge der Normen, andererseits die allgemeine Verachtung der Normen bedeutet (der Bürger sieht in ihnen nur die unbefugte Einschränkung der Freiheit), beziehungsweise das zwangsmässige und äusserliches Gehorchen ihnen. Scheinbar gibt es kein oder mindestens in der kritischen Masse kein, mit den früher vorhandenen Normen verbindendes 'Material', das Ehre, edle Gesinnung, Gewissen oder wer weiss noch wie genannt werden kann. Denken wir nur an den Krieg, der letzten Endes nichts anderes ist, als die Verneinung, Ausserachtlassen der ethischen und rechtlichen Normen.³ Falls aber die menschliche Würde und ihre Inbesitznahme die persönliche Reife, das Person-Werden von Carl Rogers bedeutet, kann das nicht ohne innige Achtung für die Normen verwirklicht werden.

Es scheint also, dass die menschliche Würde nicht nur im blossen Menschensein sondern in der Qualität des moralischen Bewusstseins zu suchen ist. Das moralische Bewusstsein funktioniert nämlich, wenn wir entwickelt haben, als der Repräsentant unseres Ichs mit seiner eigenen Einheit von Verstand, Willen und Gefühl, mit dessen Urteil wir uns selbst identifizieren und sie in den Dienst des für wahr gehaltenen Ziels stellen.

Nach der katholischen Weltauffassung wird die menschliche Würde und die persönliche Reife des Menschen gerade durch die Qualität seines moralischen

² Vgl. LASCH, CH., *Az önimádat társadalma* [deutscher Titel: Das Zeitalter des Narzissmus, originaler Titel: The Culture of Narcissism], Budapest 1984, 8-9.

³ Vgl. BOGNÁR, C., *A normák alkonya* [Der Untergang der Normen], in *Katolikus Szemle* 44 (1930) 883-898, besonders 887.

Bewusstseins bestimmt, weil die Moral „an die Person haftet; der metaphysische Ort der Moral ist die Person“.⁴ Den wahren Wert des Menschen gibt seine moralische Authentizität und nicht nur seine sehbare Leistung. Das ist die Vervollkommnung der menschlichen Würde, das heisst das Zustandebringen und die Ausbildung des moralischen Zustands.⁵

Die menschliche Würde ist ferner zur gleichen Zeit sowohl eine Begebenheit als auch eine erkämpfende Aufgabe. Der Mensch nimmt durch eine lange Zeit dauernde Erziehung, Selbsterziehung sowie eine schöpfende Arbeit auch seine eigene Würde in Besitz. Mit Hilfe unseres Verstandes entdecken wir neben den verschiedenartigen Gesetzen der Natur auch das spezifische Gesetz unserer eigenen Natur, das moralische Gesetz, dessen charakteristische Eigenschaft besteht darin, dass es uns verpflichtet und unsere freie Entscheidung verlangt, damit wir seine Aufforderung geltend machen. Wir können auch so formulieren, dass der Mensch nicht nur genetisch programmiert und nicht nur ein nachahmendes Wesen ist, sondern er ist auch durch die Welt des Geistes programmiert; dieses vom Geist gebotene Programm soll er aber selbst mühsam aufforschen und persönlich entwerfen. Der Name dieses geistigen Programms heisst Weltanschauung, deren wesentliche Dimension das moralische Bewusstsein ist.

I. EINIGE ERKENNTNISTHEORETISCHE BEMERKUNGEN ÜBER DIE KATHOLISCHE WELTANSCHAUUNG UND PHILOSOPHIE

Bevor wir die ethische Erkenntnis studieren, ist es zweckmässig, kurz die katholische Auffassung über die Natur und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis darzustellen.

Unter den vielen philosophischen Auffassungen finden wir die auch durch das christliche Lebensgefühl und Lebensideal genährte Philosophie. Hier stellen wir jetzt nur die Frage, „was dazu nötig ist, dass der wissenschaftliche katholische Gedanke ein philosophisches System nicht nur als verwandt betrachtet sondern auch als sein Mitarbeiter übernimmt? Was braucht man, damit ein System ein sicheres Mittel für die Begründung der gläubigen christlichen Überzeugung und für das systematische Ausbauen der geoffenbarten Wahrheit sein kann?“⁶

⁴ Vgl. JÁNOSI, J., *Az erkölcs metafizikai gyökerei* [Die metaphysischen Wurzeln der Moral], Budapest 1944. 19.

⁵ Vgl. HÁRSING, L., *Bevezetés az etikába* [Einführung in die Ethik], Miskolc 1999. 15.

⁶ Vgl. SCHÜTZ, A., *Pauler és a keresztény bölcsélet* [Pauler und die christliche Philosophie], in *Athenaeum* 19 (1933) 234.

Der Geist der Katholizität ist so, dass er jedes Lebensgefühl und jede Weltanschauung gründlich untersucht, in allem den Kern der Wahrheit findet, das heisst nach der Vollkommenheit und Synthese strebt. Natürlich können nicht alle Ideen mit der Katholizität in Einklang gebracht werden, es gibt auch mit ihr vollkommen entgegengesetzte Ideen. Nicht jede Philosophie ist also geeignet, dass sie die christliche Lebensanschauung auf eine entsprechende Weise ausdrückt und erklärt. Drei Wünschen (einem erkenntnistheoretischen, einem metaphysischen und einem subjektiven Wunsch) muss eine philosophische Auffassung entsprechen, damit sie christliche Philosophie genannt werden kann.⁷ Nach dem Wunsch der Erkenntnistheorie darf sie sich nicht in den Agnostizismus sinken (das ist die untere Grenze). Das bedeutet konkreter, dass die christliche Philosophie die Existenz des persönlichen Gottes, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das wahre, doch innerhalb von bestimmten Grenzen durchsetzende Freiheit des Willens und die daraus stammende moralische Verpflichtung als durch den Verstand erkennbare Wahrheiten betrachtet. Und das obere Grenze ist der Gnostizismus. Es gibt Geheimnisse, die nie zu philosophischen Wahrheiten werden können und es gibt Geheimnisse, die der menschliche Geist immer als Geheimnisse betrachten und annehmen muss. Der christliche Philosoph verteidigt also gegenüber den erwachenden skeptizistischen Tendenzen die wissenschaftliche Unabhängigkeit (Autonomie) des Verstandes, aber erlaubt nicht, dass sie zu Unabhängigkeit und Rationalismus wird. Er verteidigt die Sinnvollheit des Glaubens, ohne Fideist zu werden. Er betrachtet Gott metaphysisch als ein wahres Wesen, also nicht als Postulat, Idee und ein blosses Ideal. Zum Abschluss kommt die subjektive Voraussetzung: für den Philosophen ist das Kultivieren der Philosophie seine Herzenssache, für ihn ist die Philosophie auch eine Lebensführung, er schätzt die Erbschaft seiner Vorfahren hoch und weiss, dass seine Ahnen nicht mit ihm beginnen. Der christliche Philosoph ist überzeugt davon, dass sich „in der Geschichte ein logos spermatikos durchsetzt, dessen Lehren nicht strafflos ohne Rücksicht genommen werden können; und wer nicht unter enger Mitwirkung Mitarbeiter aller seiner Ahnen im Geiste einer philosophia perennis werden will, beraubt sich selbst von den fruchtbarsten Anregungen und Kontrollen“.⁸ Das bedeutet auch, dass der christliche Philosoph die Werke von allen anderen Denkern immer gründlich studiert (und oft die Last dessen trägt, dass seine Werke von den andern Denkenden nicht immer mit gleicher Gründlichkeit studiert werden – *acatholica semper leguntur, sed catholica non semper leguntur*).

Das Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Wissen ist im Laufe der Geschichte von den kompetenten und nicht kompetenten Vertretern dieses Be-

⁷ Vgl. SCHÜTZ, A., *Pauler és a keresztény bölcsélet*, 234-239.

⁸ Vgl. SCHÜTZ, A., *Pauler és a keresztény bölcsélet*, 236-237.

reiches auf verschiedene Weise bestimmt worden. Die katholische Weltanschauung betrachtet als extrem a) entweder die Auffassung, in der das Wissen den religiösen Glauben sozusagen aufsaugt (entweder so, dass es den Glauben auf die Rahmen des Verstandes aufzieht (die Auffassung von Kant), oder so, dass der Verstand sogar die grössten Geheimnisse des Glaubens völlig versteht (Gnosis)), b) oder die Auffassung, nach der der Glaube das Wissen vollkommen aufsaugt (Die Quelle jedes Wissens ist die Offenbarung. Das vertritt der Traditionalismus). Ausschliesslich den Weg der wahren Synthese kann das Christentum als sein eigenes bekenne, in dem das Natürliche und Übernatürliche einander nicht zerstören sondern den Bereich des anderen gegenseitig klarer machen.⁹

Die Philosophie und die Religion geben also auf das menschliche Lebensgefühl und –Schätzung sowie auf die letztendlichen immanenten und transzendenten Fragen des Lebens die letzte Antwort, und darum als solches beziehungsweise die diesbezügliche wissenschaftliche Reflexion auch eine Gewissensfunktion hat. Falls es keine endgültige Antwort gäbe, müssten wir auf den Glauben an die Sinnvollheit der Existenz verzichten, was uns letztendlich zuerst zum Idol der Selbstvergötterung brächte,¹⁰ und dann seinen Gipfel im Nihilismus und dessen Zerstörung erreichte.¹¹

II. ANTHROPOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ÜBER DIE MENSCHLICHE NATUR

Die Existenz, das Wesen beziehungsweise die Unveränderlichkeit und die Grenzen der menschlichen Natur beurteilen die einzelnen philosophischen Systeme auf unterschiedliche Weise. Das Wesentliche der Frage besteht vielleicht darin, ob es einen massgebenden anthropologischen Grund gibt, der das Menschenwerden richtig beurteilt. Heute bedeutet diesen massgebenden Grund vielleicht, dass der Mensch eine Person ist, und sein Wesen als Person zur gleichen Zeit ein Erkenntnis-, wesengebendes und Tätigkeitsprinzip sowie ein Beziehungspunkt ist. Darum möchten wir im weiteren die Person studieren, die sich entfalten das heisst zur Persönlichkeit werden muss.

Unsere erste Behauptung über die menschliche Person ist es, dass wir sie so betrachten als ein sinnvolles Wesen und als ein moralisches Wesen, das „als sinnvolles Wesen in der Ordnung der Dinge den Sinn sucht und seine Taten

⁹ Vgl. SCHÜTZ, A., *Keresztény bölcsélet* [Christliche Philosophie], in SCHÜTZ, A., *Őrség. Korkérdések és tájékozódások* [Wache. Zeitfragen und Orientierungen], Budapest 1936. 82.

¹⁰ Vgl. LASCH, CH. *Az önimádat társadalma* [Die Gesellschaft der Selbstvergötterung], Budapest 1984.

¹¹ Vgl. HORVÁTH, S., *Angyalok-démonok* [Engel-Dämonen], in der Zeitschrift *Vigilia* 13 (1948) 591-602, 713-724; 14 (1949) 82-96.

nach intellektuellen Erkenntnissen leitet; als moralisches Wesen ist es seiner unzerreissbaren Beziehungen bewusst, die es mit Gott und seinen Mitmenschen verbinden, es ist seiner sich daraus ergebenden Verantwortung bewusst und sein Verhalten dazu anpasst".¹²

Unsere zweite Behauptung besteht darin, dass die Persönlichkeit, das Werden zu jemandem¹³ mit dem moralischen Bewusstsein in enger Verbindung steht. Das moralische Bewusstsein ist nämlich totalisierend, aber es ist nicht vom totalitären Charakter; das gibt dem menschlichen Bewusstsein seine Einheit und die Ausgeglichenheit der Persönlichkeit.

Im folgenden machen wir kurz die Persönlichkeitsmodelle oder wenigstens die Charakterisierung über die menschliche Persönlichkeit von drei Gelehrten bekannt und wir schätzen diese Modelle auch, die einander gut ergänzen und in grossen Zügen die wichtigen Eigenschaften der menschlichen Persönlichkeit vom ethischen Standpunkt aus aufweisen.

Nach der Auffassung von Mihály Szentmártoni SJ zeigt sich die volle Menschlichkeit in der Ausgestaltung der reifen Persönlichkeit, die drei wichtige Komponente hat: die emotionelle Ausgeglichenheit sowie die moralische und religiöse Reife.¹⁴ Jedes Komponent hat viele und vielfältige Fallen, denen gegenüber der Kampf ergreift werden muss. Der Mensch mit reifer Persönlichkeit wird durch die Fähigkeit und Fertigkeit charakterisiert, dass „er in seiner frei gewählten oder angenommenen Lebensberufung seine in die Vergangenheit zurückgreifende aber in die Zukunft gerichtete Gegenwart in Einheit bauen kann. (...) Das Einbauen bedeutet, dass man alle seine bewussten und

¹² Vgl. MIHELICS, V., *Katolikus tanítás a tulajdonjogról* [Katholische Lehre über das Eigentumsrecht], Budapest 1947. 19.

¹³ Vgl. ROGERS, C. R., *Valakivé válni. A személyiség születése* [One becoming a person. deutsch: Psychotherapie aus der Sicht eines Psychotherapeuten], Budapest 2010.

¹⁴ „Der Mensch, der in seiner körperlichen Entwicklung schon die genetisch gegebenen, erblichen Möglichkeiten erreicht und entfaltet hat und schon imstande ist, Nachkommen zu zeugen, kann biologisch als reif betrachtet werden“. Vgl. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség* [Die reife Persönlichkeit], Budapest 2012. 35. Die emotionelle Reife „bedeutet, dass sich die Person die emotionell begründeten Werte, Denkungs-, Verhaltens- und Handlungsgewohnheiten aneignet hat, die den Grund seiner Motivationsbasis bedeutet. Ohnedies gibt es andauernd weder persönliche noch gesellschaftliche Effektivität. Der emotionell reife Mensch lebt mit der Aussenwelt im Einklang, vermag sich selbst zu verwirklichen, mithilfe seiner sich auf Gegenseitigkeit basierenden Beziehungen seine Ziele verwirklicht und sein errungenes Wissen ergebnisreich verwendet. Zwischen dem Erfolg seiner Wertordnung, seines Verhaltens und seiner Tätigkeit gibt es ein natürliches Entsprechen“. Vgl. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, 36. Die geistige Reife „bedeutet, dass sich die Person die Fähigkeit des abstrakten Denkens aneignet hat, was natürlich seine durch die biologische Reife determinierten Bedingungen hat, aber grundsätzlich formt es sich als Ergebnis von Erziehung und Unterricht. Wer jemand nicht vermag, das zur ergebnisvollen gesellschaftlichen Anpassung notwendigen minimale Wissen zu verschaffen, wenn jemand die Erscheinungen der Umwelt nicht als ein System auszulegen sowie die ihn betroffenen Wirkungen nicht aufzufassen vermag, dann kann er geistig unreif betrachtet werden“. Vgl. BERENTÉS, É., *Az érett személyiség*, 35.

unbewussten Dimensionen in einer Vision vereinigen und in ein einheitliches Weltbild einbauen kann. Reif können wir also die Person nennen, die imstande ist, die Perspektiven seiner Persönlichkeit: die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einzubauen, zu integrieren".¹⁵

Das Modell von Katalin Horváth-Szabó: Die Persönlichkeit hat drei Dimensionen: den Körper, die Psyche und den Geist. Der Körper verlangt keine besondere Erklärung, aber die zwei anderen Kategorien schon. „Die Psyche enthält die kognitiven, emotionellen/Motivations- und Beziehungsbereiche, während der Geist oder die geistige Dimension die Spiritualität, die transzendente Richtung beinhaltet. (...) Die geistige Dimension ist ebenfalls die sich abgesonderte, nur für den Menschen charakteristische Dimension des Verstands, sie ist Ichbewusstsein, Erlebnis, Staunen, Offenheit und das Transzendieren des Raums und der Zeit. (...) Der Geist drückt sich selbst im Bewusstsein, im vernünftigen Erleben, in den sinnvollen Urteilen und ichbestimmten Entscheidungen aus".¹⁶ Die aus Körper, Geist und Psyche bestehende Persönlichkeit hat ferner drei Stufen: 1. die dispositionellen Züge: dazu gehören die geerbten und die errungenen Züge, die in den spezifischen Eigenschaften der Persönlichkeit erscheinen, im Hintergrund mit dem Ich. Zum Grund dieser Eigenschaften (Züge) und des konkreten Verhaltens müssen wir die Lebenserfahrungen der betroffenen Person, die Deutungsweise ihrer Erfahrungen, ihre Ziele und Pläne kennen. 2. Die Stufe der persönlichen Pläne und Bestrebungen: die Charakterzüge besitzen wir, aber die Verwirklichung der Pläne äussert sich in der Handlung und im Kampf um die Verwirklichung der gesetzten Ziele. Was für Ziele jemand setzt, hängt wesentlich von seinem Lebensgefühl und seiner Weltanschauung (Religion) ab. 3. Die Stufe der Identität: durch sie gibt die Person ihrem Leben Bedeutung und Sinn, das heisst sie schafft eine konsequente Weltanschauung, die ihr persönliches Wertesystem sein wird, das gibt ihren Gedanken, Gefühlen und ihrer Handlung Inhalt und Richtung. Die ganze Persönlichkeit stellt sich in den Dienst dieser Wertordnung, sie erlebt sie treu.¹⁷ Heute wird diese persönliche und errungene Weltanschauung Spiritualität, das heisst globalen Lebensplan, Lebenssehen (als Sinngeben und – empfangen), die mit den verschiedenen Lebenssituationen Kampweise genannt werden.¹⁸ Sie kann auch eine grundsätzliche und vereinheitlichende Wahl des Lebenswertes und Lebenssinnes.¹⁹ Und die Spiritualität

¹⁵ Vgl. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé*, 5.

¹⁶ Vgl. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség* [Hat die Psychologie mit der Psyche etwas zu tun? Spiritualität und Persönlichkeit], in *Sapientiana* 3 (2010/1) 43-45.

¹⁷ Vgl. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Van-e köze a lélektannak a lélekhez?*, 49-52.

¹⁸ Vgl. CENCINI, A., *La spiritualità nella formazione umana*, in *Camillianum* 32 (2011) 183-184.

¹⁹ Vgl. DE FIORES, S., *Spiritualità contemporanea*, in DE FIORES, S. – GOFFI, T (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1999. 1525.

gipfelt sich in der reifen Religiosität,²⁰ weil „die Religiosität den bekehrten Menschen und sein Leben integriert, zusammenordnet, ins Ziel setzt und treue macht“.²¹

Die Auffassung von Hildebrand Várkonyi OSB: Das grösste Glück des menschlichen Lebens ist die persönliche Existenz, das heisst die schöne und harmonische Persönlichkeit. Deren Mangel ist der leidende und den anderen Schmerz verursachende Mensch. Ihres Erachtens ist die menschliche Persönlichkeit *unitas multiplex*, das heisst die unterschiedlichen Dimensionen und Elemente des Wesens des Menschen „werden durch eine innere geistige Beziehung in Einheit verbunden und diese Einheit, das Ganze kommt den Teilen zuvor“.²² Diese Harmonie oder Ausgeglichenheit ist jedoch eine dynamische Einheit von Gegensätzen, die der Charakter einheitlich und abgeschlossen (aber nicht geschlossen!) macht, sowohl im Durchschnitt als auch im Querschnitt der Zeit. Der Charakter gibt also die entsprechende Selbstbeherrschung, die einheitliche Lebensführung, den Stil der Persönlichkeit, weil die ganze Persönlichkeit durch ihn ein einheitliches Ganze wird und unter die Herrschaft eines endgültigen, höchsten Wertes kommt.²³ Zur gleichen Zeit „sind aber der Einklang und das Gleichgewicht, die den letzten Zielpunkt und die letzte Beruhigung der Schwankungen der Seele bilden, nur ein idealer Zustand, und in der Wirklichkeit können sie nie erreicht werden. Was für uns wirklich erreichbar ist, ist die relative Harmonie und die verhältnismässige Ausgeglichenheit, von der das stoisch steife und zu jeder Entwicklung unfähige Ungestörtsein (*ataraxia*) und die von den fortwährenden Ungemachen verstörte unruhige und im Grunde genommen unausgeglichene Spiritualität oder die einen radikalen Bruch in sich bergende tragische Persönlichkeit gleicherweise fern stehen. Der Einklang mit uns selbst und mit der Umwelt ist solch ein wichtiges und wesentliches Element des Aufbaus der Persönlichkeit, dass ohne ihn andere wertvolle Ziele nicht verwirklicht werden können. (...) Ins Gleichgewicht der Spannung der Gegensätze können wir also den Begriff der

²⁰ Es ist zu bemerken, dass unter Religiosität nicht nur die Angehörigkeit zu einer konkreten religiösen Gemeinschaft verstanden wird, sondern dass der Mensch als Weltanschauungswesen seine Wertordnung, das heisst seine Religion unvermeidlich ausgestaltet. Das religiöse Verhalten bedeutet grundsätzlich den unbedingten Dienst des von uns als das grösste betrachteten Wertes (der Gottheit), im Gegensatz zu der magischen, abergläubischen Auffassung, die die Götter manipulieren will.

²¹ Vgl. HORVÁTH-SZABÓ, K., *Van-e köze a lélektannak a lélekhez?*, 52. und SZENTMÁRTONI, M., *Vallásosság és lelki egészség* [Religiosität und geistige Gesundheit], in *Vigília* 50 (1985) 810-817.

²² Vgl. VÁRKONYI, H., *A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről* [Die Lehre der modernen Psychologie über die Voraussetzungen des Glücks], in *Katolikus Szemle* 50 (1936) 737.

²³ Es ist zu bemerken, dass die Herrschaft keine Unterjochung und keine Unterdrückung, sondern ein organisches Integrieren bedeutet, was eine Einheit und Ausgeglichenheit ergibt.

Persönlichkeit auch auf solche Weise auflösen: Einheit – in der augenblicklichen und zeitlichen Unzahl, Einklang – zwischen den auseinanderziehen Elementen, Gleichgewicht – in der Dynamik der Veränderungen“.²⁴

Um dieses Gleichgewicht, diesen Einklang und diese Einheit, das heißt den Charakter zu schaffen, hat die Vernunft und die Freiheit eine äusserst wichtige Rolle. Und zwar darum, weil „die Vernunft im Ganzen und in der Struktur der Persönlichkeit eine zentrale Lage hat. Weder unsere intellektuelle noch unsere Willenswelt kann hochwertig werden, wenn die Vernunft unentwickelt oder minderwertig bleibt. (...) Die Vernunft, die in die Tiefe geht, greift vollkommen das Wesentliche und ursächliche Beziehungen der Dinge. Sie schwebt sowohl über der Geisteswelt als auch über der materiellen Welt, und ist hauptsächlich in den Dienst der Wahrheit eingestellt: diese Vernunft ist Leiter und Befehler auch der emotionalen und Willensgeistessphären, und kann auch sie tief und edel, fest und demütig, folgerecht und gütig machen. Eine wirklich tiefe Gefühlsmässigkeit kann zum Beispiel in einer ganz und gar oberflächlichen Persönlichkeit nicht existieren – und auch eine wahre Moralität ist ohne den Wahrheitssinn, die Bestrebung nach der Wahrheit und die Wahrheitsleidenschaft nicht möglich. Im Allgemeinen setzt sich in jeder Leidenschaft – auch in den schlimmen – die grossangelegte Herrschaft des Verstands durch. (...) Diese regierende und zentral motivierende Rolle des Verstands würde ohne das psychologische Element der persönlichen Freiheit, mit der er untrennbar verbunden ist, nichts wert. Nur das freie Einsehen und die Erkennung der Wahrheit ist eine wahres Verstehen und Wissen, der Wahrheit kann man nur durch den freien Dienst nahekommen. (...) Viele Verhaltenweisen können die äusseren Mächte zu uns zwingen, aber wahre Überzeugungen können zu keinem Verstand gezwungen werden. (...) Die sich selbst bestimmende und regierende Persönlichkeit ist frei, denn er hat die Herrschaft über sich; die Selbstbeherrschung ist als eines der wertvollsten und den moralischen Charakter bestimmenden Elemente der personalen Existenz. Ein unerlässliches Akzidens unserer menschlichen Würde ist auch die innere und äussere Freiheit“.²⁵ Wenn wir aber die inhaltlichen Momente der Persönlichkeit untersuchen, dann verstehen wir darunter „die Werte, Ideale und Ideen, auf die sich die Tätigkeit und Lebensführung der Persönlichkeit richtet. Diese Werte (Wahrheit, Schönheit, Güte, Heiligkeit, wirtschaftliche usw. Werte) deckt eben die gemeinsame Arbeit des Verstandes und des Gefühls für die Persönlichkeit auf und und macht sie vor ihr anziehend, verbindlich, mit einem Wort: wertvoll. (...) Zur Vollständigkeit der wahren Persönlichkeit gehört, dass sie sich vor der Welt der Werte mit Ehrfurcht beugen kann. Die Ehre die Pietät: die Jungfräulichkeit des Geistes sind eine solche Attitüde des Geistes, in der wir

²⁴ Vgl. VÁRKONYI, H., *A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről*, 739.

²⁵ Vgl. VÁRKONYI, H., *A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről*, 740.

die Geheimnisse des Wesentlichen der Dinge und die Werttiefe ihrer Existenz bemerken, sie sind also mit der Demut, mit der alles objektiv betrachtende und eben darum weder aufgeblasenen noch sich selbst geringschätzenden Lebensauffassung wirklich verwandt. (...) Die Ehre der Werte kann natürlich nicht unkritisch und blind sein, aber der Kritik der Vernunft - die Verwendung des Zollstocks der Wahrheit - muss danach die vollkommene Selbstübergabe der Persönlichkeit in der Ehre folgen. Und je dichter der Wertinhalt einer Persönlichkeit ist, je mehr Werte sie verehrt und in sich selbst und in der sie umgebenden Welt verwirklicht, desto mehr trauen wir ihr. (...) Der Wertinhalt bewegt den Betrachter zu Vertrauen, Ehre, sogar Liebe nach einer solchen Persönlichkeit; beides sind für die Persönlichkeit charakteristisch, die zu Verantwortung fähig sind. In der Vernunft und im Gefühl können wir noch eine andere Wirkungskraft unterscheiden: das ist das Gewissen, das einerseits ein (feiner) Sinn für die Bestehung und die Voraussetzungen der Verwirklichung der moralischen Werte ist; andererseits ist es das Ausdrücken eines bestimmten moralischen Bedürfnisses, zum Schluss ist es das unmittelbare praktische Urteil der Vernunft, was es in der Welt der moralischen Werte erlaubt oder verboten ist. Das Gewissen ist eigentlich nichts anderes, als der Grund, die Möglichkeit des moralischen Gefühls, auf denen die ganze Welt der Handlungen ruht. Wenn wir jetzt auf die Frage antworten wollen, auf welche Weise die Persönlichkeit die Welt der Werte und in ihr besonders für sie bedeutende sich anzunehmende Werte entdeckt, um diese Frage zu beantworten, können wir zwei Axiomen aufstellen; die eine ist: Wissen nach unserem besten Gewissen, - die andere: Gewissen nach dem besten Wissen“.²⁶ Die konsequente Durchsetzung dieser Axiome bewahrt die Persönlichkeit vor der Voreingenommenheit, dem Fanatismus, dem Vorurteil, der Oberflächlichkeit, der Bequemlichkeit und der Gleichgültigkeit, das heisst sie macht einen im wahrsten Sinne des Wortes demütig. Eine reife Persönlichkeit kann nur die Person werden, deren „Wissen nach der möglichst grössten Vollkommenheit der Wahrheiten und Werte strebt und darin sich nach ihrem besten Gewissen richtet; und das Gewissen befolgt er in ihren Handlungen nach dem besten Wissen. Das ist nichts anderes, als die möglichst innerste Verschmelzung (Union) der Seele mit den Wahrheiten und Werten“.²⁷

²⁶ Vgl. VÁRKONYI, H., *A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről*, 740-741. Es ist zu bemerken, dass „ein Wert ist vom subjektivem Standpunkt aus, mit dem wir uns identifizieren, aber nicht oberflächlich und augenblicklich, sondern an dem wir erkennen, dass wir uns mit ihm im Interesse unseres substanziellen Ichs für immer und unbedingt identifizieren müssen. Vgl. NOSZLOPI, L., *A bensőség etikai vizsgálata* [Die ethische Untersuchung der Innerlichkeit], in *Athenaeum* 15 (1929) 134.

²⁷ Vgl. VÁRKONYI, H., *A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről*, 742.

Die menschliche Persönlichkeit wird auch in dieser Auffassung nur durch Kämpfe reif, das heisst sie ist auch eine zu verwirklichende Aufgabe. Obwohl die Vollkommenheit des Menschen Gottes Vollkommenheit nicht erreichen kann, kann sie jedoch göttlich werden und sie muss auch göttlich werden. Und dieser Charakterzug macht den Menschen, der nach der Vervollkommnung sehnt, heldisch. Das Heldentum erscheint in einer Form, in der es auch sich selbst eine einzigartige Tugend ist, mit deren Hilfe man seine moralische Unabhängigkeit schützt, die Fähigkeit des Willens zum Guten, sogar unter den grössten ablenkenden Kräften bewahrt. Die erste Voraussetzung des Erwerbens der Tugend ist die Selbstbeherrschung, die auch eine Art Mittel ist, weil das Diszipliniertsein einen sowohl zum Guten als auch zum Bösen fähig macht. Sogar die Selbstbeherrschung selbst ist ein Ergebnis von vielen Selbstüberwindungen, und auf dessen Basis entwickelt sich die Tugend, das heisst die irreversible Befestigung in der Geneigtheit zum Guten. Auch die Selbstbeherrschung ist mit dem Heldentum verwandt, aber sie ist schon eine Tugend, weil die Geneigtheit zum Bösen durch das Heldentum aufgehört hat. Der Held kämpft „nicht mehr mit seinen eigenen schlechten Neigungen und eigentlich kämpft er auch nicht so sehr. Er musste den grossen Kampf und die endgültige Ordnung seiner Neigungen früher durchsetzen und nur dann konnte er Held werden“.²⁸ Die Prinzipien dieses Kampfes um den Besitz der Werte sind noch die folgenden: „Selbstbekämpfung und Selbstlosigkeit auf der einen Seite, eine entsprechende Ausrüstung und seelische Taktik auf der anderen Seite im Interesse der Verwirklichung der Wertwelt. Der Kampf nämlich, den jede Persönlichkeit bestehen muss (Lebensdrama), verlangt nach der Natur der Sache Opferbringung. Sogar das Erkennen und die Ehre der Werte bedeutet einen bestimmten Verzicht auf unsere egozentrische und selbstsüchtige Grundbestrebung, auf die Selbstdurchsetzung, oder sie verlangen mindestens, dass wir unsere Selbstdurchsetzung durch die objektive Werte und durch deren Verwirklichung suchen. (...) Selbstbekämpfung, Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit und Askese gehören auf diese Weise zur Selbstentfaltung der wirklichen Persönlichkeit. Aber hierzu gehören auch die asketischen Mittel, die die Technik der Wertverwirklichung genannt werden können: die aus dem Geist des Dienstes kommenden Anwendungen und Mittelanwendungen für die Durchsetzung und Verwirklichung der Wahrheit“.²⁹ Das heisst die Probe der moralischen Reife und des moralischen Taktes wird dadurch entschieden, wie sehr der Mensch sich in den verschiedenen Situationen zurechtfinden

²⁸ Vgl. NOSZLOPI, L., *A szeretet. Etikai tanulmány* [Die Liebe. Eine ethische Studie], Budapest 1932. 27.

²⁹ Vgl. VÁRKONYI, H., *A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről*, 743.

kann, wie sehr er den Befehl des Moments erkennen kann, und mit welcher Kraft und Entschiedenheit er mit der Härte der Lage zu bekämpfen vermag.³⁰

Aus den bekanntgegebenen Modellen stellt sich heraus, dass der Mensch ist also ein Lebewesen ist, das unter bestimmten Grenzen auch seine biologischen Gegebenheiten verändern kann; er ist ein Wesen, das imstande ist, auch seine Gefühle und Gefühlswelt wiederzuprogrammieren und umzuprogrammieren; er ist ein Wesen, das auch seine Geisteswelt umzugestalten, das heisst eine Weltanschauung zu wechseln vermag (Wiedergeburt, einmal, zweimal, mehrmals geborener Mensch). Um seine Menschheit und Würde in Besitz nehmen zu können, muss der Mensch sogar bereit sein, in seinem ganzen Leben diese Korrekturen zu machen. Dieser Kampf ist hauptsächlich bis dahin schmerzhaft, bis die innere und endgültige Firewall (der Charakter) fertig wird, die wahre, der Person entsprechende Spiritualität, die den Menschen fähig und bereit macht, was und wie er in seine innere Welt hineinlässt beziehungsweise was und wie er von dort herauslässt.

III. DAS MORALISCHE BEWUSSTSEIN UND SEINE MÜHSAME INBESITZNAHME

1. Das Erwachen zum moralischen Bewusstsein

Der Mensch ist ein Wesen, das notwendigerweise eine Weltanschauung und Religion gestaltet, weil er die Welt und in ihr sich selbst nicht nur verstehen kann sondern auch schätzt und schätzen muss, gefolgt vom Erwachen zu moralischem Bewusstsein.³¹ Dieses Erwachen kann aber gedrückt beziehungsweise korrumpiert und entsittlicht sowie in Minderjährigkeit gehalten werden. Es kann auch eine Entfremdung vom seinen eigenen Wesen genannt werden. Der Name dieses menschlichen Torsos ist der Spiessbürger, der Massenmensch beziehungsweise der diabolische Mensch; während in den vorigen die wirkliche Ehre der Normen immer schwächer wird, hört sie in den letzteren das heisst im diabolischen Mensch sogar auf, und in ihren Platz tritt die Selbstvergötterung, die Selbstsucht und die Willkür.³²

³⁰ Vgl. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai* [Die Grundlagen des moralischen Lebens] (BOLBERTZ, P. (red.), Keresztény Bölcséleti Írások [Christliche Philosophische Schriften] 4.), Budapest 2003. 86.

³¹ Es ist zu bemerken, dass sich in jeder Weltanschauung und Religion die letzten Kategorien, die die Welt und das Verhältnis des Menschen zu ihr, in Glauben, Hoffnungen und Lieben konzentrieren, die den denkenden, handelnden und fühlenden Menschen sozusagen zu seinem Ziel bewegen.

³² Diese Auffassung kann in einem extremen Fall spezifisch zu Selbstvergötterung führen, das heisst zu diabolischer Weltanschauung, die schonungslos selbstsüchtig ist und die Gottheit bewusst verneint sowie sie mit ihr in Konflikt gerät. Sie verleugnet „auch die von der göttlichen Weltordnung abhängenden und sie zum Teil verwickelnde Natur und sie bemüht sich, sich

Der grundlegende Fundplatz der moralischen Werte ist also unser eigenes Wertbewusstsein, das durch dessen gesellschaftliche Bewusstsein umgeben wird, die einander gegenseitig beeinflussen. Das moralische Bewusstsein der Gesellschaft bewahrt meistens das ethische Erbe der grossen moralischen Persönlichkeiten.³³

Es muss auch berücksichtigt werden, dass der Mensch in der moralischen Handlung „nicht der Durchsetzer der Aufforderung einer übernatürlicher Seinssphäre ist, sondern der Erfüller oder Vereitler der durch seine wesentliche Natur gegebenen Forderungen. Der moralische Wert tritt im Laufe der konkreten Lebensaufgaben als die substantielle Forderung der Wirklichkeit als der Befehl unseres Menschenseins vor uns. Ohne die Beziehungen des wirklichen Lebens sind die moralischen Lebensinhalte eigentlich unbestimmbar“.³⁴

Das moralische Bewusstsein erwacht im Menschen zwar spontan, aber nachher muss es geleitet beziehungsweise erweckt und kultiviert werden, weil es sowohl der Entwicklung als auch der Vergröberung ausgesetzt ist. Wir werden uns bewusst, dass wir Taten gemacht haben (also nicht alle unseren Handlungen sind so), deren Verfasser wir selbst sind. Die ethische Ordnung und mit ihr zusammen die Ordnung des Rechtes und des Anstandes setzt die menschliche Freiheit voraus, das heisst die Auserwählung der verantwortlichen, dem als wahr anerkannten Wert entsprechenden Handlung.³⁵ Die moralische Handlung setzt zur gleichen Zeit den Sinn, den Willen und das den Wert bejahenden Gefühl voraus.³⁶

über sie zu erheben, sie wendet sich und handelt bewusst gegen sie; diese diabolische Weltanschauung will die fremde menschliche Seele sich selbst unterwerfen, die gesellschaftliche Gemeinschaft ausnutzen oder sie zu Huldigung zwingen sowie die Kultur aus der Richtung der absoluten Werte in seine eigene Richtung verdrehen. Das Nicht-Erkennen der moralischen Werte bedeutet bei ihr ihre bewusste Verneinung; in ihrem masslosen Hochmut macht dieses seltene, aber nicht irrealere, auf extreme Weise magische moralische Verhalten sich selbst den Herr der übernatürlichen Wirklichkeit“. Vgl. BRANDENSTEIN, B., *Etika* [Ethik], Budapest 1938. 35-36.

³³ Vgl. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, 12-15.

³⁴ Vgl. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai*, 103.

³⁵ Vgl. GUZZETTI, G. B., *Morale generale* (Compendio morale I), Milano 1980. 7-8.

³⁶ Unter dem Wort Gesinnung verstehen wir die unsichtbaren seelischen Federn, die das ganze persönliche und gesellschaftliche Leben des Menschen bewegen und leiten. Nach Gyula Kornis „bedeutet das Wort Gesinnung im allgemeinen Sinne die Gesamtheit der affektiven Neigungen der Person, sozusagen den moralischen Habitus der Person. Aus Mangel an einem anderen Wort sind wir gezwungen, die Bedeutung des Wortes Gesinnung im actualen Sinn verbreitern: hier bedeutet die Gesinnung nicht nur affektiven Neigungen (habituelle Gefühle), sondern auch ihre wahre Äusserungen (actuale Gefühle)“. Vgl. KORNIS, Gy., *A lelki élet* [Das geistige Leben], III. Budapest 1919. 220. Bernhard Häring sieht in der Gesinnung das Denken des Herzens, sozusagen das spezifische Gemüt im Vordergrund und im Vorgang der Handlung, das für den Menschen bestimmt, was er moralisch für richtig und für falsch halten soll, und das ist nicht bloss ein Pflichtbewusstsein ist (wie das Kant gemeint hat). Die Pflicht enthält nämlich „nur das Verpflichten zum Handeln. Auch die Gesinnung beinhaltet die Idee der Pflicht; der Mensch ist verpflichtet, sich die richtige Gesinnung anzueignen und die falsche Gesinnung aufzuheben.

Wer nach den angenommenen, interiorisierten moralischen Vorschriften und Prinzipien handelt, wer durch so eine Gesinnung geleitet wird, ist ein guter, ehrlicher und anständiger Mensch; ein solcher Mensch ist seinen Prinzipien treu.³⁷

Die Geschichte der Ethik ist jedoch eine Unzahl von einander zu widersprechen scheinenden oder widersprechenden moralischen Regeln und ethischen Systemen, das heisst auch das moralische Bewusstsein wird durch die Vielfalt und Einheit beherrscht.³⁸ Es ist auch bekannt, dass jede Macht und Weltanschauung gestaltet ihr eigenes ethisches Kodex unvermeidlich aus, in dem sich ihr letztes Werturteil und das ihm entsprechende Gewissen ausdrückt.³⁹ Die grosse Frage besteht darin, wo die Grenze dieser Einheit und Vielfalt ist, sowohl in den einzelnen Gesellschaften als auch zwischen ihnen. Der Mensch kann sich in seiner eigenen Bestrebung zum Erkennen sogar hier irren, sehr viele und vielfältige Fakten beeinflussen sein ethisches Klarsehen. Trotzdem müssen wir denken, dass, wenn das menschliche Wesen eins und einzig ist, wenn die menschliche Natur eins und einzig ist, das heisst wenn die menschliche Person grundsätzlich aus denselben anthropologischen Konstanten besteht, dann hat die moralische Ordnung grundsätzlich eine einzige Ordnung, und es ist eine andere Frage, sie kennenzulernen, sie richtig auszudrücken und endlich ihre verbindliche Kraft zu anerkennen. Die einzelnen moralischen Gewohnheiten und ethischen Systeme also widersprechen einander einerseits, andererseits stimmen sie miteinander überein, beziehungsweise sie versuchen dieselben Werte durch unterschiedliche konkrete Regelungen auszudrücken, zu schützen sowie ihre Grenzen zu bestimmen. Auch hier konfrontieren sich einander widersprechende Weltanschauungen, die aufeinander reinigend aber auch störend wirken können. Diese Unterschiedlichkeit beziehungsweise Widerspruch stammt hauptsächlich aus der falschen ethischen Schätzung sowie aus dem unrichtigen moralischen Urteil der einzelnen Weltauffassungen und folglich der mächtlichen Einrichtungen, und nicht aus der Doppelheit (Diskrepanz) der moralischen Ordnung.

Das Wesen der Gesinnung, der Grund der Bewusstheit ist aber nicht das Pflichtbewusstsein, die Erfüllung der Pflichten, sondern das Erleben des Wertvollseins des moralischen Guten. Die Pflichttreue verbreitet sich auf die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung eines Befehls. Die wirkliche Gesinnung ist dessen absoluter Gegenteil: sie basiert auf der Bewusstheit bezüglich der moralischen Werte. Die Pflichttreue kommt aus dem Geist der Gesinnung, der gegenüber der Wertordnung offen ist. Die Erfüllung der Pflichten steht nicht in direktem und lebendigem Zusammenhang mit der Welt der Werte". Vgl. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi*, I. München-Freiburg 1967. 243-244.

³⁷ Vgl. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai*, 86.

³⁸ Vgl. HARTMANN, N., *Etika*, [61-88.

³⁹ Vgl. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana* [Die Psychologie der Weltanschauungen], Budapest 2012. 157.

Es ist also notwendig, sowohl die Religionen als auch die Mythen und letztlich auch die einzelnen philosophischen Auffassungen aus ethischem Standpunkt aus zu studieren, denn in jedem ist das Kern der Wahrheit mehr oder weniger anwesend. Wir müssen also die Werte der Vergangenheit das heisst die der Tradition hochschätzen.

2. Das Erwecken und Entwickeln des moralischen Bewusstseins

Das moralische Bewusstsein erwacht also im Menschen, aber es muss erweckt und dann ein ganzes Leben lang genährt werden. Dessen Rahmen ist die Erziehung (später die Selbsterziehung), deren Hauptziel der Ausbau des moralischen Bewusstseins ist: der Ausbau des moralischen Bewusstseins, das heisst die Fähigkeit des verantwortungsvollen Übens der Freiheit.⁴⁰ Diese den Menschen formende Tätigkeit kann auch das Erlernen des geordneten und glücklichen Lebens genannt werden. Die Pädagogie entlehnt also ihr Ziel von der Ethik. Darum kann die Ethik auch die Grundwissenschaft der Pädagogie genannt werden.⁴¹ Die Erziehung muss dann in einem einheitlichen Unterricht der Weltanschauung vollziehen, was die intellektuellen, affektiven und Willensdimensionen des menschlichen Bewusstseins in eine organische Einheit bringen und halten muss. Die Ausbildung des moralischen Bewusstseins ist jedoch nicht nur die Aufgabe der Religion, sondern sie muss auch unabhängig davon erzogen werden, weil die Qualität unseres Menschenseins davon abhängt, obwohl uns die Religion bei seinem Ausarbeiten behilflich sein kann. Die Frucht des zum moralischen Bewusstsein Erwachens ist die Einsicht, dass für die Durchsetzung des Wertes gekämpft werden soll. Des weiteren schildern wir kurz, was alles das menschliche Leben kampfreich aber zur gleichen Zeit die Persönlichkeit reifend macht.

3. Der Schmerz und das Leiden als Förderer und Hindernisse, Hemmer unserer persönlichen Entwicklung sowie unseres moralischen Bewusstseins

Die Quellen des Leidens müssen da gesucht werden, was für Dimensionen die menschliche Persönlichkeit hat. So kann der Körper krank werden, das wird

⁴⁰ Vgl. FINÁ CZY, E., *Eszmények és valóságok* [Ideale und Wirklichkeiten], in FINÁ CZY, E., *Világnézet és nevelés. Tanulmányok* [Weltanschauung und Erziehung. Studien. (Philosophische Bibliothek 8. red.: KORNIS, Gy.), Budapest 1925. 3.

⁴¹ Vgl. ERDEY, F., *Ethica seu philosophia moralis* (Synopsis Philosophiae Scholasticae VII.), Budapest 1936. 96.

vom Schmerz bezeichnet (das biologische Gleichgewicht hat sich aufgelöst), auch auf die Psyche warten Kämpfe, und das Ziel ist das Erkämpfen der affektiven Ausgeglichenheit. Auch in der Seele muss der Glaube, die Hoffnung und die Liebe geboren werden als Inbegriff unserer persönlichen Weltanschauung. Wer die persönliche Reife erreicht hat, in dem ist Einheit, Gleichgewicht und Einklang, darum wirkt er auf seine Umgebung nicht Leiden verursachend. Wenn wir unsere Angelegenheiten nicht nach unserem besten Wissen und nicht nach unserem Gewissen erledigen, haben wir das entsprechende Verantwortungsbewusstsein noch nicht erreicht oder wir benutzen unsere Freiheit nicht richtig (verantwortungsvoll). In solchen Fällen sind wir unaufmerksam und zerstreut (*inadvertentia*), wir erwerben die nötigen Kenntnisse nicht (*ignorantia*), wir können falsche Urteile (Vorurteile) ohne Kritik übernehmen; sogar die Angst kann uns beim Klarsehen und beim richtigen Handeln verhindern. In der Mangel der erforderlichen Selbstdisziplin ist das Klarsehen vergeblich, die Sehnsüchte, die unsauberen Begierden und Lüste können uns trotzdem mit sich reißen. Auch die Gewohnheiten üben auf unser Verhalten einen äusserst grossen Einfluss aus. Auch die Folter und die Gewalt sind Quellen von Leiden.⁴² Es muss erwähnt werden, dass sogar der liebevolle Mensch, das heisst der Mensch mit reifer Persönlichkeit darf gerechte Leiden verursachen, aber nur dann, wenn „das geliebte Wesen einer Veränderung bedarf, um ganz liebenswürdig zu werden“.⁴³ Das ist der Schmerz der Erziehung und des Erziehens zu einer reifen Persönlichkeit, worin sowohl der Erziehende als auch der Erzeugene kämpft.

Auch die mit der Entwicklung der Persönlichkeit verbundenen Krisen sind Quellen für das Leiden: hier ist der Hauptgrund des Kampfes hauptsächlich das Erkämpfen unserer unterschiedlichen Identitäten beziehungsweise die Ausgestaltung des für uns entsprechenden Lebensplans und die Treue dazu oder gerade das Risiko dessen mutiger Veränderung.⁴⁴ Es ist zu bemerken, dass zur gleichen Zeit viele Identitäten erkämpft werden müssen, so zum Beispiel unsere geschlechtliche, berufliche, nationale, sprachliche und religiöse Identität. Die Identität bedeutet, dass wir die bezügliche Idee und das bezügliche Ideal oder das angebotene Verhaltensmuster richtig in Besitz genommen haben. Über die Richtigkeit unserer eigenen Gefühle, Wünsche und Absichten bilden wir letzten Endes ein moralisches Urteil, der durch unser Gewissen übermittelt wird. Die Fähigkeit der Bildung von solchem richtigen morali-

⁴² Vgl. VARGA, A., *Az erkölcsi élet alapjai* [Die Grundlagen des moralischen Lebens] (TKKIV/6), Rom 1978. 26-30.

⁴³ Vgl. LEWIS, C. S., *A fájdalom* [Über den Schmerz], Budapest 2008. 67.

⁴⁴ Vgl. BENKÓ, A. – SZENTMÁRTONI, M., *Testvéreink szolgálatában. A pasztorálpszichológiáról mindenkinek* [Im Dienste unserer Schwestern und Brüder. Über die Pastoralpsychologie für alle], Budapest 2002. 109-112.

schen Urteil ist eine Voraussetzung für das menschliche Leben. Also es gibt keine persönliche Reife, keine affektive Ausgeglichenheit, keine Selbstidentität und kein authentisches religiöses Leben ohne eine richtige moralische Urteilskraft. Und über das moralische Urteil sollen wir wissen, dass dessen Ausgestaltung den ganzen Menschen verlangt, zusammen mit all seinen Fähigkeiten, so „mit seinem Charakter, mit seinen Einstellungen, unterbewussten Determinanten, Gefühlen sowie mit seinen Fähigkeiten für die rationalen Entscheidungen. Dieser ganze Mensch erscheint auf subjektiver Ebene im Erlebnis der Selbstidentität. (...) Das heisst, wenn das moralische Urteil den ganzen Menschen einsetzt, wenn jemand keine Selbstidentität hat, ist es logisch, dass er nicht fähig sein wird, die verantwortungsvollen, also auch die Folgen selbstbewusst übernehmenden moralischen Entscheidungen zu treffen. Oder diese Bemerkung umkehrend: jede moralische Urteilsituation entdeckt die mangelhafte Selbstidentität der Person“.⁴⁵ In der moralischen Entscheidungssituation erlebt diese Person ihre existenzielle Mangelhaftigkeit, also das, dass er nicht derjenige ist, der er sein müsste. Und dieses Bewusstsein erweckt negative Gefühle, das kann existentielles Schuldbewusstsein genannt werden, und um es die negative Gefühlszustand ist die Depression. Wie es gesehen werden kann, ist die Depression nur ein Symptom des Unheils, ein Hilferuf des entgleiteten Lebensweges. Das menschliche Leben hat drei wichtige existentielle Sackgasse: a) die Flucht vor der existentiellen Bedrängnis: das ist die Sackgasse der abgelehnten Lebensaufgabe: wenn der Mensch die existentielle Bedrängnis von sich selbst ablehnt, bleibt seine persönliche Entfaltung stecken, denn er lehnt von sich selbst das Leben als Aufgabe ab. b) die Flucht vor der Freiheit: das ist die Sackgasse des Determinismus: Der Mensch hat Angst, das mit der Freiheit verbundene Risiko zu übernehmen, darum entflieht er in jede Art von Determinismus, das heisst er konditioniert seine Entscheidungen, um die mit der Freiheit verbundene Verantwortung nicht übernehmen zu müssen. Damit verzichtet er jedoch auf die ausgezeichneteste Fähigkeit seines Menschenseins und letztlich: c) Flucht vor der Transzendenz: das ist die Sackgasse des ziellosen Lebens. Wenn dieser Mensch seine gesellschaftliche Unterstützung oder seinen biologischen Wohlstand verliert, bleibt seine Selbstidentität ohne Gründe und seine Persönlichkeit wird vom Chaos, vom letzten Zerfallen gedroht. Es kommt der Rauschgift, die nihilistische Lebensauffassung und der Selbstmord.⁴⁶ Diese verdorbenen Leben bedeuten ein grosses Leiden (und eine grosse Gefahr) nicht nur dem Betroffenen sondern auch der Umgebung, nunmehr auch der globalen Umgebung.

⁴⁵ Vgl. SZENTMÁRTONI, M., *Vakvágányok és távlatok a személyiség kialakításában* [Sackgassen und Perspektive bei der Ausgestaltung der Persönlichkeit], in *Katolikus Szemle* 33 (1981) 127-128.

⁴⁶ Vgl. SZENTMÁRTONI, M., *Vakvágányok és távlatok*, 130-134.

Die Sklaverei der Sehnsüchte ist gleichfalls eine persönlichkeitsdeformierende Kraft, darum bedeutet sie ein grosses Leiden. Wie jeder Abgott, stürzt er den unvorsichtigen, oder die Gefahr kühn suchenden Menschen in eine Sklaverei. Wir können das auch so modellieren, dass die Person die Hardware und die gewählte Religion oder Weltanschauung die Software ist, und in diesem Falle funktionieren beide oder mindestens die eine nicht richtig.

Auch das Erfahren unserer Schuldigkeit ist eine Quelle des Leidens, weil sie uns die Augen auf unsere Verantwortung öffnet; und diese Last können wir weder auf die inneren Notwendigkeiten der menschlichen Natur (auf indirekte Weise so auf den Schöpfer) noch auf die Kollektive der Gesellschaft oder auf unsere unschuldigen Mitmenschen wälzen. Es ist nämlich eine Illusion zu glauben, dass das Vergehen der Zeit die Schuld aufhebt.⁴⁷ Die Frucht dieses Leidens ist es: wir besinnen uns unserer Unfolgsamkeit und in uns erwacht und reift die Reue und die Entschuldigung beziehungsweise die Absicht der Verbesserung und der Wiedergutmachung.

4. Der sein moralisches Bewusstsein in Besitz genommene, das heisst der Christmensch mit reifer Persönlichkeit

Die Erfüllung der heldenhaften Nachfolge des Lebensideals von Christus ist der neue Mensch, der in seiner Handlung ein praktischer Idealist ist, der „für ideale aber erreichbare Ziele kämpft, der ein feiner und edler Mensch ist aber auch im Existenzkampf besteht. Dieser Typ wendet sich an die geistigen Werte, weil er ein bestimmtes ästhetisches, logisches und ethisches Gleichgewicht vertritt. Feinheit und Kraft vereinigen sich in ihm. Innerlich ist er klar und beweglich, nach aussen ruhig, gutmütig, sanft und streng. Er hat einen grossen Sinn für das Schöne. Er ist bewusst und logisch aber er fühlt instinktiv auch die Zusammenhänge. Er hat tiefe Gefühle und Gedanken. Er kann sich am meisten vertiefen, aber auch handeln und grosse Leistungen aufzeigen. Er ist standhaft: hört sein begonnenes Werk nicht auf, nur der Tod kann ihn dabei verhindern. Seine Geistesgegenwart bewahrt er sogar unter äusserst heftiger Erregung. Am Anfang macht er einen bestürzt und verlegen, später wird jedoch diese Wirkung auch in den mit ihm Verkehrenden durch eine tiefe Rührung und Veränderung befolgt. Er vereinigt in sich selbst die Wildheit des Löwen und die Sanftmut des Lammes, die Leidenschaftlichkeit und das Feuer des südlichen und impulsiven Menschen mit der Treue des Menschen vom Norden. Er ist heldisch, selbstaupfernd und er liebt sogar seine Feinde. Durch grosse Taten und Lehren äussert er die Schönheit seiner Seele, er beunruhigt

⁴⁷ Vgl. LEWIS, C. S., *A fájdalom*, 74 und 81.

einen, erweckt im Herzen des Menschen einen mit Wonne gemischten Schmerz, bannt und bewegt einen, ihm zu folgen. (...) Um die höchste Entwicklungsstufe der menschlichen Persönlichkeit zu erreichen, braucht man eine bestimmte Synthese der Gegenteile, was bedeutet, dass zu den Charakterzügen von einem psychologischen Typ kommen die Züge eines anderen Typs als Ergänzung, so zum Beispiel (...) eine starke Emotionalität zur starken Selbstbeherrschung. Auf dieselbe Weise vereinigt in sich selbst die höchste Entwicklung der Persönlichkeit den wichtigsten Lebensmut, die Bejahung des eigenen persönlichen Daseins und die möglichst grösste Freiheit seiner Entschlüsse mit der möglichst wirksamsten Anpassung zur Umgebung und zu den universalen Gegebenheiten. Dem ähnlich ist die Einheit der Bestimmtheit und Freiheit, die Selbstbestimmtheit, was nach Kant Autonomie genannt wird. (...) Er ist der synthetische Mensch, (...) die Einheit der Instinktmässigkeit und der Bewusstheit, (...) der Vitalität und Geistigkeit. In ihm vereinigen sich (...) Klassizismus und Romantik, Transzendentismus und Wirklichkeitssinn, Idealismus und Realismus, *vita contemplativa* und *vita activa*. (...) Nicht einmal die Faktoren des Humors fehlen in ihm".⁴⁸ Für seinen Glauben ist er bereit zu leiden, im äussersten Fall auch zu sterben. Den Wert, an den er glaubt, schätzt er sogar mehr als sein eigenes Leben. Er betrachtet das Leiden als eine Probe seiner menschlichen und christlichen persönlichen Reife.⁴⁹ Der christliche Mensch versteht, dass Gottes Sohn nicht darum gelitten hat, damit die Menschen nicht zu leiden brauchen, sondern darum, dass die Leiden des Menschen so werden können, wie die von Christus waren.⁵⁰ Christus hat also die Heiligung des Leidens gelehrt, beziehungsweise er hat davon bezeugt,⁵¹ dass sogar das Leiden in den Dienst der Liebe gestellt werden kann.

ABSCHLUSS

Wir haben die menschliche Person so kennengelernt, dass er zur Autonomie bereit aber nicht unabhängig ist, der zur gleichen Zeit Bürger von mehreren Welten ist, namentlich der Teilnehmer der Welten der Biologie, Psychologie und des Geistes. Er kann in seiner Persönlichkeit Einheit und Ausgeglichenheit ausschliesslich so schaffen, wenn die Gesetze des Geistes auch die biologischen und psychologischen Dimensionen seines Lebens immer mehr durchdringen. Darum muss der Mensch seine äussere und innere Welt und Tätigkeit verstehen und hochschätzen, das heisst er schafft notwendigerweise eine Welt-

⁴⁸ Vgl. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, 172-174.

⁴⁹ Vgl. DAVANZO, G., *Sofferente/malato*, 1498.

⁵⁰ Vgl. LEWIS, C. S., *A fűjadalom*, 6.

⁵¹ Vgl. LANGEN, TH., *A kozmosz szenvedése* [Das Leiden des Kosmos], in *Communio* (1995/1) 33.

anschauung und ein moralisches Urteil, das sein Verhältnis zu sich selbst, zum anderen, zum Kosmos und zu dessen Herrn ordnet, während er seinen Platz und seine Tätigkeit auf der Welt bestimmt. Diese Einheit und Ausgeglichenheit wird durch das Bewusstsein (die Weltanschauungsfüllung unseres Ichs) gezeigt, indem es den Willen bestimmt; dessen Richtung wird durch die moralische Auffassung gegeben, während ihm die Religion nur eine spezifische Festigkeit verleiht.

Die in der Welt und in der eigenen Natur auffindbaren Gesetze schafft nicht der Mensch, sondern er kann sie bloss erkennen; er muss sogar die Essenz seiner Menschheit, seine Natur als moralisches Wesen erkennen. Das moralische Bewusstsein des menschlichen Person, der kategorische Imperativ des moralischen Gesetzes kann dem Menschen die Reife, die Auserfüllung der Würde geben; und zwar darum, weil der Dienst dieses Gesetzes der menschlichen Person die Einheit und Ausgeglichenheit, das heisst die Lebensführung gibt, dass er alles und immer nach seinem besten Wissen und Gewissen tut, so dienend die absoluten Werte.⁵² Sogar die Erkennung und Anerkennung der Wahrheit selbst ist eine Sache von ethischer Natur: ausschliesslich die Wahrheit kann ich als die Norm meines Denkens und Handelns annehmen. Deshalb ist die Suche, das Finden und die Nachfolge der Wahrheit auch mit der Bildung eines richtigen Urteils verbunden. Nicht von der Willkür des Menschen hängt es also ab, „was er als einen moralischen Wert betrachten soll, sondern er erkennt ihn nach seiner unbedingten Obrigkeit. Gegenüber den moralischen Werten ist die Ehre und Demut das richtige Verhalten des Menschen. Der Anspruch, der die unbedingte Verwirklichung des moralischen Wertes verlangt, zeigt auf die absolute Wirklichkeit, die in ihrem absoluten Wesen auch ein absoluter Wert ist“.⁵³

Darum hat sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft in der Gestaltung zum Menschenwerden das heisst zum reifen Menschen grosse Aufgaben. Für die Person ist es eine Aufgabe, falls sie seiner Natur als moralisches Wesen bewusst geworden ist, sich selbst zu entwickeln (sie soll sich nicht auslösen, deformieren), deshalb sich zu korrigieren, beziehungsweise seitens der Gesellschaft die Korrektur, die begründete Kritik anzunehmen. Mensch sein ist also nicht nur eine Gegebenheit sondern auch eine riesengrosse, hauptsächlich moralische Aufgabe, was auch mit einem ständigen Kampf verbunden ist, weil der Mensch die äusseren und inneren Hindernisse bekämpfen soll, die ihn von der Wahrheit fern halten und weit stossen. So soll er seine Vorurteil, Angste, irrationelle Wünsche usw. bekämpfen. Die ethische Ordnung zeigt dem

⁵² In der Mangel von diesem ertrinkt der Mensch in den Sumpf seiner Sehnsüchte und Gedanken. Vgl. CATTANEO, A. (red.), *Nős papok? Harminc évető kérdés a cölibátusról* [Verheiratete Priester? 30 brisante Fragen zum Zölibat], Budapest 2014. 5-9.

⁵³ Vgl. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai*, 110.

Menschen, wozu er seinen Verstand sowie seinen freien Willen verwenden muss und wozu er sie nicht gebrauchen darf, beziehungsweise welche Gesinnung er in seinem Bewusstsein ausbauen soll. Der Hauptverantwortliche für die Einheit und für das Gleichgewicht im Menschen, unter den Menschen und zwischen dem Menschen und der Umgebung ist als die Ehre und der demütige Dienst der moralischen Ordnung.⁵⁴

Wenn die Hauptaufgabe des Menschen in dem Ausbau und in der Bekämpfung des moralischen Bewusstseins besteht, und nur danach können wir Frieden und Prosperität in der Gesellschaft hoffen, hat die die Gesellschaft repräsentierende Macht eine grundlegende Pflicht dafür zu sorgen, dass die Mitglieder der Gesellschaft die Entwicklung ihres moralischen Bewusstseins für eine erstrangige Pflicht halten. Die Abbildung dieser Einsicht ist in den Institutionen der Erziehung, dass das wichtigste Unterrichtsfach die Ethik sein müsste, weil unsere menschliche Würde ohne ein erforderliches moralischen Bewusstsein notwendigerweise ein Torso bleibt, was die Quelle von viel Unglück sein wird. Und was das gesellschaftliche Leben betrifft, gilt es nicht gleichviel, was für Verhaltensmodelle die Macht als Ideal setzt oder was eben sie toleriert. Ohne die moralische Reife ist der Mensch aber auch die Gesellschaft unfähig, das konkrete Verhalten, die konkrete Norm aus der Höhe des Ideals zu betrachten. Die Aufgabe der Gesellschaft beziehungsweise der sie repräsentierenden, formenden und zu ihrem Ziel bewegenden Macht ist es also: a) in negativem Sinne, dass sie ihre Bürger von den die Persönlichkeit destruierenden Kräften schützt; b) und in positivem Sinne soll sie die Befestigung des unversehrten und gesunden moralischen Bewusstseins fördern, und die Vertreter der Macht selbst sollen die Höhe der moralischen Idee erreichen, mit gutem Beispiel vorangehen.

Die reife Persönlichkeit ist also affektiv ausgeglichen, sowohl moralisch als auch religiös vollmündig. Dessen Zeichen sind die zielbewusste Lebensführung, das Integriertsein der Persönlichkeit, das verantwortungsvolle Entscheiden-können, die Kreativität und die Bereitschaft zum Dienen des gesellschaftlichen Lebens also die Opferbereitschaft,⁵⁵ beziehungsweise die entsprechende Achtung der Normen und ihrer Hierarchie. Solange wir den Mitgliedern der Gesellschaft die entsprechende Achtung der Normen und die Treue zu ihnen nicht beibringen, was die Anerkennung der im Gewissen verpflichtenden Kraft der Normen bedeutet, wird keinen wahren Frieden weder in den Herzen noch unter den Völkern sein.

⁵⁴ Vgl. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai*, 127.

⁵⁵ Vgl. BODA, L., *A keresztény nagykorúság erkölcssteológiája. Az erkölcsi élet alapkérdései* [Die Moralthologie der christlichen Vollmündigkeit. Die Grundfragen des moralischen Lebens], Budapest 1985. 161-167.

Die Frucht des Kampfes für die menschliche Würde ist der disziplinierte und zur Selbsterziehung bereite Mensch, der bereit und imstande ist, seine Gefühlsintelligenz bis ans Ende seines Lebens zu entwickeln, sein moralisches Bewusstsein zu vertiefen sowie seine Weltanschauung zu vervollkommen. Dieser Kampf ist der Preis für die Menschheit, was nicht nur das *sacrificium intellectus* sondern auch das *sacrificium voluntatis et sensuum* verlangt. Gefühlszustand, moralisches Bewusstsein und religiöse Selbstidentität: diese drei, einander gegenseitig voraussetzende und aufeinander gar nicht zurückführbare Begriffe sind also mit der persönlichen Reife des Menschen verbunden. Während der Gefühlszustand hauptsächlich für die richtige Liebe der Werte (für die richtige Bindung zu ihnen), das moralische Bewusstsein für die Kenntnis der Normen und für ihre Verbindlichkeit verantwortlich ist, bietet die Religion dem Willen einen letzten Rückhalt und Standhaftigkeit. Ihr Ausbau ist in bestimmten Sinne mit dem Lebensalter verbunden. Beim Kind muss man hauptsächlich den affektiven Grund des moralischen Verhaltens ansprechen und entwickeln. Beim Jugendlichen ist in erster Linie die intellektuelle Dimension des moralischen Bewusstseins zu verfeinern, und zuletzt bedeutet beim zum Erwachsenen gewordenen Menschen das Erreichen der religiösen Selbstidentität die Vollmündigkeit und Reife der Persönlichkeit. Alle drei Faktoren sind wesentlich, aber von ihnen ist am wichtigsten vielleicht trotzdem die Qualität des moralischen Bewusstseins. Der Mensch ist nämlich auch ein geschichtliches Wesen, das die vorigen Generationen erzogen haben und dem sie das für wertvollste Gehaltene übergeben haben; so haben sie das Bewusstsein sozusagen programmiert. Und die Beurteilung des Wertvollsten setzt ein richtiges moralisches Urteilsvermögen und –fähigkeit voraus. Der über ein unversehrtes moralisches Bewusstsein verfügende Mensch wird dann wissen, was zu Recht werden kann, was geziemend machen kann und was nicht; beziehungsweise welche Werte für die nächste Generation übergeben sowie beigebracht werden müssen und was nicht. Wir müssen also behaupten, dass wir in bestimmtem Sinne nicht einmal eine Gefühlsstabilität erwerben können, wenn unser moralisches Bewusstsein nicht richtig ist (mindestens die uns erziehende Generation), das sagt uns nämlich, was passieren soll oder darf und was nicht passieren darf. Das moralische Bewusstsein, das heisst der richtige Urteil schneidet auch die Gefühle sozusagen zu entsprechendem Mass und er bringt sie auch ins Gleichgewicht; diese Fähigkeit zu Selbstkorrektion muss jedoch auch beigebracht werden. Auch die Basis des religiösen Bewusstseins wird durch das moralische Bewusstsein gegeben, das moralische Bewusstsein fällt ja die Urteile, was geglaubt werden kann, was als religiöse Lehre oder Lebensauffassung angenommen werden kann.

Im psychologischem Sinne des Wortes ist der Mensch zur gleichen Zeit frei gegenüber dem Imperativ der moralischen Ordnung, das heisst er kann ihm widersprechen, er kann ihn verleugnen, verändern oder verzerren. Auf diese

Weise wird jedoch die menschliche Würde mehr oder weniger ein Torso sein, von dem auf der Ebene der Konventionalität steckengebliebenen Person angefangen durch die amoralische Person bis zum diabolischen Menschen (die nicht zu Persönlichkeit werden konnten beziehungsweise die das möglichst Schlechteste aus sich herausgeholt haben).⁵⁶ Das entsprechend in Besitz genommene moralische Bewusstsein bedeutet die verantwortungsvolle und richtige Benutzung der menschlichen Vernunft und Freiheit.

Wenn das menschliche Geschlecht eine Rasse bildet, ist es dann grundsätzlich der Beteiligte von einer und derselben vernünftigen Natur, das heißt in ihm ist die einzige Ordnung und Empfangen-Können der Wahrheit, Güte und Schönheit codiert.⁵⁷ Darum kann die Moral gegenständlich nur eine gültige und richtige Ordnung haben. Dessen Erkennung und Anerkennung sowie Nachfolge ist dem Gesetz der Entwicklung nicht mehr so streng unterworfen, weder im Leben der Person noch im Leben der Gesellschaft, weil es Epochen geben können, in denen die Menschen beruflich doch Riesen aber moralisch nur Zwerge bleiben. Eine wirkliche Entwicklung auf diesem Gebiet kann nur in der Erkennung (Entdeckung), Anerkennung und Nachfolge der richtigen moralischen Ordnung möglich sein.

Nach der christlichen Philosophie kann das Wesen der moralischen Ordnung kennengelernt werden, die verhältnismässig von wenigen Grundprinzipien nach dem Modell der menschlichen Rechte gebildet wird. Dadurch ist das Prinzip von Augustinus über die legitime Vielfältigkeit, die wesentliche Einheit und die Liebe in jedem gesichert. Wenn sich der Mensch nach seinem besten Wissen und Gewissen zu informieren versucht, findet er die zeitlose Prinzipien, Normen dieser *ordo ethicus* im Sinne des Wortes *perennitas*,⁵⁸ und er findet sich in deren Hierarchie zurecht. Die moralische Ordnung hat nur eine einzige grundlegende Ordnung, so kann das zweierlei Mass ausgeschlossen werden, beziehungsweise nur so kann der immer wieder erscheinende Versuch, das Gespenst der Verfälschung des Masses aus den Händen der Willkür gerettet werden. So werden die einzelnen ethischen Systeme zusammenmessbar und auf diese Weise kann ihr sachlicher Wert bestimmt werden.⁵⁹ Nur

⁵⁶ Vgl. SZENTMÁRTONI, M., *Nach der persönlichen Reife*, 78-127.

⁵⁷ Vgl. HÖFFNER, J., *Keresztény társadalmi tanítás* [Christliche Gesellschaftslehre], Budapest 2002. 281-282.

⁵⁸ Die lateinische Sprache hat für das Ewige mindestens drei Wörter: *perpetuitas*, *aeternitas* und *perennitas*.

⁵⁹ Die Irrtüme der einzelnen ethischen Systeme können wir nach Kecskés Pál auf zweierlei Weisen nachweisen: 1. durch immanente Kritik die die inneren Widersprüche des Systems aufdeckt, beziehungsweise 2. durch sachliche Kritik, die entweder nach den Prinzipien eines anderen Systems vorgeht (und auch darin ist die Möglichkeit des Irrtums vorhanden), oder sie übt ihre beurteilende (und nicht verurteilende) Tätigkeit nach den dauerhaften Grundprinzipien aus. Wenn es kein absolutes Mass gibt, wird auch die sachliche Kritik nach den Prinzipien des gegebenen Systems geübt. Das begünstigt aber wieder die Unermesslichkeit, den Relativismus und die

so können konkrete, einander nicht widersprechende (kompatible), aber trotzdem die legitime Vielfältigkeit aufzeigende moralische Systeme ausgebaut werden. Diese Grundprinzipien haben denselben wesentlichen Inhalt, also das Empfangen dieses Inhaltes bedeutet das Empfangen und die unbedingte Verbindlichkeitskraft der normativen Werte. So kann also ein ethisches Kodex der grundlegenden menschlichen Pflichten, das als die Begründung der menschlichen Rechte dient. Wenn wir aber die Regeln eines solchen grundlegenden ethischen Kodex auch verfassen, sollen wir wissen, dass der Mensch nicht so grosse eigene Kraft hat, dass er sich immer der Norm gemessen sogar der Aufforderung der Norm nachgeht. Die Verletzung der ethischen Ordnung verletzt den Mitmenschen, schlägt unserer eigenen Würde eine Wunde, negligiert oder verachtet auch den Verfasser der normativen Ordnung. Und dieses sich in jedem Menschen abspielende Ereignis wirft einerseits die schmerzvolle Frage der Schuld, der Reue und der Entschuldigung, andererseits die Möglichkeit oder Notwendigkeit der äusseren, eventuell göttlichen Hilfe auf.

Wenn es gegenständlich keine einzig gültige moralische Ordnung gibt, beziehungsweise wenn die absoluten Werte keine solche Ordnung haben, dann hat auch die Wahrheit, Moral und Schönheit keinen universellen Bezugspunkt, darum wird die Wahrheit, Moral und Schönheit von der menschlichen Willkür, vom immer mächtigeren und einflussreicheren Menschen geschaffen werden, der sie nach seinen oft selbstsüchtigen Interessen schafft und von Zeit zu Zeit aus ähnlichen Gründen verändert. Es ist leicht zu fassen, welche unübersehbaren Folgen das für das Leben und die Zukunft der Menschheit mit sich bringt. Dann wird der Mensch wirklich sich selbst und seinen Mitmenschen sogar seiner Umgebung Wolf sein. Wenn die Ordnung des Ethikums das menschliche Bewusstsein nicht durchdringt, werden sich die aus der Evolutionsbiologie gekannten „Entlauferscheinungen“ auch in der Kultur vermehren, die die Vorgänge nicht nur der gesellschaftlichen sondern auch der persönlichen Lebensführung hemmungslos machen.⁶⁰ Auch die Selbstsucht, der Egoismus, der eines der wichtigsten Hindernisse des zur reifen Persönlichkeit Werdens,

rohe Kraft. Wenn es keinen absoluten Etalon gibt, kann auch die sogenannte sachliche Kritik nur aufgrund des Ausrufens eines bestimmten Systems zum Etalon geübt werden, was im Namen eines anderen Systems ebenfalls relativisiert werden kann. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass sich die Wahrheit in jedem ethischen System mehr oder weniger inkarniert. Falls wir diese Wahrheitssamen in den einzelnen Systemen richtig wahrnehmen, können wir aufgrunddessen prinzipiell ein wahreres System aufbauen. Vgl. KECSKÉS, P., *A bölcsélet története* [Die Geschichte der Philosophie], Budapest 1981. 41.

⁶⁰ Vgl. CSÁNYI, V., *Összetett rendszerek szabályozási problémái: megszaladás az evolúciós rendszerekben* [Regelungsprobleme von komplexen Systemen: Entlauf in den evolutionären Systemen], in CSÁNYI, V. – MIKLÓSI, Á. (red.), *Fékevesztett evolúció. Megszaladási jelenségek az emberi evolúcióban* [Hemmungslose Evolution. Entlauferscheinungen in der menschlichen Evolution], Budapest 2010. 11-21.

kann als eine evolutionäre Sackgasse betrachtet werden,⁶¹ höchstens nur auf Kurzstrecke vertröstet er auf Ergebnis. All das bedeutet auch, dass der Mensch authetische Helfer braucht, um sein moralisches Bewusstsein auch tatsächlich in Besitz nehmen zu können, und bei seiner Suche sowie seinen Kämpfen bezüglich dessen darf man ihn nicht allein lassen. Bei seinem Erwachen zu moralischem Bewusstsein und bei seiner Entwicklung müssen ihm die Eltern, die Erzieher und die Kompetenten der Religionen helfen, deren Kompetenz sowie Autorität sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft erkennen soll. Aber auch die Person, die zum moralischen Bewusstsein erwachen ist, muss die Inbesitznahme der Menschheit wollen, und die damit verbundenen Kämpfe. Die christliche Erziehung setzt den Nachdruck von diesem Standpunkt aus im Zu-Erziehenden auf das Erwecken beziehungsweise auf das Bewusstmachen der mit dem Menschsein verbundenen Pflichten.

Der christliche Lebensgefühl, Schätzung und Lebensauffassung ist nichts zuwider, worin sie das dem Menschen Würdige erkennt, sondern er bekennt das für sich selbst, und darum ist er fähig und bereit, objektiv Dialoge zu führen und sich wirklich brüderlich tolerant zu verhalten. Er ist auch dessen bewusst, dass dasselbe äussere Verhalten ein unterschiedlicher Wert ist, beziehungsweise auch verschiedene äussere Verhalten können die Vertreter von demselben Wert sein. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, das das Wesentliche seiner Würde begreift, was er sich nicht aus Zwang sondern aus Einsicht, aus dem Vertrauen auf demjenigen aneignet, der ihm grösser ist. Und zwar darum, weil das Christentum spezifisch die Religion des Ethikums ist, das wenigstens von drei grossen Geistern ernährt wird. Erstens die Gottesauffassung, der ethische Monotheismus des Judentums. Zweitens die Grundregeln des menschlichen Denkens, die den Griechen zu verdanken sind. Drittens die rechtliche Denkweise des römischen Volkes. Auf diesem reichen Gebiet blühte sich die Wissenschaft und Praxis des ethischen Denkens und Handelns auf, was hauptsächlich den Philosophen des christlichen Altertums und Mittelalters zu verdanken ist.⁶² Aber was ist das Ethikum mit den Regelungen des Denkens und mit den Prinzipien des Rechtes zu tun? Diese Beziehung besteht darin, dass das Ethikum die Wurzel sowohl des Denkens als auch der rechtlichen Weltanschauung ist, das vernünftige Denken selbst ist ja von ethischer Natur, weil man ausschliesslich auf der Wahrheit und nicht auf dem Irrtum bestehen darf; beziehungsweise die rechtliche Tätigkeit selbst ihre spezifischen ethischen Grundlagen hat, denn das krampfhaft (prinzipienlose) Bestehen auf

⁶¹ Vgl. Interview mit Tamás Freund, *Az önzés evolúció zsákutca* [Die Selbstsucht ist eine evolutionäre Sackgasse], in *Képmás* 2014/5, 7-12.

⁶² Vgl. BOGNÁR, C., *A normák alkonya* [Der Untergang der Normen], in *Katolikus Szemle* 44 (1930) 884.

dem Recht ergibt – sowohl in seinem Schaffen als auch in seiner Ausführung – die grösste Rechtswidrigkeit (*summum jus summa iniuria*).

Die christliche Weltauffassung ist letzten Endes a) auf negative Weise eine der stärksten Schutzbarrieren der das moralische Bewusstsein bedrohenden Irrtümer, der destruktiven Kräfte, der zerstörerischen und Hysterie verursachenden niederen Gefühle sowie irrationalen Faktoren, b) und auf positive Weise eine der religiösen und moralischen Kräfte, die zum edelsten Menschenideal erziehen. Dieses Menschenideal schafft Heilige, das heisst Menschen, die die moralischen Tugenden heldenhaft üben können, das heisst diejenigen, die dem moralischen Ideal auf der möglichst höchsten Stufe nahegekommen sind, diejenigen, die den Zustand der menschlichen Reife wirklich erreicht haben.

Aus alledem leuchtet der Charakter der ethischen Basis sowohl für die menschlichen Gefühle als auch für das menschliche Denken und Handeln hervor, und dass auf diesem Gebiet das Christentum etwas wirklich Unvergängliches geschaffen hat. Auch darum lohnt es sich das Erbe und die lebendige Tradition des Christentums zu studieren, damit dadurch immer mehr Menschen seiner menschlichen Reife, seinem eigenen Wesen beziehungsweise der das ausdrückende Spiritualität, Weltanschauung, auch der bestimmten Person entsprechenden Religion nahekommen kann, die einen wirklich Jemand, den Namen Mensch würdig macht, sowohl in seinem Leben als auch seinem Tod.

Levente Balázs MARTOS

**75 YEARS OF THE ENCYCLICAL LETTER
*DIVINO AFFLANTE SPIRITU***

I. A FIRST READING OF THE ENCYCLICAL; II. A SECOND READING OF THE ENCYCLICAL: METHODS AND QUESTIONS RAISED BY CRITICISM; III. A THIRD READING – THE MEMORY AND AFTERLIFE OF *DIVINO AFFLANTE SPIRITU*

The encyclical of Pope Pius XII, *Divino afflante spiritu*, has been called the „Magna Charta for biblical progress.”¹ It was the official declaration of the fact that the Church accepted the use of the historical-critical method as the basis of Catholic exegesis, not only allowing it but almost prescribing the use of critical methods in Bible interpretation. It is worth reading also today, in search of valid interpretations of the biblical text in a totally new situation.

I. A FIRST READING OF THE ENCYCLICAL

Let us first collect and express some possible primary impressions, reading the encyclical. Compared to today’s papal documents, *Divino afflante spiritu* is not long: the text reaches all together 16 pages (Din A4), arranged in 62 paragraphs. After the introduction two major parts follow: in the first one (paragraphs 2-10), Pius XII recalled and praised the efforts of his predecessors in promoting Bible studies and in the second he proposed his own teaching and emphasis (11-58), with some heart-felt exhortations at the end (59-62). We can also call the first main part “historical” and the second “doctrinal”.² The first part relates to encyclicals written by popes Leo XIII and Benedict XV and to different institutions, schools, and commissions founded by them, and which were confirmed by Pius X and Pius XI. The second part is longer and leaves

¹ Cf. BROWN, R. E. – COLLINS, T. A., *Church Pronouncements*, in BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Engelwood Cliffs, NJ. 1989. 1166-1174, here 1167.

² Cf. GILBERT, M., *Cinquant’anni di magistero romano sull’ermeneutica biblica*, in LAGHI, P. – GILBERT, M. – VANHOYE, A., *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici* (Subsidia biblica 17), Roma 1994. 11-33, here 28-29.

a fundamentally positive impression: the pope tries to help readers of the Bible by encouraging the study of the original languages, textual criticism and the study of ancient literature even by lay people.

The style of the text is eloquent, long sentences coming one after the other. The reader has no difficulty to connect the text with the familiar image of Pius XII, severe, somewhat introverted, diplomatic and intense, accurate, but in short also encouraging. It is a document of faith and of discipline, where tasks and responsibilities are allocated, directives are given, diligent work is praised and encouraged, adversaries and errors identified and at the very end every reader – “Venerable brethren and beloved sons” – receives a blessing. The letter departs from the Holy Spirit, the fount of divine inspiration (1), and turns back to him at the end (59). The opening sentence mentions the “paternal charity of God towards the human race”, which he “deigned to bestow on them”, i.e. on the Sacred Writers, and one of the final paragraphs (58) speaks about Christ, fount of “true consolation and divine strength” for everyone, or in the words of Pius XII “for the lacerated and trembling human race”.

It is probably at this first – almost naive – reading of the text that we should also think about the historical circumstances, in which the pope sent his letter to the world. Pius XII addressed the theme of World War II only at the end of the encyclical. 1943 was a year of war, one of the worst, during the war. This year saw the end of the siege of Stalingrad, total mobilization in Germany and in Japan, the invasion of Sicily, then of Italy, the annihilation of the ghetto in Warsaw, the meeting of the leaders of the allied forces in Teheran. During the month of January 1943 70% of the 2nd Hungarian Army (ca. 140000 men) died, in a ridiculous battle near Voronez in Russia, covering the withdrawal of German troops. On 19 July 1943 Rome was bombed for the first time during World War II and on 10 September the city was invaded by German forces. The message of consolation and encouragement was very much needed. And a strength of mind from the pope too, if one takes these circumstances into account.

The first impression we get by reading the encyclical can be illustrated in a historical way. In 1944 in the periodical *Catholic Biblical Quarterly* Joseph Lilly, then secretary of the *Catholic Biblical Association of America* wrote a short presentation of the encyclical.³ He saw it as a logical continuation of *Mystici Corporis Christi*, another encyclical of Pius XII, which appeared only two months earlier, and he wrote: “Mankind, bleeding from so many wounds, cannot be saved, unless it is incorporated in the Mystic Body, by accepting, in theory and in practice, the doctrine of faith and morals, promulgated by Jesus Christ. This doctrine is partially contained in the sacred writings of the Old

³ LILLY, J., *Divino Afflante Spiritu*, in *CBQ* 6 (1944) 3-5.

and New Testaments.” We might detect a slight flavor of former times, but also the real need of consolation in a troubled age. Joseph Lilly cited also a passage from the Prophecy of Isaiah in order to point out the practical message of the encyclical: „Almost involuntarily – he says – we are reminded of the impassioned invitation of Isaias in similar circumstances: All you that thirst, come to the waters, yea come, you that have no money (...).” He cites the text of Isaiah 55,1-3a up until the phrase: “Incline your ear and come to me, hear, that your soul may live.” Then, however, Lilly makes another short note, this time showing a more scientific expertise: “The Holy Father encourages and lays down directives for the scientific study of scripture. This will afford consolation to those Catholic scholars who labor in philology, ancient history, archeology, and kindred subjects to discover and bring out the exact meaning of the text.” The atmosphere of the catholic world of that time shines through, when he goes on: The toil of the scholars “does not meet always the appreciation which it deserves. They perform a task analogous to that of the scientist in the present war; just as his experiments provide the food and munitions which make victory possible, so the investigations of the scriptural scholar furnish the weapons which the pastor of souls must use if he is to perform his duty creditably in a skeptical world.” The presentation is then concluded by the publication of two telegrams: the first one an expression of gratitude sent to the Holy Father, and the second the answer of the secretary of state, Cardinal Maglione.

II. A SECOND READING OF THE ENCYCLICAL:

METHODS AND QUESTIONS RAISED BY CRITICISM

After having collected the first impressions of a reader of the encyclical letter, we come to a second reading, a more historic and critical one. Besides a historical overview, this second reading will give us also the opportunity to examine more closely the text of the encyclical in its most important sections.

Papal pronouncements are documents of faith, but they are to some degree also legal texts, using a well-defined and sophistically constructed language, often interwoven with almost hidden references to past pronouncements and recent questions. This is not surprising if we use historical methods to understand better what Pius XII wanted to say and, in fact, what he had to say in his encyclical about historical-critical methods in biblical studies.

At first glance, the opening sentence of the encyclical affirms the action of the Holy Spirit in the inspiration of the Sacred Writings.⁴ “Inspired by the

⁴ Cf. ROBINSON, R. B., *Roman Catholic exegesis since Divino afflante Spiritu: hermeneutical implications* (SBL Dissertation Series 111), Atlanta 1988. 23.

Divine Spirit, the Sacred Writers composed those books, which God, in His paternal charity towards the human race, deigned to bestow on them in order ‘to teach, to reprove, to correct, to instruct in justice: that the man of God may be perfect, furnished to every good work’.” The tone, the new emphasis of the sentence, however, becomes clearer, when we compare this opening sentence with that of Leo XIII, in his encyclical *Providentissimus Deus*, which appeared exactly 50 years before *Divino afflante spiritu*. *Providentissimus Deus* begins: “The God of all Providence (...) has bestowed upon man a splendid gift and safeguard – making known to him, by supernatural means, the hidden mysteries of His Divinity, His wisdom and His mercy.” There is a shift in the emphasis of the two sentences, as far as in the earlier encyclical *Providentissimus Deus*, the splendid gift which God has bestowed on man is from the context divine revelation. God’s action is in the center, saving men from error. But in the later text, *Divino afflante spiritu*, the Sacred Writers have a more specific role: inspired by the Holy Spirit, they compose the Divine Writings. This latter sentence does not contradict the earlier formula, but it gives a new emphasis, which can then be traced throughout the whole letter.

It has often been pointed out, that the 50 years between the two encyclicals, *Providentissimus Deus* and *Divino afflante spiritu* was a difficult time in the history of catholic exegesis. We are tempted to say that when Pope Pius XII commemorated with his encyclical the 50th anniversary of the issuing of *Providentissimus Deus* in 1893, many exegetes were in fact recalling the difficulties they had undergone during those years. This second reading of the encyclical reads and understands it as an answer to the questions raised by the historical-critical method. But in order to understand this better, we have to recall some details of the period before the encyclical of Pius XII.

The historiography of catholic biblical science speaks about more or less 200 years of silence about the Bible in Church pronouncements, from 1680, when French Oratorian Richard Simon was put to silence because of his statements about the origins of the Pentateuch, up until 1870, the constitution *Dei Filius* of the First Vatican Council and 1893, the encyclical *Providentissimus Deus* of Leo XIII.⁵ The huge developments both in philosophy and historiography, and a new approach to the capacities and resources of human knowledge during that time raised serious questions about revelation, faith and theology.

⁵ When, in the first paragraph of his encyclical, Pius XII commemorates the Council of Trent, the (then only) Vatican Council I and Leo XIII with *Providentissimus Deus*, he in fact recalls almost every development of official Church doctrine about the Bible since the times of the formation of the biblical canon. See also FARKASFALVY, D., *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington D.C. 2010. 160-167.

The doctrine of the Catholic Church about the Bible, one of the fundamental sources of theology and the Christian worldview, did not react during those 200 years, and did not try to integrate the developments in this age of growing scientific knowledge about nature and history. Clearly from the second half of the 19th century, it was the Bible which seemed to lose its value and authority. In the light of the ever more independent natural sciences biblical statements or events seemed ridiculous. Historical evidence raised well-founded questions against the biblical worldview and the biblical presentation of history. At that time mainly German protestant biblical criticism applied the methods of historical criticism to biblical books and texts. The literary questions often had philosophical implications and hence also effects on theological reasoning.

The reaction of the Catholic Church focused first of all on the theological quality and integrity of the Bible, its quality as inspired word of God. The opening paragraph of *Divino afflante spiritu* sums up this focus by citing the First Vatican Council's constitution *Dei Filius* about inspiration. The theory endorsed by John Henry Newman of the "obiter dicta", which tried to solve the inspired character of biblical texts by restricting the inspiration of certain texts and affirmations is mentioned also and is disapproved of explicitly in the first paragraph, in accordance with Leo XIII's *Providentissimus Deus*.

The first declaration of high Church authority after 200 years of silence about the Bible, *Providentissimus Deus*, wanted to defend the theological character of the Bible, and accepted only methods which seemed at that time not to contradict the historical truth – understood in a plain sense – of biblical texts. Textual criticism and the study of ancient languages were approved and encouraged. Archeology was also accorded an important role in understanding better the background of ancient cultures and customs, of religious and non-religious type.

The difficulty of catholic exegetes, which I have mentioned, came from the fact that they too wanted to contribute to historical research about biblical texts and their historical background, but the defensive attitude of Church institutions interfered. In 1890, the *École Biblique et d'Archeologie Francaise de Jérusalem*, was founded under the lead of Marie-Joseph Lagrange OP, and the school was warmly praised by Pius XII in *Divino afflante spiritu*. But Lagrange later came under suspicion, so that in 1912 he even left the *École* for a short time.⁶ In 1902 Leo XIII founded the *Commissio de re biblica*, a Roman commission of cardinals with eventually coordinated specialists in order to promote and monitor Bible studies, but during the next almost 35 years the commission served as a ministry of defense in biblical studies. In Rome the Pontifical Biblical Institute was also founded, but scientific efforts were

⁶ Cf. GILBERT, M., *Cinquant'anni di magistero romano sull'ermeneutica biblica*, 24.

limited to safe areas, where there would be no risk to the traditional concepts of the formation and authorship of biblical books, and to the word by word truth of biblical statements.

Tensions were further sharpened by the modernist crisis, when Alfred Loisy's attempts to present and defend the catholic faith against Adolf von Harnack led him to be put on the index and excommunicated from the Catholic Church.⁷ Loisy aimed to bring catholic faith and revelation near to human experience but in some of his statements he underrated the truth of the biblical text. Papal pronouncements (*Lamentabili, Pascendi*) listed modernist statements as contrary to catholic faith. In the area of Bible studies the *Commissio de re biblica* promulgated the so-called *Responsa*, that is answers to biblical questions, all meant to defend traditional doctrine. This even led to certain books being singled out and their use prohibited in seminaries.⁸

Change was needed, prepared and finally approved by the encyclical of Pius XII. The encyclical looks back on this time of crisis not as such, but as a time of changes in scientific evidence. In the opening paragraph (nr. 11) of the second part of the encyclical, we read:

There is no one who cannot easily perceive that the conditions of biblical studies and their subsidiary sciences have greatly changed within the last fifty years. For, apart from anything else, when Our Predecessor published the Encyclical Letter *Providentissimus Deus*, hardly a single place in Palestine had begun to be explored by means of relevant excavations. Now, however, this kind of investigation is much more frequent (...)

The value of these excavations is enhanced by the discovery from time to time of written documents, which help much towards the knowledge of the languages, letters, events, customs, and forms of worship of most ancient times.

Pius XII could certainly not have any knowledge about the findings to come, the biblical and non-biblical writings found in Qumran in 1947 and after. His words, however, proved to be almost prophetic.

If we look closely, these first recommendations of the pope do not concern new methods, but only the use of those already approved by Leo XIII, which were now to be applied to new findings. However, at this time the pope gave a special stress to the study of original languages, claiming for the Vulgate an

⁷ Cf. PROVENCHER, N., *Modernismo*, in FISICHELLA, R. (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990. 810-813.

⁸ On the history of the *Commissio* see: STOCK, K., *I cento anni della Pontificia Commissione Biblica*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti della giornata celebrativa per il 100° anniversario di fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, Città del Vaticano 2003. 7-21. Also available on the internet: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documentaz_index_it.htm.

“authenticity not primarily critical, but rather juridical” (nr. 21). Exegetes must have been and must still be delighted, as they read in Nr. 15 about Greek, Hebrew and oriental languages:

(...) there are now such abundant aids to the study of these languages that the biblical scholar, who by neglecting them would deprive himself of access to the original texts, could in no wise escape the stigma of levity and sloth. For it is the duty of the exegete to lay hold, so to speak, with the greatest care and reverence, of the very least expressions which, under the inspiration of the Divine Spirit, have flowed from the pen of the sacred writer, so as to arrive at a deeper and fuller knowledge of his meaning.

In the next paragraphs, literary criticism receives due attention, first of all in the form of textual criticism. Here the pope refers explicitly to earlier times, to “those fifty years”:

It is scarcely necessary to observe that this criticism, which some fifty years ago not a few made use of quite arbitrarily and often in such wise that one would say they did so to introduce into the sacred text their own preconceived ideas, today has rules so firmly established and secure, that it has become a most valuable aid to the purer and more accurate editing of the sacred text and that any abuse can easily be discovered.

Once the text is established, its correct interpretation should be possible. Nr. 23 brings the idea of the literal sense of the text, which was so important for Pope Pius:

(...) let the interpreters bear in mind that their foremost and greatest endeavor should be to discern and define clearly that sense of the biblical words which is called literal. Aided by the context and by comparison with similar passages, let them therefore by means of their knowledge of languages search out with all diligence the literal meaning of the words; all these helps indeed are wont to be pressed into service in the explanation also of profane writers, so that the mind of the author may be made abundantly clear.

Pius XII then explained, with the help of some traditional notes, that the literal sense had a real theological value. This statement, made by the encyclical in an apologetic context, makes in fact an important hermeneutical point: it gives the idea of a unified theological language, where the exact literal and historical meaning of the text is the foundation for every possible interpretation of the text. The spiritual sense, which is then referred to in the next paragraph of the encyclical, is built upon the literal one.

The literal sense and its theological value are further specified by reference to the “author’s mind”. This is in fact the continuation of the shift of emphasis we have spoken of with regard to the opening phrase of the encyclical. In paragraphs 33-34 we read:

Let the interpreter then, with all care and without neglecting any light derived from recent research, endeavor to determine the peculiar character and circumstances of the sacred writer, the age in which he lived, the sources written or oral to which he had recourse and the forms of expression he employed.

Thus can he the better understand who was the inspired author, and what he wishes to express by his writings.

But the most important and – it seems – also most detailed counsels are given, when Pius comes to the greatest novelty of his encyclical letter, the forms of writing, the *genera litteraria*. The exploration of the ancient forms of expression is part of the search for the literal meaning of the text. Therefore, he says (nr. 35-36):

35. What is the literal sense of a passage is not always as obvious in the speeches and writings of the ancient authors of the East, as it is in the works of our own time. For what they wished to express is not to be determined by the rules of grammar and philology alone, nor solely by the context; the interpreter must, as it were, go back wholly in spirit to those remote centuries of the East and with the aid of history, archaeology, ethnology, and other sciences, accurately determine what modes of writing, so to speak, the authors of that ancient period would be likely to use, and in fact did use.

36. For the ancient peoples of the East, in order to express their ideas, did not always employ those forms or kinds of speech which we use today; but rather those used by the men of their times and countries. What those exactly were the commentator cannot determine as it were in advance, but only after a careful examination of the ancient literature of the East. The investigation, carried out, on this point, during the past forty or fifty years with greater care and diligence than ever before, has more clearly shown what forms of expression were used in those far off times, whether in poetic description or in the formulation of laws and rules of life or in recording the facts and events of history.

“Forms or kinds of speech” refer to something we could call major forms, named then as “poetic description”, “laws and rules of life”, narrations of “facts and events of history”. But the pope called to mind also some “minor” forms, forms of expression, idioms of the language which were bound to specific meanings too, and thus were subject to interpretation.

37. (...) no one, who has a correct idea of biblical inspiration, will be surprised to find, even in the Sacred Writers, as in other ancient authors, certain fixed ways of expounding and narrating, certain definite idioms, especially of a kind peculiar to the Semitic tongues, so-called approximations, and certain hyperbolic modes of expression, nay, at times, even paradoxical, which even help to impress the ideas more deeply on the mind. For of the modes of expression which, among ancient peoples, and especially those of the East, human language used to express its thought, none is excluded from the Sacred Books, provided the way of speaking adopted in no wise contradicts the holiness and truth of God (...)

These passages of the encyclical show on the one hand the co-working of the human and divine author of the text, but on the other hand also the concern of Pius XII to secure the pure understanding of a text without error.

38. Hence the Catholic commentator (...) should also make a prudent use of this means, determine, that is, to what extent the manner of expression or the literary mode adopted by the sacred writer may lead to a correct and genuine interpretation; and let him be convinced that this part of his office cannot be neglected without serious detriment to Catholic exegesis. Not infrequently – to mention only one instance – when some persons reproachfully charge the Sacred Writers with some historical error or inaccuracy in the recording of facts, on closer examination it turns out to be nothing else than those customary modes of expression and narration peculiar to the ancients, which used to be employed in the mutual dealings of social life and which in fact were sanctioned by common usage.

The encouragement of the use of extra-biblical historical data, archeological excavations, forms of speech, modes of expression of ancient oriental literature etc. given in these points of the encyclical is a substantial change, which is connected to the understanding of biblical literature as also a real production of the human author, influenced by his time and culture.

This change, this opening to historical reality, came about not by chance and not without the merits of catholic bible scholars. We've already mentioned the name of Marie-Joseph Lagrange, founder and leader of the *École Biblique*. The work of this Dominican scholar influenced to a high degree the hermeneutical presuppositions of *Divino afflante spiritu* about the unity of historical and theological truth.⁹

⁹ Cf. MCKENZIE, J. L., *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis*, in *JBL* 67 (1958) 197-198: "In such a defensive atmosphere creative scholarship was extremely unlikely, and in fact there is not much creative scholarship to which we can point over a period of some thirty years. One must pay tribute to M.-J. Lagrange, who never lost confidence that honesty, integrity, and hard work in the application of critical methods would bring results (...) Thanks largely to

Another important person, even probably with some direct influence on the preparation of the encyclical of Pius, was Augustinus Bea, later cardinal, professor and rector of the Pontifical Biblical Institute in Rome. Bea was a German Jesuit, known to Pius XII already in Germany, where he had been nuncio. Bea had contacts with Fr. Lagrange too, even though they never managed to work together.

The slow change in the church's attitude toward Scripture was also detectable in the work of the *Commissio de re biblica*. This important Roman institution, which up to 1934 issued 16 traditional and restrictive answers in very specific biblical questions, in 1941 promulgated a document in favor of biblical studies as helpful and normative, against an arbitrary interpretation of biblical texts, which called itself "spiritual".¹⁰

Pius XII admitted, that there might be difficult passages, where historical methods do not yield a quick solution, but he is still confident, that in time, using historical criticism, the interpreter will be able to solve all these problems (see Nr. 44). The very fact that Pius XII admitted the difficulty of some passages and therefore the need of ongoing research, was understood by some also as a special development of catholic teaching.¹¹

This has been our second, historical reading of *Divino afflante spiritu*. I've tried to show the background of the encyclical, the change it brought. This second reading can be exemplified also by a publication. In the fourth number of *Biblica*, October 1943, that means, one month after the official publication of the encyclical, Augustinus Bea wrote a paper about the same, presenting the whole text in Latin.¹² It seems, he had been prepared. As a catholic scholar and official leader of a teaching institution, he did certainly not concentrate on the change in the mind of the pope or on the factual consequences in the lives and modes of work of catholic scholars, but on the possibilities the historical methods opened up in the understanding of biblical texts.

him and to the Ecole Biblique de Jérusalem which he had founded, the attitude of Catholic exegetes had changed by 1940, especially among the younger generation."

¹⁰ In 1941, an anonymous writing, in fact the work of a certain don Ruotolo, had been sent to all Italian Bishops at the end of springtime. The *Commissio* on the contrary defended the value of scientific biblical work, recommended the study of the literal sense of the text, and its document too was sent to all Italian bishops, by order of Pius XII (20 August 1941: *Un opuscolo anonimo denigratorio*).

¹¹ Cf. MCKENZIE, J. L., *Problems of Hermeneutics*, 198. Cf. also BONNARD, P., *L'encyclique Divino afflante spiritu et l'orientation de l'herméneutique biblique*, in *RThPh* 38 (1950) 51-56, here 55. Bonnard parallels Pius XII with Martin Luther (!), because both of them, he claims, turn to the *sensus literalis*. Bonnard also underlines the importance of admitting the existence of unresolved problems in biblical studies.

¹² BEA, A., *Divino Afflante Spiritu*, in *Biblica* 24 (1943) 313-322.

III. A THIRD READING – THE MEMORY AND AFTERLIFE OF *DIVINO AFFLANTE SPIRITU*

The encyclical of Pius XII was a great relief for biblical scholars. But still important clarifications were needed. On the one hand, the encyclical gave free rein to criticism, and represented a “real break-through of Catholic Biblical Scholarship”.¹³ But on the other hand it intensified the problem of hermeneutics: how can we use biblical material in theological reasoning? For the catholic biblical interpreters, the forms of speech, the *genera litteraria*, meant a step towards a reconciliation of theological truth with historical knowledge. But how can we imagine this relationship, how can we understand the theological implications of the forms of speech of the Bible? The afterlife of the encyclical raised the question, and there were some clarifications in the matter.

Historical-critical explorations, and a better knowledge of historical circumstances raised problems. If the plain truth of biblical narratives is not identical with their actual meaning, what is their real contribution to our understanding of God’s will? If we do not have to seek the truth of Old Testament quotations in the New Testament at the level of foreseen history, prophecy and fulfilment in the most literal sense, how should we understand the relation of OT – NT? If the author’s mind is the ultimate answer to specify the historical meaning of the text, which is the legitimate way to understand the author and his text?

We are certainly not able in this place to answer all these questions – and we can say, neither has catholic biblical scholarship come that far in every regard. The easiest way will be to trace some important developments in Catholic biblical hermeneutics during the last 75 years.¹⁴

The encyclical of Pius XII opened the way of historical research and did not close the other way of theological reasoning. Some would say, these two areas felt apart, they are still now somehow segregated. For some, biblical historical facts lose their theological significance. Exegetes are allowed to say anything, and dogmatic professors will (re)state what we have to believe.¹⁵ The mutual

¹³ ROBINSON, R. B., *Roman Catholic exegesis*, 1.

¹⁴ Pius XII himself wrote no other encyclical about the Bible, but his *Humani generis* (encyclical about the foundations of catholic doctrine) had some points about the responsibility of Bible interpretation. After having opened the way for historical-critical interpretation, he wanted to be precise that the responsibility, and hence also the final direction of Bible interpretation is still in the hand of the magisterium, the teaching office of the catholic church. Cf. WICKS, J., *Scripture Reading Urged Vehementer (DV 25): Background and Development*, in *Theological Studies* 74 (2013) 555-580, here 570.

¹⁵ Cf. VANHOYE, A., *Dopo la Divino afflante Spiritu. Progressi e Problemi dell’esegesi cattolica*, in LAGHI, P. – GILBERT, M. – VANHOYE, A., *Chiesa e Sacra Scrittura*, 35-51, 44-45, referring to Hans Hübner, who speaks of a “meaningless positivism” in exegesis. Cf. also Gerd HÄFNER, *Freiheit zum Streit. Eine katholische Perspektive der Exegese*, in SWARAT, U. – SÖDING, T. (Hrsg.), *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökume-*

understanding and attentiveness of the two theological areas should be most welcome.

I am tempted to say: we should study the history “behind the text” so far, that history loses its hegemony and arrogant security. In 1993 cardinal Joseph Ratzinger said history and historians can’t claim all the truth for themselves.¹⁶ Neither branch of science holds the truth in itself, rather, all of them reach for it on their own ways. (Dogmatic) theological tradition has also its truth, expressed in historically bound formulas. The truth, what a hundred years or so ago historical research claimed for itself, is now stated and contemplated in many different ways by other socio-cultural sciences, like psychology, sociology and so on.

Perhaps the most significant and most direct inheritance of *Divino afflante spiritu* in this regard is again a document of the Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church*, which appeared in the year 1993, 100 years after *Providentissimus Deus* and 50 years after *Divino afflante spiritu*. This time the commission evaluated the use of historical critical methods, but also the emergence of new approaches to the biblical text, like that of psychology, sociology, feminist exegesis, contextual exegesis. Besides the reception of the theory of tradition of Hans Georg Gadamer, the most important point of the document was to stress the importance of the historical critical method in exploring the historical sense of the text, which, however, can be enriched by the use of the above mentioned new approaches. In this perspective, historical criticism does not have the responsibility to determine the meaning of the text, but rather of helping avoid false interpretations, which would contradict the original meaning in the historical context.¹⁷ That is, by determining the historical meaning the interpreter explores and discovers the range of a potentially good or appropriate interpretation.

nischer Perspektiven (QD 277), Freiburg im Br. 2016. 219-236, 233: the freedom of the exegete is bound to a “far-reaching default of consequences” (“weitreichende Folgenlosigkeit”).

¹⁶ Cf. RATZINGER, J. *Il rapporto fra magistero della Chiesa ed esegesi a 100 anni dalla costituzione della Pontificia Commissione Biblica*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti della giornata celebrativa*, 50-61.

¹⁷ Cf. the remark of the *New Jerome Biblical Commentary* about Gerhard Ebeling (p. 1158): “The role he would attribute to historical criticism is not one of essential interpretation but one of removing all distortions so that the text can effectively speak to readers.”

Finally, we can't be silent about the great document of the Second Vatican Council *Dei Verbum*¹⁸, and its younger brother *Verbum Domini*, a post-synodal apostolic letter of Benedict XVI. Both of them emphasize the concept of the Word made flesh. *Verbum* in this case is 'plurivocal': it is God's Word, made flesh in Jesus Christ; it is the written word of the Bible and it is the actual word of God, who is speaking with the spouse of his beloved Son. These three levels are interrelated with each other. *Verbum Domini* gives further emphasis to the fact that God's word has a sacramental character – it gives an inner understanding of Jesus Christ, who is present in the words given to the church.

These developments show the continuing strengthening of a theological interest of the church in biblical studies. Many hermeneutical questions are still open after *Divino afflante spiritu*. There cannot however be any valid interpretation which would go against historical truth. This is the great contribution of the encyclical *Divino afflante spiritu* to the history of Catholic exegesis, which remains to this day a challenge for readers and interpreters of Scripture.

¹⁸ The Pontifical Biblical Commission played a significant role in the preparation of *Dei Verbum*, by issuing in 1964 a document about the making of the gospels (*Sancta Mater Ecclesia*, on the historicity of the gospels). Its framework, differentiating three stages in the prehistory of the gospel texts, namely the time of the eyewitnesses, the time of the oral tradition and the time of writing of the gospel texts, was a very important step on the way of the application of historical insights on the gospels. This document had an impact on *Dei Verbum*, some of its formulations coming word for word in the council document.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**RELACIÓN IGLESIA – ESTADO: SOBRE LOS CONCORDATOS
IGLESIA-ESTADO EN DIVERSOS PAÍSES
DE LA EUROPA ORIENTAL (ENTRE 1990 Y 2019)***

INTRODUCCIÓN; I. FUENTES DE DERECHO ESTATALES; II. EL CONCORDATO, O EL ACUERDO PARCIAL COMO MARCO LEGAL; III. LOS PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA SEPARACIÓN ENTRE IGLESIA Y ESTADO; IV. LOS ACORDADOS DE LA SANTA SEDE CON LOS PAÍSES DE EUROPA CENTRO-ORIENTAL Y LOS ACUERDOS BILATERALES COMO GARANTÍAS INTERNACIONALES PARA LAS OTRAS CONFESIONES, EN BASE AL PRINCIPIO DE IGUALDAD; V. OBJETIVOS COMUNES – VALORES MORALES Y CULTURALES; CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

El veinte tres de mayo de mil novecientos veinte el Papa Benedicto XV (1914-1922) en su encíclica «Pacem Dei Munus» ha llamado a la Iglesia el “espíritu” que debe atravesar la sociedad humana creada en la historia en el territorio de Europa, porque ella pudiera mantener su identidad.¹ Así no podemos olvidar tampoco hoy, en el período postmoderno que ahora atravesamos, de transmitir y aplicar los valores morales y culturales que Europa, y a través de ella toda la sociedad moderna debe su existencia y su esencia. Este horizonte de interpretación nos proporciona los principios que ayudarán a la comprensión y explicación de los cambios y transformaciones ocurridos en las relaciones entre la Iglesia a Estado en los países de Europa centro-oriental, durante el período de los tres últimas décadas.²

* Versión escrita de la Conferencia Magistral, pronunciada el 9 de abril de 2019 por la “Ceremonia de Apertura del Año Académico 2019”, de la Universidad Católica de Trujillo Benedicto XVI, con motivo de la declaración del autor “professor visitante” de la universidad. Este artículo fue escrito en la *St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Orange, CA), en la *Collegio S. Norberto* (Roma), y en la *Bibliothèque d'étude et du patrimoine de Toulouse* (Toulouse), como parte del proyecto KAP19-31008-3.6-JÁK.

¹ AAS 12 (1920) 216-217.

² SZUROMI, Sz. A., *The Epoch of Crisis of the Classical Categories*, in VIZI, E. Sz. – KUCSERA, T. G. (ed.), *Europe in a World in Transformation*, Budapest 2008. 165-171, en particular 171. Sobre el período entre 1990 y 2010; cf. SZUROMI, Sz. A., *Della legislazione successiva alla trasformazione dei rapporti tra Chiesa e Stato nell'Europa centro-orientale, nello specchio 1990*, in *Ius Missionale* IX (2015) 211-222.

Como consecuencia de los cambios políticos ocurridos por efecto de la segunda guerra mundial, se realizó una más precisa separación jurídica de los cometidos de la Iglesia y del Estado³; ha cesado el gobierno de Estado oficialmente cristiano, con pocas excepciones como en Inglaterra⁴, Irlanda⁵ y Grecia⁶. La Iglesia ha mantenido sobre participación en las tareas públicas principalmente en los campos de la educación (en instrucción de moral y ética, incluyendo la educación superior y estudios complementarios en ética)⁷ y los cuidados sociales, así como en los campos de la pastoral aceptada por el Estado: el ministerio pastoral en el ejército, en las universidades y hospitales; o el de los cárceles. En los distintos países, dependiendo la situación política interna, las bases jurídicas de la separación entre Iglesia y Estado se han sentado con intensidad y en medidas diferentes.⁸ En los distintos países, dependiendo la situación política interna, las bases jurídicas de la separación entre Iglesia y Estado se han sentado con intensidad y en medidas diferentes. Esta afirmación es sustancialmente verdadera aunque entre límites circunscritos y bajo estricto control el Estado socialista toleraba el funcionamiento de las iglesias.⁹ Así, en el caso de los países socialistas no podemos hablar de separación entre Iglesia y Estado, así como tampoco de funcionamiento de la democracia representativa en el sentido moderno.¹⁰

³ ERDŐ, P., *La rapport entre l'Église et l'État dans la théologie de l'Église Catholique*, in *Rapporti Chiesa – Stato: prospettive storiche e teologiche* (Atti del II Forum Europeo Cattolico – Ortodosso), Bologna 2011. 21-35.

⁴ GARBETT, C., *The Church and State in England*, London 1950. 122-135.

⁵ MC DONAGH, E., *Church and State in the Constitution of Ireland*, in *The Irish theological quarterly* 28 (1961) 131-144.

⁶ PODSKALSKY, G., *Kirche und Staat in Griechenland*, in *Trierer theologische Zeitschrift* 76 (1967) 298-322.

⁷ Sobre la base legal detallada de esta pregunta en Hungría: Ley CXC/2011 on educación nacional (29/12/2011), en particular: Regulaciones sobre la educación catecética y moral que se pueden organizar en escuelas eclesiales, privadas y estatales, §§ 31-35/B. Esta ley ha sido modificada en varios ocasiones y artículos, presentando la ética como un tema nuevo en los tipos de escuelas mencionados: Ley LV/2013 § 7; Ley CXXXIII/2013 §§ 134, 139-140; Ley CXXXVII § 10; Ley CCIII/2013 §§ 22, 24; Ley XXXVI/2014 § 14; Ley CV/2014 § 8; Ley LXXX/2016 § 45; Ley CIV/2016 § 97; Ley CXXVI/2016 § 23; Ley LXX/2017 § 22.

⁸ Cf. SZUROMI, Sz. A., *The Changes of Modern Era relation of Church and state in Europe*, in *Folia Canonica* 8 (2005) 65-77.

⁹ MARGIOTTA-BROGLIO, F., *La politique concordataire du Vatican vis-à-vis des États totalitaires*, in *Relation internationales* (1981) 319-342. ERDŐ, P., *Vallás és egyház a világi államban*, in *Iustum Aequum Salutare* XIV/1 (2018) 5-18, en particular 9.

¹⁰ Cf. LEISNER, W., *Geglaubtes Recht. Säkularisierte religiöse Grundlagen der Demokratie*, in INSENSE, J. – REES, W. – RÜFNER, W. (Hrsg.), *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag* (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 33), Berlin 1999. 115-128, en particular 126-128.

I. FUENTES DE DERECHO ESTATALES

Los países de Europa centro-oriental en los últimos dos decenios han intentado realizar en forma coherente a crear las garantías legales de la separación entre Iglesia y Estado y a aclarar de manera adecuada las diversas esferas de actividad que desempeñar en el contexto de la sociedad. La legislación tenía el objetivo que los ciudadanos pudieran ejercer libremente y públicamente sus derechos y deberes procedentes del principio de la libertad de conciencia y de religión, y que al mismo tiempo la intolerancia y la discriminación en base religiosa sparisse la sociedad civil. Sobre la base de los principios de los diversos modelos de separación nacieron los marcos legislativos claros y estables, los cuales podrán proporcionar la necesaria garantía en cuanto al principio constitucional de la libertad de religión.¹¹ Es importante destacar que los miembros de las distintas comunidades religiosas al mismo tiempo son también ciudadanos del país dado, para que el Estado a menudo debe también crear normas de referencia durante el procedimiento de la legislación, las cuales remiten al sistema de normas internas de las comunidades religiosas registradas en el país.¹² Las fuentes más básicos del derecho estatal que se refieren a la cuestión de la libertad religiosa, son claramente la misma Constitución o Ley fundamental y todas aquellas leyes que regulan las cuestiones de la libertad de conciencia y de religión¹³, sino que forman parte de ellas también las normas de ley estatales que afectan las propiedades de los inmuebles, la educación (primaria, media o superior), la cura de los enfermos, el servicio militar o el mismo presupuesto estatal.¹⁴ Estas fuentes de derecho están integradas en los acuerdos internacionales y los contratos bilaterales celebrados entre el Estado y la Santa Sede, o entre el Estado y las distintas comunidades religiosas.¹⁵

¹¹ SZUROMI, SZ. A. – FERENCZY, R., *A katolikus egyházi személyek foglalkoztatásának sajátos helyzete a mai magyar jogban*, in *Jogtudományi közlöny* 64 (2009) 379-381, en particular 381.

¹² CAPARROS, E., *La présence du droit canonique dans le droit étatique*, in *Canon Law Society of America, Proceedings* 57 (1995) 129-146.

¹³ GONZÁLEZ DE VALLE, J. M., *Constitución, acuerdos y ley de libertad religiosa*, in *Almogaren* 36 (2005) 209-235.

¹⁴ SCHANDA, B., *The Application of the Freedom of Religion Principles of the European Union of the European Convention on Human Rights in Hungary*, in EMILIANIDES, A. (ed.), *Religious Freedom in the European Union: The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union*, Leuven 2011. 199-202.

¹⁵ Cf. NÉMEC, D., *Concordat Agreements between the Holy See and the Post-Communist Countries (1990-2010)* [Law and Religion Studies 8], Leuven-Paris-Walpole, MA 2012.

II. EL CONCORDATO, O EL ACUERDO PARCIAL COMO MARCO LEGAL

La Santa Sede Apostólica, en cuanto sujeto de derecho internacional, ha conservado hasta hoy su derecho de celebrar con los distintos Estados de los contratos que se refieren al funcionamiento de la Iglesia Católica, y estos acuerdos, como partes del Derecho internacional, obligan a las partes a la ejecución del contenido de ellos.¹⁶ Estos contratos, cuando ellos establecerán y acomodan todo el radio de las relaciones, se llaman los concordatos.¹⁷ Las cuestiones contenidas se refieren generalmente la libertad y los derechos de la Iglesia católica, las circunstancias de nombramientos episcopales, las disposiciones estatales que afectan a los párrocos, la capellanía militar, las cuestiones vinculadas a su actividad y remuneración, la inmunidad de la Iglesia católica, el reglamento de la actividad educativa y escolar católica, además, el ámbito del dirittto matrimonial. Además de esta forma existe también el acuerdo parcial o el género del “modus vivendi”.¹⁸ Estos contratos difieren básicamente en los contratos celebrados por los gobiernos de los diversos Estados y los distintos grupos religiosos, dado que estos no aparecen firmados por dos sujetos de derecho internacional y así no necesitan de una aprobación por parte del Parlamento. El texto de los acordados es la fuente de derecho por excelencia para el derecho eclesiástico del estado particular del dato concreto país y dado que también forma parte del derecho internacional, para una modificación necesita la aprobación de ambas partes. La estabilidad de lo que se celebrado está asegurada por parte del derecho eclesiástico, como lo demuestra bien el canon 3 del vigente Código de Derecho Canónico.¹⁹ Para poder operar cualquier modificación con respecto al contrato internacional bilateral, es necesario que se produzca un cambio fundamental en las circunstancias de funcionamiento de la Iglesia y del Estado, que haga fundadamente necesario cambiar el acuerdo después de prudente y bilateral examen. Los acordados y acuerdos parciales celebrados en años pasados con los países europeos, sobre todo con los ex socialistas, tendían a estabilizar las bases económicas del funcionamiento de la

¹⁶ GRAHAM, R., *Vatican Diplomacy. A Study of Church and State on the international plane*, Princeton, NJ. 1959. 157-183; cf. SZUROMI, Sz. A., *An overview on the international relations of the Holy See since the 'Roman question' until 1967, correlated with the first codification (1917)*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (28/20) [2017] 105-117, especialmente 110-112.

¹⁷ ERDŐ, P., *Il Concordato in Europa*, in SZUROMI, Sz. A. (ed.), *Concordatory Law* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/6), Budapest 2008. 15-26.

¹⁸ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István kézikönyvek 7), Budapest 2014. 90.

¹⁹ CIC Can. 3 – Codicis canones initas ab Apostolica Sede cum nationibus aliisque societatibus politicis conventiones non abrogant neque iis derogant; eadem idcirco perinde a cin praesens vigere pergent, contrariis huius Codicis praescriptis minime obstantibus.

Iglesia, así como las propias instituciones eclesiásticas como sistema.²⁰ Las cuestiones que están más importantes son el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia y de sus instituciones por parte del Estado, así como las formas institucionales de las relaciones oficiales entre la Iglesia y la Unión Europea.²¹ Es visible que la Unión Europea da tedenzialmente la preferencia al modelo de la nítida separación entre Iglesia y Estado, respetando las estructuras especiales del informe ya establecido en cada Estado miembro y teniendo presente al mismo tiempo la prohibición de la discriminación religiosa de desventaja.²²

III. LOS PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA SEPARACIÓN ENTRE IGLESIA Y ESTADO

En el sistema de relaciones entre Iglesia y Estado se han presentado diversas formas y diferentes niveles de separación y de colaboración. En el vigésimo y vigésimo primero se han creado cuatro formas fundamentales para la organización de este informe²³: Primero – La religión de Estado (Grecia, Inglaterra, Escocia, Dinamarca, Noruega, Finlandia); Segundo – Neta separación (Estados Unidos, Francia); Tercera – Separación anexa (Alemania²⁴, Austria); Cuarto – Separación cooperativa (Italia, España). En los dos decenios pasados la Santa Sede ha firmado los acuerdos con Albania, Bosnia y Herzegovina, Croacia, República Checa, Estonia, Hungría, Letonia, Lituania, Polonia, Eslovenia y Eslovenia.²⁵ Estos nuevos acordados o acuerdos se caracterizan por el más como pertenecientes a la categoría de “acordados obedientes” o “seguidores” y también el acuerdo húngaro está cercano a este tipo.²⁶ El principio más

²⁰ Cf. SCHANDA, B., *Concordatory Law in Central and Eastern Europe*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Concordatory Law*, 202-218, en particular 205.

²¹ ERDŐ, P., *Der Einfluss des Rechts der EU auf das eigene Recht der katholischen Kirchen*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Concordatory Law*, 259-276.

²² IBÁN, I. C., *La pertinence des cultes reconnus dans les systèmes de la relations état/religion dans l'Union Européenne*, in *Revue de Droit Canonique* 54 (2004) 67-75.

²³ SZUROMI, SZ. A., *The Changes of Modern Era Relation of Church and State in Europe*, in *Folia Canonica* 8 (2005) 65-77, en particular 75.

²⁴ HOLLERBACH, A., *Le droit ecclésiastique de l'État allemand: «un système de cultes reconnus»?*, in *Revue de Droit Canonique* 54 (2004) 169-178.

²⁵ SCHANDA, B., *Neues Konkordatsrecht in Ost-Mitteleuropa*, in MÜCKL, S. (Hrsg.), *Das Recht der Staatskirchenverträge. Colloquium aus Anlaß des 75. Geburtstags von Alexander Hollerbach* (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 46), Berlin 2007. 175-185.

²⁶ ERDŐ, P., *Die gegenwärtige Lage des Staat-Kirche-Verhältnisses in Ungarn – Staatskirchenrechtliche und kanonistische Aspekte*, in *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 29 (1995) 134-150. SCHANDA, B., *The permissible scope of legal limitations on the freedom of religion or belief in Hungary*, in *Emory International Law Review* 19 (2005) 889-911, en particular 892, 903-904. SCHANDA B., *Néhány megjegyzés a lelkiismeret és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi C. törvényhez*, in *Jogtudományi közlöny* 66 (2011) 515-520.

importante de este tipo de separación es la neutralidad respecto de las comunidades religiosas y los grupos de otras convicciones (no contrarias a la constitución o las leyes del Estado).²⁷ Al mismo tiempo la pretendidamente neutralidad no puede significar desinterés o negligencia por parte del Estado.²⁸ Esta intención está bien expresada por el término “separación benevolente” o “sistema de relaciones coordinados”, referido a los países enumerados anteriormente.²⁹ La autoridad del Estado precisamente por eso debe respetar las actividades específicamente religiosas, interiores de las iglesias están registrados por el Estado y estas actividades se gestionan de manera autónoma por la Iglesia implicada o el nivel competente del gobierno eclesiástico.³⁰ Al contrario, el Estado (dado que los fieles son al mismo tiempo también sus ciudadanos) está obligado también a crear las garantías legales exteriores adaptadas para ayudar el libre funcionamiento de las comunidades religiosas registradas, activas en su territorio; para asegurar el mejoramiento de las condiciones de la actividad pastoral libre a todos los niveles del sistema educativo (escuela primaria, media, Superior; Universidades), ivi comprendiendo también la formación religiosa de los alumnos también si esto no forma parte de las escuelas estatales del programa educativo del Estado; la libre actividad pastoral en las instituciones sanitarias, en el ejército, ante las fuerzas aéreas y la marina, como también en cárceles y otras instituciones penales; la celebración de las fiestas eclesiásticas y religiosas según las propias tradiciones y normas internas; la grabación y el reconocimiento de las personas jurídicas eclesiásticas; la administración jurídica del ámbito del derecho matrimonial que tenga en cuenta las normas internas de cada confesión y comunidad religiosa; la aclaración del apoyo financiero concedido a las confesiones y a las comunidades religiosas reconocidas y registradas, con especial respecto a la grandeza del apoyo y del sistema de imposición; la creación de garantías penales para sancionar adecuadamente los delitos cometidos contra los ciudadanos que hagan uso del derecho de libertad religiosa.³¹

²⁷ SCHANDA, B., *Church and State in Hungary*, in SCHANDA, B. (ed.), *Legislation on Church-State Relations in Hungary*, Budapest 2002. 13-37, en particular 18.

²⁸ SCHANDA, B., *Considerations on the place of religion in constitutional law*, in CSEHI Z. – SCHANDA, B. – SONNENVEND, P. (dir.), *Viva Vox Iuris Civilis. Tanulmányok Sólyom László tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Budapest 2012. 278-285, en particular 278-279.

²⁹ SCHANDA, B., *Concordatary Law in Central and Eastern Europe*, 217-218.

³⁰ SCHANDA, B., *Néhány alkotmányjogi kérdés az egyházak működésének anyagi feltételeivel kapcsolatban*, in HAJAS, B. – SCHANDA, B. (dir.), *Formatori Iuris Publici. Studia in honorem Geisae Kilényi septuagenarii – Ünnepi kötet Kilényi Géza professzor hetvenedik születésnapjára*, Budapest 2006. 387-398, en particular 387-388.

³¹ En detalles, cf. SZUROMI, Sz. A., *Development of Church and State relations in Central and Eastern Europe, mirrored by the recent two decades*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* XXVII (2011) 601-610.

Un buen ejemplo que puede ilustrar lo dicho hasta aquí se desprende el concordato con Polonia, firmado el 28 julio de 1993 y ratificado el 23 de febrero de 1998.³² Este documento, el párrafo 4, menciona explícitamente el reconocimiento de la Iglesia católica y de sus unidades organizativas como personas jurídicas. En el texto se subraya la inmunidad de los lugares que están dedicados de manera particular al desarrollo de actividades religiosas y a acciones litúrgicas públicas con la participación de los ciudadanos, incluidos comprendiendo también los cementerios.³³ El Concordato contiene una similar garantía legal de protección de las celebraciones litúrgicas privadas y públicas, especificando las solemnidad que sirven también a la expresión de los sentimientos religiosos de los fieles y a su participación en la liturgia de la Iglesia (P.ej. domingo de Pascua, la asunción de la Virgen María, el día de Ognisanti, etc.)³⁴. También el reconocimiento del derecho de los padres a la educación religiosa de los hijos adquiere una importancia central en el Concordato. Ello constituye un elemento fundamental de la transformación celebrada en los últimos decenios en la relación entre Estado y Iglesia. Todo esto demuestra claramente que la separación del funcionamiento del Estado por cuyo la Iglesia no equivale a la separación de la persona humana como individuo; en la sociedad viven personas inseparables que a través de la propia actividad enriquecen simultáneamente de la comunidad civil y la eclesial en que viven.³⁵ El Concordato polaco hace ver muy bien que las dos partes que han preparado el texto han entendido perfectamente esta complejidad: Han establecido en acuerdos separados como la colaboración pastoral en las instituciones sanitarias y de rehabilitación, tanto la ayuda eclesial³⁶ en el ámbito de la integración de los marginados en la sociedad, o seguros con medios estatales de la participación de los niños y los jóvenes en las misas dominicales y festive, por lo que respecta a las localidades donde llegar a la santa misa constituye una carga desproporcionada para las familias.³⁷

³² AAS 90 (1998) 310-329.

³³ Art. 8 (3)-(4): AAS 90 (1998) 315-316.

³⁴ Cf. Art. 9 (1): AAS 90 (1998) 316-317.

³⁵ Cf. BENEDIKT XVI., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007. 74-76, 82-84.

³⁶ Art. 17 (1)-(2): AAS 90 (1998) 324.

³⁷ Art. 13 – Ai bambini ed ai giovani cattolici che prendono parte alle colonie, ai campi della gioventù o ad altre forme di villeggiatura collettiva, viene garantito l'esercizio delle pratiche religiose e, in particolare, la partecipazione alla santa Messa nelle domeniche e nei giorni festivi. AAS 90 (1998) 320.

IV. LOS ACORDADOS DE LA SANTA SEDE CON LOS PAÍSES
DE EUROPA CENTRO-ORIENTAL Y LOS ACUERDOS BILATERALES
COMO GARANTÍAS INTERNACIONALES PARA LAS OTRAS CONFESIONES,
EN BASE AL PRINCIPIO DE IGUALDAD

Como ya les hemos hecho alusión, los acordados garantizan a la Iglesia católica el cumplimiento de la misión espiritual en la sociedad y al mismo tiempo al nivel del derecho internacional tutelan la autonomía respecto del Estado.³⁸ Esta garantía particular, en base al principio de igualdad ejerce un efecto positivo también el libre funcionamiento de las otras confesiones registrados.³⁹ Los países de Europa centro-oriental, aceptando el contenido de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en base a tales principios cristallizzati durante las negociaciones preliminares de los acordados y los demás acuerdos parciales, han preparado y firmado acuerdos bilaterales con las iglesias y otras comunidades religiosas que funcionen en su territorio, reconocidas por el Estado y con un número significativo de fieles (P.ej., luteranos, calvinisti, comunidades hebreas, Iglesias ortodoxas, Battisti, etc.). Ciertamente estos acuerdos, promulgados en forma de leyes autónomas o en los decretos gubernamentales, no disponen de las características fundamentales de los acordados, es decir, de carácter internacional. Sin embargo, en base al principio de igualdad, el contenido de los acordados vigentes asegura un punto de referencia sustancial y una garantía indirecta para los acuerdos establecidos con las otras comunidades religiosas.⁴⁰ Si consideramos el modelo húngara de las relaciones entre Iglesia y Estado, se ve claramente cómo la gestión jurídica de la esfera religiosa está ligada por una parte a tradiciones históricas y por otra parte las características del entorno político democrático en vías de desarrollo en los siglos XX – XXI.⁴¹ Los citados acuerdos, firmados con las “iglesias históricas” (véase la terminología de la ley IV de 1990), no tenían el único fin de garantizar la verdadera libertad de los ciudadanos⁴², pero al mismo tiempo servían también el objetivo principal del Estado (compuesto por el conjunto de

³⁸ MARTÍN DE AGAR, J. T., *La teoría concordataria desde el punto de vista del Derecho canónico actual*, in VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, J. M. (dir.), *Los Concordatos: pasado y futuro* (Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario; Almería, 12-14 de noviembre de 2003), Granada 2004. 129-146.

³⁹ Cf. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Concordats from Pius XII to Paul VI (1939-1978)*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Concordatory Law*, 88-201, en particular 89.

⁴⁰ Cf. MEYSZTOWICZ, V., *La religion dans les constitutions des états modernes* (Pontificium Institutum Utriusque Iuris), Roma 1938. 30-32.

⁴¹ SCHANDA, B., *Ungarisches Staatskirchenrecht 15 Jahre nach der Wende*, in *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 52/3 (September 2007) 560-570, en particular 560-562. ERDŐ, P., *Die ungarische Kirche in Europa – Kirche im Wandel*, in ERDŐ, P. (ed.), *Mission et culture*, Budapest 2007. 77-91, en particular 77-83.

⁴² *The Constitution of the Republic of Hungary*, Art. 60 (2).

los ciudadanos), es decir el bien común que comprende también los valores morales y culturales de la sociedad y de sus miembros. El término “Iglesia histórica” no es más presente en la ley CCVI de 2011 sobre el derecho a la libertad de conciencia y de religión, así como sobre el estatuto jurídico de las iglesias, las confesiones religiosas y las comunidades religiosas.⁴³

V. OBJETIVOS COMUNES – VALORES MORALES Y CULTURALES

Las comunidades religiosas – en particular las iglesias y confesiones históricas – contribuyen en gran medida a la creación de la cultura general de la sociedad, en el ejercicio de los valores humanos y al fortalecimiento moral de la sociedad. El preámbulo de la ley IV de 1990 sobre la libertad de conciencia y de religión había subrayado: “Las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas de la Hungría constituyen un factor de primordial importancia de la sociedad como portadoras de valores y generadoras de comunión. Además de su actividad en el campo de la vida de fe, también con la en el marco de la educación y enseñanza, en la atención social y sanitaria y con la protección de la identidad nacional desempeñan un papel significativo en la vida del país.” El mismo pensamiento vuelve también en las frases iniciales de la ley CCVI de 2011 sobre el derecho a la libertad de conciencia y de religión (cf. *Preámbulo*), así como sobre el estatuto jurídico de las iglesias, confesiones religiosas y las comunidades religiosas.⁴⁴ Hay un preámbulo similar en el texto del acuerdo entre la Santa Sede y Letonia.⁴⁵ Este énfasis sobre el valor único resultante de la característica natural del hombre como tal (su relación individual con Dios, a las otras personas y a la sociedad) plantea una responsabilidad especial sobre el Estado sino también sobre las distintas confesiones, cuando actúan conjuntamente en beneficio de la conservación de los valores morales y culturales, siendo esta actividad naturalmente de carácter civil y religioso al mismo tiempo.⁴⁶ El primer rabino de Hungría, József Schweitzer (†2015) en 2006 había declarado que incluso una organización económica o fundamentalmente política había necesidad de manifestar los valores morales si se quería hablar seriamente de respeto de los derechos humanos y libertad

⁴³ Cf. SZUROMI, SZ. A., *A felekezeti diszkrimináció alkotmányos tilalma – komparatív megjegyzések az egyházak államilag elismert státuszához* –, in *Jogtudományi közlöny* 70 (2015) 300-307.

⁴⁴ Cf. SCHANDA, B., *Az egyházi jogi személyiség új törvényi szabályozása Magyarországon*, in *Kánonjog* 14 (2012) 107-114.

⁴⁵ *Enchiridion de Concordati – due secoli di storia dei rapporti Chiesa – Stato*, Bologna 2003. 2190-2192.

⁴⁶ ERDŐ, P., *Vallás és egyház a világi államban*, 17.

de religión.⁴⁷ Una convicción semejante clara se desprende de la explicación de Joseph Ratzinger (posterior el papa Benedicto XVI), publicada en 1987⁴⁸ y las constataciones que habían hecho los representantes de la Iglesia calvinista en analizar el funcionamiento de la sociedad actual, dentro de la cual el valor especial de la familia (tanto desde el punto de vista civil como eclesiástico) debe ocupar un poso eminente⁴⁹. Así la actividad del medio ambiente religioso y los fieles de las iglesias tiene un efecto fundamental sobre el desarrollo de los valores humanos de la sociedad concreta, en cuanto comunidad de personas humanas. La libertad de conciencia y de religión no puede permanecer, en consecuencia, al nivel de las declaraciones legales, pero debe convertirse en parte de la vida cotidiana de los ciudadanos, los cuales realizan sus obligaciones derivadas del propio estado con espíritu fiel, de alto nivel moral, en base a su convicción religiosa. Esta problemática fue el tema central del primer foro católico-ortodoxo, organizado por el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas en Trento, en los días 11 – 14 de diciembre de 2008.⁵⁰ En esta circunstancia Tadeusz Kondrusiewicz, Arzobispo de Minsk-Mohilev ha dicho: „No basta con garantizar los bienes materiales y garantizar a los hijos la posibilidad de frecuentar la universidad, o sólo decir que los queremos bien y desear que todo su deseo se hiciera. Hay gran necesidad de educación ética y moral de las nuevas generaciones y de su preparación a la responsabilidad ligada a su futura participación en la vida de la sociedad. Es necesario prepararlos a construir la civilización del amor y de la vida.”⁵¹ Esta forma de la enseñanza no puede olvidar el modo de vida particular y el valor de la persona humana, especialmente de la familia⁵² (cf. CCEE, Consejo el 19 de octubre 2017).⁵³ El desarrollo de las relaciones entre Estado e Iglesia precisamente por eso debe promover el nivel moral de toda la sociedad y de toda su nivel.⁵⁴

⁴⁷ SCHWEITZER, J., *Jewish values in the European Union*, in VIZI, E. SZ. – KUCSERA, T. G. (ed.), *Europe in a World in Transformation*, 129-134, en particular 129.

⁴⁸ RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia* (Saggi Teologici 1), Cinisello Balsamo 1987. 202-204.

⁴⁹ Cf. SZABÓ, I., *Reformation and Transformation*, in VIZI, E. SZ. – KUCSERA, T. G. (ed.), *Europe in a World in Transformation*, 135-138.

⁵⁰ Cf. *La famiglia: Un bene per l'umanità – The Family: A Good for Humanity* (Atti del I Forum Europeo Cattolico-Ortodosso, Trento, Italia, 11-14 diciembre 2008), Bologna 2009.

⁵¹ KONDRUSIEWICZ, T., *The family: cultural changes and changes in mindset; identifying the problems*, in *La famiglia: Un bene per l'umanità*, 49-54, en particular 52.

⁵² ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. (dir.), *Re descubrir la familia. Diagnóstico y propuestas*, Madrid 2015. 207-268.

⁵³ En detalles, cf. SZUROMI, SZ. A., *The religious dimension of education as one of the primary principles of religious freedom based on human dignity*, in *Folia Theologica et Canonica V* (27/19) [2016] 137-144.

⁵⁴ ERDŐ, P., *Vallás és egyház a világi államban*, 12.

CONCLUSIÓN

La particularidad de los modelos de separación en la época moderna consiste en el hecho de que el Estado generalmente no se considere competente para regular la convicción religiosa de sus ciudadanos, en lo que ellos permanecen entre los límites de las normas jurídicas de los derechos fundamentales del hombre, universalmente declarados, la libertad de religión y de conciencia. Los acordados de la Santa Sede Apostólica tienen el objetivo de garantizar el cumplimiento individual de estos derechos y deberes en el país signatario, por lo que respecta a la Iglesia católica. El hecho de que la Iglesia se convierte así exento de la obligación de realizar funciones que son de la competencia del Estado, hacen posible la realización de los objetivos específicos de la Iglesia, sin injerencia del Estado. Al mismo tiempo no se puede no tener presente que los sujetos del derecho de los campos regulados normativamente por la Iglesia son también sujetos de derecho también en el ordenamiento jurídico civil. Precisamente por eso, en el caso de la aplicación de cualquier modelo de separación se producen las superposiciones. El Estado no puede no considerar el hecho de que la convicción religiosa forma parte de las características naturales de gran parte de los ciudadanos, y el ejercicio de esta genera obligaciones para el Estado. La actividad con que los ciudadanos enriquecen la sociedad, valiéndose de la libertad de conciencia y de religión, garantizada por la Constitución y otras normas de ley, no puede ser neutral para el Estado. Las medidas que afectan a las convicciones religiosas, por tanto, deben siempre tener presente la autonomía de las normas internas de las diversas religiones y las distintas confesiones.

IUS CANONICUM

Péter ERDŐ

KATHOLISCHE AUTONOMIE, KIRCHENGEMEINDEN UND PRIESTERRAT IN UNGARN (1918–1919)*

I. DIE GESCHICHTLICHEN UMSTÄNDE; II. DIE ROLLE VON KARDINAL CSERNOCH; III. LOYALITÄT ZUR NEUEN REGIME UND DIE FRAGE DER STAATSFORM; IV. DIPLOMATISCHE BEZIEHUNGEN MIT DEM HEILIGEN STUHL; V. AGRARREFORM; VI. DIE AUTONOMIE UND DIE KIRCHENGEMEINDEN, 1. *Landesweite und pfarrliche Organisation*, 2. *Der Priesterrat*; VII. DAS ENDE; ANHANG

I. DIE GESCHICHTLICHEN UMSTÄNDE

Die Ereignisse am Ende des Ersten Weltkriegs hatten in Ungarn zur Folge, dass Erzherzog Josef als *homo regius* Mihály Károlyi am 31. Oktober 1918 zum Ministerpräsidenten ernannte. Die Regierung bildete sich noch am selben Tag und wurde auf den König vereidigt. Am Tag darauf, am 1. November, beantragte jedoch die Károlyi-Regierung Dispens von diesem Eid. Der selige König Karl IV. gewährte diese. So wurde die Regierung schon am selben Abend auf Ungarn und auf das ungarische Volk beeidet. Unabhängig von der Staatsform wurde der Nationalrat als Träger der höchsten Staatsgewalt betrachtet. Darum leistete die neue Regierung den Eid vor dem liberalen katholischen Priester János Hock, der zum Präsidenten des Nationalrats gewählt worden war. Von den Mitgliedern der neuen Regierung hatten, über den Premierminister hinaus, auch der Minister für Landwirtschaft Barna Buza und der Minister für Religion und Unterricht Márton Lovászy eine wichtige Rolle in kirchlichen Angelegenheiten gespielt. Lovászy führte sein Ministerium nur bis zum 22. Dezember 1918. Auch Dénes Berinkei hatte ab 4. November 1918 eine für die Kirche wichtige Funktion¹. Am 16. November 1918 wurde nämlich durch Dekret des Ungarischen Nationalrats die Volksrepublik ausgerufen und zugleich die Regierung aufgefordert, eiligst Volksgesetze über die

* An dieser Stelle sage ich Herrn Dr. András Hegedűs, Direktor des Primatialarchivs in Esztergom für die Hilfe bei der Auffindung der zitierten Dokumente herzlichen Dank. Eine Variante dieses Beitrags ist mit dem Titel *Die Vorbereitungen von Kard. János Csernoch auf die Einführung der Kirchenpolitik von Clemenceau in Ungarn (1918-1919)* für Publikation im Sammelband *Centenaria – 1918* der Universität Szeged abgegeben.

¹ Seit 22. Januar 1919 Ministerpräsident.

Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit vorzubereiten, sowie die Verteilung der Landesgüter durchzuführen.

Inzwischen wächst der Druck auf die Regierung in der Frage des Ackerlandes. Am 20. Dezember 1918 nimmt der Arbeiterrat den Entwurf der Sozialdemokratischen Partei an, nach dem – abweichend von dem Privatbesitz, der bis 500 Joch anerkannt wurde – der kirchliche Grundbesitz in diskriminierender Weise auf 200 Joch maximiert werden sollte. Die konfiszierten Felder sollten in staatlichem Besitz bleiben. In der Leitung des Landes zeigt sich eine große Instabilität. Am 11. Januar 1919 ernennt der Nationalrat Mihály Károlyi zum Staatspräsidenten und somit zum „provisorischen“ Staatsoberhaupt. Auch die einzelnen Minister wechseln häufig. Am 22. Januar 1919 wird z. B. János Vass Minister für Religiöse Angelegenheiten. Die Religion wird also vom Unterrichtswesen im Rahmen der Separation zwischen Staat und Kirche² getrennt.

In der Zwischenzeit erobern rumänische, serbische und tschechische Truppen mit der Zustimmung der Entente-Mächte die von ihnen beanspruchten Gebiete. Am 20. März 1919 überreicht Oberstleutnant Vix die von den Siegermächten approbierte Mitteilung über die ungarisch-rumänische Demarkationslinie. Károlyi weist diese Mitteilung zurück. Am Tag darauf wird diese Entscheidung der ungarischen Regierung auch schriftlich herausgegeben. Am gleichen Tag wird in Ungarn die Räterepublik ausgerufen. Von diesem Moment an steht die ungarische Politik nicht mehr unter dem Einfluss von Károlyi. Einige Ereignisse können jedoch als Folgen der früher begonnenen Prozesse betrachtet werden.

II. DIE ROLLE VON KARDINAL CSERNOCH

János Csernoch hat als Fürstprimas die Reaktion der ungarischen katholischen Kirche auf die Ereignisse auch tatsächlich bestimmt. Auch wenn er wegen seiner Krankheit an der im Primatialpalast von Esztergom abgehaltene Sitzung der Bischofskonferenz am 20. November 1918 nicht teilnehmen konnte, hat der präsidiierende Erzbischof von Eger Lajos Szmrecsányi ausdrücklich gesagt, dass Csernoch „seine Ansichten vom Krankenbett aus auch diesmal der Bischofskonferenz mitgeteilt hat“³. In den Grundfragen zeigte sich unter den

² Das Ministerium für Religionswesen bekommt die Aufgabe, „die Trennung von Staat und Kirche“ durchzuführen. Das Ministerium (1746. eln. 1919. sz. VKM sz. RT. 1919. 180. sz. 582. 1) hat „die Befreiung der Schüler von der Religionsübung“ verordnet; CSIZMADIA A., *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*, Budapest 1966. 98.

³ BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1892-1918 között*, Budapest 2018, 609.

versammelten Bischöfen keine Meinungsverschiedenheit. Mehrere Bischöfe blieben jedoch der Versammlung fern. Von den weiter liegenden und später vom Land abgetrennten Gebieten konnten oder wollten sogar einige an der Versammlung nicht mehr teilnehmen, wie zum Beispiel der griechisch-katholische Bischof von Szamosújvár, Iuliu Hossu⁴, der spätere *in petto* Kardinal⁵, der auf die Einladung von Regierungskommissar Ádám Persián nach Budapest am 28. November nicht in die ungarische Hauptstadt gefahren ist und keinen Vertreter geschickt hat⁶. Einige Tage später, am 1. Dezember 1918 hat er in Alba Iulia die berühmte Deklaration über die Vereinigung von Siebenbürgen mit dem Königreich Rumänien vorgelesen. Einige ungarische Bischöfe führen später - im Auftrag der Bischofskonferenz - Verhandlungen mit Vertretern der Regierung, ihr Standpunkt ist aber mit der Auffassung des Fürstprimas identisch. Ein Beispiel dafür ist die Verhandlung von Nándor Rott, Bischof von Veszprém, und Gyula Glattfelder, Bischof von Csanád, mit Landwirtschaftsminister Barna Buza am 25. November 1918 über die Agrarreform. Über die Verhandlung sendet Nándor Rott eine Relation an den Primas. Aufgrund dieses Berichts schreibt Csernoch einen Brief an den Minister⁷.

Die wichtigsten Themen, in denen eine Entscheidung des neuen Regimes zu erwarten war, beziehungsweise die Maßnahmen, in denen sich der Charakter der neuen Kirchenpolitik schon zeigte, und die die Ausbildung und die Vertretung des eigenen Standpunkts benötigten, waren: das Verhältnis zur neuen Staatsform, die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl, die Agrarreform und besonders die Frage der sogenannten katholischen Autonomie.

III. LOYALITÄT ZUR NEUEN REGIME UND DIE FRAGE DER STAATSFORM

Da die Republik vier Tage vor der Sitzung der Bischofskonferenz vom 20. November 1918 ausgerufen worden war, beschlossen die Bischöfe, einen gemeinsamen Brief an die Regierung zu schreiben. Mit der Abfassung dieses Briefs wurden drei Bischöfe beauftragt: Erzbischof Árpád Lipót Várady von Kalocsa, der Bischof lateinischen Ritus von Großwardein, Miklós Széchenyi, und Ottokár Prohászka, Bischof von Székesfehérvár⁸. Der Text wurde dann von den anwesenden Bischöfen angenommen. In ihm musste, im Sinne der

⁴ Er wurde vom Papst Franziskus in Blaj am 2. Juni 2019 als Märtyrer seliggesprochen.

⁵ Am 28. April 1969.

⁶ TENGELY, A., *Az egyházak és a nemzetiségi kérdés 1918-ban*, in *Egyháztörténet* 8 (2007) Nr. 1. www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/tengely-nemzetisegi.htm

⁷ Esztergom, Prímási Levéltár (Primatialarchiv: PL), Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/c; 1241/1919.

⁸ BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története*, 610.

Anweisungen der Bischofskonferenz, gesagt werden, dass „die Bischofskonferenz die gegebene Lage annimmt, die Regierung durch seine moralische Kraft unterstützt und die in ihrem Besitz stehenden Landesgüter gegen gerechtem Entgelt und -vorausgesetzt die nachträgliche Zustimmung des Heiligen Stuhls- für die Zwecke der Agrarpolitik der Regierung anbietet. Sie hofft aber, dass die Regierung die Freiheit der Kirche in Ehren hält und die durch die Änderung der Verhältnisse streitig gewordenen Fragen mit dem Apostolischen Stuhl bereinigt, desto mehr, weil der Heilige Stuhl – wie sein Brief an den Fürstprimas bezeugt – bestrebt ist, freundschaftliche Verhältnisse mit dem ungarischen Staat zu pflegen“⁹. Dieser Hinweis ist ein Zeichen dafür, dass die Bischöfe bei der Gestaltung ihres loyalen Standpunktes gegenüber der neuen staatlichen Führung die Richtlinien des Heiligen Stuhls, die ihnen Kardinal Csernoch bekanntgegeben hat, berücksichtigt haben. Der Text des Briefs, der dann tatsächlich von der Bischofskonferenz an den Ministerpräsidenten Mihály Károlyi geschickt wurde, entspricht den gemeinsam angenommenen Prinzipien, er ist aber ein bisschen feierlicher. Er erklärt nämlich, dass „die großen historischen Wandlungen die ungarische Nation vor eine neue Situation gestellt und ihren Jahrhunderte alten Traum, die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, verwirklicht haben. Diese Wandlung wird von der Bischofskonferenz mit warmen patriotischen Gefühlen angenommen, vorbehaltlos anerkannt. Die Bischofskonferenz garantiert, dass sie die Regierung der Volksrepublik Ungarn im Aufbau des unabhängigen, selbständigen Ungarn unter den schwierigen Verhältnissen mit ihrer ganzen Kraft unterstützen wird“¹⁰. Die Bischofskonferenz ist zuversichtlich bezüglich der Tatsache, dass die Regierung die rechtlichen Verhältnisse zwischen Kirche und Staat „mit Gewährleistung der Freiheit der Kirche mit den zuständigen Behörden (d.h. gegebenenfalls mit dem Heiligen Stuhl) ordnen wird“¹¹. Auf diesen Brief hat Mihály Károlyi dem Fürstprimas geantwortet, aber erst am 19. Dezember. Er bedankt sich und erwidert im Namen der Regierung herzlich den Gruß, zugleich deutet er an, dass er „in Kenntnis des traditionellen Patriotismus des ungarischen hohen Klerus, diese Stellungnahme der römisch-katholischen Bischofskonferenz“ erwartet und „mit ihrer Unterstützung mit Sicherheit“ gerechnet hat¹². Gleichzeitig bittet er den Primas, diesen Gruß jedem einzelnen Mitglied der Bischofskonferenz auszurichten. Das Sekretariat des Primas hat die Kopie dieses Briefs – wenn auch erst am 13. Januar 1919 – jedem Diözesanamt geschickt¹³.

⁹ Ebd.

¹⁰ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/a; 6306/1918.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

Zu dieser Loyalität gehörte, dass an derselben Sitzung der Bischofskonferenz vom 20. November 1918 beschlossen beziehungsweise festgestellt wurde, dass die liturgischen Fürbitten für den König „von nun an natürlich wegfallen“¹⁴.

Bezüglich der Änderung der Staatsform und der Regierung stellte sich auch die Frage des *obersten Patronatsrechtes*. Schon in der Plenarsitzung der Bischofskonferenz vom 20. November merkt Erzbischof Szmrecsányi an: „Die Übertragung des durch den ungarischen apostolischen König ausgeübten obersten Patronatsrechts auf die Republik wird von den von der Regierung angehörten Kirchenrechtlern polemisch vertreten. Es ist also wahrscheinlich, dass die Regierung von diesen Rechten Gebrauch machen will“. Die Bischöfe enthalten sich von einer endgültigen Stellungnahme, weil sie „die Regelung der Frage mit dem Heiligen Stuhl für unbedingt notwendig halten. Bis dahin will man sich in den laufenden Angelegenheiten den Wünschen der Regierung anpassen, um die friedliche Zusammenarbeit und die erfolgreiche Erledigung der Sachen zu sichern“¹⁵. Das königliche Recht der Ernennung (*nominatio*) der Bischöfe, das heißt das oberste Patronatsrecht war kanonistisch ziemlich umstritten, sowohl bezüglich seiner Grundlage, als auch hinsichtlich seines Charakters. Die beim ungarischen Juristen Werbőczy erwähnte „Konstanzer Bulle“, deren Text und Natur zu der Zeit noch nicht genau bekannt waren¹⁶, wurde nicht einmal von dem großen Historiker Vilmos Fraknói als normative kirchliche Rechtsquelle anerkannt¹⁷. Später hat auch Reichsverweser Miklós Horthy versucht, dieses Recht auszuüben, aber der Heilige Stuhl hat diese Bestrebung nicht angenommen. Auch die ungarische Kirche hat dies für ein mit der Person des Königs verbundenes Recht gehalten, das für den späteren Rechtsnachfolger nicht anwendbar ist.

Die Besprechung, die im Protokoll der Sitzung vom 20. November 1918 der Bischofskonferenz genannt wird, hatte im November stattgefunden. Sie war vom neuen Kommissar für die kirchlichen Angelegenheiten zusammenberufen worden. Die anwesenden Kirchenrechtler – Laien und Kleriker – hatten

¹⁴ BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története*, 610.

¹⁵ Ebd. 611.

¹⁶ Textausgabe mit rechtlicher Analyse: MÁLYUSZ E., *A konstanzi zsinat és a magyar főkegyúri jog* (A Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete. Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 9), Budapest 1958 (nachdr. Máriabesnyő-Gödöllő 2005), 11-13 (der Text der „Bulle“); vgl. ÉRSZEGI, G., „...az ország szabadságát a konstanzi egyetemes zsinaton esküvel megerősítették, ahogy az a róla kiadott bullában világosan olvasható“, in BÁRÁNY, A. – PÓSÁN, L. (Hrsg.), *„Causa unionis, causa fidei, causa reformationis in capite et in membris“*. *Tanulmányok a konstanzi zsinat 600. évfordulója alkalmából*, Debrecen 2014. 176-188. TUSOR, P., *A konstanzi bulla „alkalmazása“*. *A magyar királyi főkegyúri jog a 15-16. században*, Ebd. 219-140.

¹⁷ Vgl. ERDŐ, P., *Das oberste Patronatsrecht der ungarischen Könige in der Forschung von Vilmos Fraknói*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 44 (1995-1997) 432-441.

sich einstimmig in dem Sinne geäußert, dass der neue Staat das oberste Patronatsrecht ausüben könne. Diese Meinung konnte der Auffassung des Heiligen Stuhls nicht entsprechen, weil der Wiener Nuntius, Teodoro Valfrè di Bonzo¹⁸ vom Fürstprimas Informationen über die von der Regierung konsultierten Kirchenrechtler erbat. Auf diese Frage macht Primas Csernoch einen Hinweis in seiner Antwort vom 31. Dezember 1918¹⁹. Er erwähnt, dass die Laien Universitätsprofessoren und Staatsbeamte waren. Der bekannteste von ihnen war Gyula (Keveházi) Kováts, ein betagter Kirchenrechtsprofessor der Budapester Juristischen Fakultät. Nach Csernoch stammte von ihm die Unterscheidung, nach der das oberste Patronatsrecht nicht ein Recht des Königs, sondern ein Recht des Landes ist (*ius regni non regis*). Kováts sei Protestant, der sich aber „immer als Freund der Kirche gezeigt hat“²⁰. Anschließend stellt Csernoch die drei katholischen Priester vor, die als Sachverständige an der Besprechung teilnahmen. Der erste, Mons. János Csiszárík, war Berater der Österreich-Ungarischen Botschaft beim Heiligen Stuhl in Rom. Über ihn wird angemerkt, dass er „jedem entsprechen und sich in allem anpassen will“. Diese seine Eigenschaft erkläre, warum er der Regierung eiligst seine Dienste angeboten habe. Er bewerbe sich nämlich um eine hohe kirchliche Position²¹. Der andere „kirchliche“ Sachverständiger war Ferenc Hanuy, Professor für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät der Budapester Universität. Er war nach der Meinung von Csernoch „der Schuldigste von allen“. Als Professor der Theologischen Fakultät hätte er vor allem die Rechte der Kirche schützen sollen. Stattdessen habe er aus menschlichen Motiven „seine wissenschaftliche Überzeugung aufgeopfert“. Im Allgemeinen sei er gut gebildet, oft aber konfus. So komme es vor, dass er sich von den modernen Nachfolgern von Febronius nicht befreien könne. Der dritte kirchliche Sachverständige, István Breyer sei ein frommer Mann, aber nicht besonders begabt. Er sei auch derzeit Abteilungsleiter des Kultusministeriums und somit staatlicher Beamter. Ursache seines Verhaltens könnte seine Befürchtung sein, sein Amt im Ministerium zu verlieren²². Aus dem Brief des Primas fühlt man, dass die Glaubwürdigkeit der Sachverständigergruppe für ihn dadurch vermindert wird, dass keiner von ihren Mitgliedern unabhängig ist, sondern alle sind staatliche Angestellte.

Csernoch selbst hält die Ausdehnung des obersten Patronatsrechts auf die Regierung der Republik für die Freiheit der Kirche so gefährlich²³, dass er am selben Tag einen Brief direkt an den Papst schreibt. In diesem verweist er auf

¹⁸ Ab 18. Dezember 1919 Kardinal.

¹⁹ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. A; 7143/1918.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Vgl. CSIZMADIA, A., *A magyar állam és az egyházak*, 98.

die negativen Wirkungen der Stellungnahmen dieser kirchenrechtlichen Beratung, weil sie „zahlreiche Übergriffe der Regierung gegenüber der Kirche“ begründeten und auch in der Zukunft begründen würden. Schuld daran seien größtenteils „die drei kirchlichen Personen, die an der Konferenz teilnahmen und die Rechte der Kirche überhaupt nicht verteidigt, sondern die oben zitierte Stellungnahme angenommen haben“. Besonders betont Csernoch, dass Csizsárik, während er eine Stütze der Politik der Regierung werden will, sich für eine hohe kirchliche Stellung bewirbt. „In dieser historischen Stunde – schreibt Csernoch Papst Benedikt XV. – braucht die Kirche starke Männer, die ihre Rechte, wenn notwendig, bis zum Tode verteidigen. Es wäre eine Katastrophe, wenn kirchliche Personen, die die Rechte der Kirche nicht verteidigt haben, hohe kirchliche Funktionen bekommen könnten“²⁴. Es ist anzumerken, dass einer der an der Besprechung beteiligten Personen, István Breyer (†1940) 1929 trotzdem zum Weihbischof von Esztergom und 1933 zum Diözesanbischof von Győr ernannt wurde.

Aufgrund der Gesagten kann man feststellen, dass Primas Csernoch und die Bischofskonferenz die Volksrepublik anerkannt und versucht haben, loyal zur Regierung zu sein. Sie haben aber die Gefahren gesehen, die die Freiheit der Kirche bedroht haben und haben versucht, sie mit der Hilfe des Heiligen Stuhls abzuwehren.

IV. DIPLOMATISCHE BEZIEHUNGEN MIT DEM HEILIGEN STUHL

Da sich Ungarn für einen souveränen Staat erklärt hatte, lag der Anspruch auf der Hand, dass sie die Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl nicht über die Nuntiatur von Wien halte, sondern selbständige diplomatische Beziehungen mit ihm aufnimmt. Die Nuntiatur von Wien wendete sich schon in November 1918 schriftlich an die ungarische Regierung mit Vermittlung des Primas in der Sache der Aufnahme der diplomatischen Beziehungen. Csernoch hat dieses Schreiben an die Regierung weitergeleitet, wie er am 28. November der Nuntiatur schriftlich gemeldet hat. Die briefliche Antwort des Ministerpräsidenten mit der Unterschrift von Staatssekretär Ernő Balogh wurde ebenfalls dem Fürstprimas am 23. Dezember 1918 gesandt. Darüber hat der Primas dem Nuntius schriftlich berichtet, mit der Anmerkung, dass die Antwort in unerwartet herzlichem Stil verfasst ist. Er hat aber hinzugefügt: „Man sagt, dass die europäischen Mächte die heutige ungarische Regierung nicht anerkennen wol-

²⁴ PL Csernoch János. Egyházkörmányzati iratok Cat. A; 7143/1918 („In quest’ora storica la Chiesa ha bisogno di uomini forti che difenderanno i diritti di essa, se fa d’uopo, fino alla morte. Sarebbe un disastro se ecclesiastici che hano lasciato indifesi i diritti della Chiesa, potessero ottenere alti posti ecclesiastici”).

len. Ich kenne ihre Gründe nicht und bin nicht zuständig, darüber ein Urteil zu fassen”²⁵. Da über die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen Ungarn und dem Heiligen Stuhl neuerdings wertvolle Publikationen erschienen sind, sei es genug, auf sie zu verweisen²⁶.

V. AGRARREFORM

Wie schon gesagt, hat eine engere Delegation im Auftrag der Plenarsitzung der Bischofskonferenz vom 20. November 1918 Verhandlungen über die Agrarreform mit dem Landwirtschaftsminister Barna Buza geführt. Über den Inhalt dieser Besprechung hat der Bischof von Veszprém, Nándor Rott, dem noch immer kranken Fürstprimas am 25. November berichtet. Die Bischöfe haben gebeten, dass mindestens die Wälder in kirchlichem Eigentum bleiben, damit die Bistümer irgendetwas für die Bedürfnisse des Haushalts haben können. Der Minister sprach aber nur über 2-300 Joch. Man müsste nach dem Vorschlag der Bischöfe die Lasten, die bisher der Patron getragen hat, so z.B. die Baulasten mit Zuweisung von 30-40 Joch Ackerland für jede Kirche sichern. Bezüglich der Summe der Entschädigung sprach man über die Methode der Kalkulation der Preise. Man hat die Frage gestellt, ob man kirchliche Güter noch vor dem zu erwartenden neuen Gesetz verkaufen oder auf das Priesterseminar überschreiben kann, „weil das Eigentum der Erziehungsinstitute gewöhnlich eher geschont wird“²⁷. Man hat auch das Thema der Pensionen aufgeworfen, die die kirchlichen Güter belasten. Sie werden nämlich im Rahmen des aktuellen Systems leichter bezahlt, als durch die Aufteilung einer bestimmten Rente. Über die relativ beruhigenden Versprechen des Ministers merkt Nándor Rott an: „diese Versprechen des Ministers sind soviel wert, wie stark und stabil die Position des Ministers im Ministerrat ist und wieviel Macht die heutige Regierung vertritt. Ich glaube nicht, dass diese Aktion in kürze durchführbar ist (...) Dies könnte man nur radikal, mit Raub durchführen, ohne Berücksichtigung des Rechts und des Gesetzes, wenn man das rechtmäßige Eigentum dem Staat als Beute hinwerfen würde. Von dessen Hand wer-

²⁵ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. A; 7069/1918. Konzept des italienischen Briefs auf dem Umschlag des Aktenstücks („Si dice che le potenze di Europa non vogliono riconoscere il governo ungherese di oggi. Non conosco le loro ragioni e non sono competente a giudicarne”).

²⁶ Vgl. z.B. TÓTH, T., *A Szentszék és az I. világháborút követő politikai változások Magyarországon*, in FEJÉRDY, A. (Hrsg.), *Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolatai 1920-2015* (METEM Könyvek 84), Budapest-Róma 2015. 61-74; DERS., *La Santa Sede e i cambiamenti politici in Ungheria dopo la Grande Guerra (1918-1920)*, in FEJÉRDY, A. (Hrsg.), *Rapporti diplomatici tra la Santa Sede e l'Ungheria negli ultimi 25 anni*, Città del Vaticano 2016. 70-89.

²⁷ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/c; 1241/1919. Brief von Bischof Nándor Rott an den Fürstprimas, S. 4.

den es dann geschickte, gewissenlose Schacher erlangen, und am Ende bleibt nichts, weder der Kirche, noch dem Staat, noch dem Volk“. Dieser Angst hat Bischof Rott nach dem persönlichen Treffen, dem Minister Barna Buza am 25. November auch brieflich mitgeteilt, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf die französischen Erfahrungen. „Es wäre gefährlich – schreibt er – die Institution der verrufenen Liquidatoren der letzten französischen Aufteilung der Landesgüter zu erwecken. Die Liquidatoren haben dort alles veruntreut, und das Volk hat nichts bekommen“²⁸. Bischof Rott bittet den Minister, die Güter der Pfarreien überall unberührt zu lassen, weil die in 20 Joch maximierten Felder nicht einmal die Betriebskosten decken können. Auf das Exemplar dieses Briefs hat Csernoch eigenhändig geschrieben: „ich stimme jeder einzelnen Zeile zu und betrachte den Text als meinen eigenen“²⁹. Am 8. Dezember 1918 hat jedoch Zsigmond Kunfi im Ministerrat vorgeschlagen, dass man für die kirchlichen Landesgüter keine Entschädigung bezahlt. Der Ministerrat hat die Größe der verbleibenden kirchlichen Landesgüter auf 200 Joch abgesetzt, während die übrigen Eigentümer ihre Felder bis 500 Joch bewahren konnten (statt der früher vorgesehenen 1000 Joch)³⁰. Dies wurde dann in dem am 16. Februar 1919 (unter der am 18. Januar 1919 gebildeten Berinkei-Regierung) verkündeten Gesetz tatsächlich bestimmt. Die Durchführung dieses Gesetzes fand aber nicht statt³¹.

Die Bischöfe versuchten die kirchenfeindlichen Tendenzen abzuwehren, die im Hintergrund der Agrarreform erschienen sind und die erst die kirchlichen Landesgüter verstaatlichen wollten, unabhängig davon, ob es sonst jemanden gab, der fähig und bereit war, die Felder zu kultivieren³². Ein Weg, diese Felder zu retten, könnte die Übergabe des kirchlichen Eigentums an andere juristische Personen sein. Diese Frage leitet aber schon das Thema der katholischen Autonomie und der Kirchengemeinden ein.

²⁸ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/c; 1241/1919. Brief von Bischof Nándor Rott an den Minister Barna Buza, 25. November 1918, S. 2.

²⁹ Ebd. S. 4.

³⁰ Vgl. RÁNKI, GY. – HAJDU, T. – TILKOVSKY, L. (Hrsg.), *Magyarország története. 1918-1919. 1919-1945* (Magyarország története tíz kötetben), Budapest 1976. 137-138.

³¹ Volksgesetz Nr. XVIII vom 1919; vgl. BALOGH, M., *Egyházak és felekezetek. Forradalmi esztendőök (1918-1919)*, in KOLLEGA TARSOLY, I. (Hrsg.), *Magyarország a XX. században. II. kötet. Természeti környezet, népesség és társadalom, egyházak és felekezetek, gazdaság*, Szekszárd 1997, 331.

³² Vgl. z.B. PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/c; 1241/1919. Brief von Bischof Nándor Rott an den Minister Barna Buza, 25. November 1918, S. 2.

VI. DIE AUTONOMIE UND DIE KIRCHENGEMEINDEN

1. Landesweite und pfarrliche Organisation

In Frankreich wurden die juristischen Personen, die nach dem eigenen Recht der Kirche existierten, überhaupt nicht anerkannt. So konnten sie nach dem staatlichen Recht auch kein Eigentum erwerben oder bewahren. Stattdessen konnten die Gläubigen Kultvereine gründen, deren Tätigkeit jedoch vom staatlichen Recht geregelt war. Der erste entscheidende Schritt in der Einführung dieses Systems war das französische Gesetz vom 9. Dezember 1905³³, das von Pius X. in seiner am 11. Februar 1906 herausgegebenen Enzyklika *Vehementer nos*³⁴ scharf kritisiert wurde, auch wegen der einseitigen staatlichen Kündigung des Konkordats von 1801. Gleichzeitig fordert der Papst die französischen Bischöfe auf, die Rechte und die Freiheit der Kirche wachsam zu schützen, aber niemanden zu verletzen und den Unfug mit Gerechtigkeit, die Verletzungen mit Milde und die schlechte Behandlung mit guten Taten zu erwidern. Der Papst hat auch verurteilt, dass das Gesetz die Behandlung und die Verteidigung des öffentlichen Gottesdienstes nicht an die vom Heiland gegründete hierarchische Körperschaft, sondern an einen von Laien bestehenden Verein anvertraute. Nach dieser päpstlichen Erklärung hielten die Bischöfe vom 30. Mai bis zum 1. Juni 1906 in Paris eine Besprechung. Dort nahmen sie für die Enzyklika klar Stellung, zeigten sich aber bereit, die notwendigen Schritte für die Gründung der vom Gesetz vorgesehenen Kultvereine zu unternehmen³⁵. Am 10. August 1906 hat aber Pius X. in seiner Enzyklika *Gravissimo officii*³⁶ alle Versuche, sich an das Gesetz von 1905 anzupassen, klar verurteilt. Die Bischöfe versicherten in ihrer Versammlung von 4-9. September 1906 den Papst über ihre Treue zur letzten Enzyklika³⁷ und fingen an zu überlegen, wie man die religiöse Tätigkeit ohne staatlich-rechtliche Grundlagen organisieren könne³⁸. Da die Kultvereine nicht gegründet wurden, beschlagnahmte der Staat die Kirchen und die anderen kirchlichen Gebäude und übergab sie später den territorial zuständigen bürgerlichen Gemeinden. In August 1914 setzte jedoch die Regierung die Durchführung bestimmter kirchenfeindlicher Maß-

³³ George Clemenceau war 1906-1909 und 1917-1920 Ministerpräsident von Frankreich, ab März 1906 schon Innenminister. Diese Funktion hat er auch später beibehalten. Seine Einstellung war streng antiklerikal, er vertrat die feindselige Separation von Kirche und Staat.

³⁴ *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 3-16.

³⁵ Vgl. z.B. DURAND, J-P., *Droit civil français ecclésiastique et droit public ecclésiastique*, in VALDRINI, P. – VERNAY, J. – DURAND, J-P. – ÉCHAPPÉ, O., *Droit canonique* (Précis Dalloz), Paris 1989. 515-731, besonders 582-583.

³⁶ *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 385-390.

³⁷ Der Brief ist abgedruckt in *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 385.

³⁸ Vgl. DURAND, J-P., *Droit civil français ecclésiastique*, 583.

nahmen mit Rücksicht auf den beginnenden Krieg aus. Obwohl Frankreich und der Heilige Stuhl ihre Botschafter schon 1904 zurückberufen hatten, blieb ein beauftragter französischer Geschäftsführer beim Heiligen Stuhl in Rom. Er hat dann mit dem Kardinal-Staatssekretär Pietro Gasparri am 28. Mai 1920 Kontakt aufgenommen³⁹.

Auf eine solche Situation bereitete sich auch die ungarische katholische Gemeinschaft an der Wende von 1918-1919 vor. Schon an seiner Sitzung von 20. November 1918 hat die Bischofskonferenz festgestellt, dass „die Autonomie für den Schutz der Freiheit und des Eigentums der Kirche dringend notwendig ist“⁴⁰. Darum hat sie beschlossen, an den schon für den 24. November 1918 nach Budapest zusammenberufenen Kongress, der die Autonomie organisieren sollte und an dem die Leiter der landesweiten katholischen gesellschaftlichen Organisationen und gewählte Vertreter teilnehmen und einen Katholischen Landesrat wählen sollten, einen eigenen Vertreter in der Person von Bischof Ottokár Prohászka zu schicken. Er sollte dort mitteilen, dass die Bischofskonferenz diese spontane Organisation als Landesorgan der katholischen Autonomie anerkennt. Der Kongress wurde gehalten, und in seinem Rahmen wurde auch der Katholische Rat gewählt. Die Bischofskonferenz hat auch die Gründung der provisorischen Diözesanräte der Autonomie für eilig gehalten.

Nach diesem Kongress hat der Katholische Rat den Vorschlag der Statuten der „Organisation der landesweiten Autonomie der Römisch-Katholischen Kirche des lateinischen und griechischen Ritus in Ungarn“ ausgearbeitet⁴¹. Der Text umfasst 20 Druckseiten und erklärt im § 7: „Rechtssubjekt [des Eigentums] von allen katholisch kirchlichen Vermögen (...) ist die Landesweite Katholische Autonomie“⁴². Am Blattrand des Exemplars, das im Primatealarchiv aufbewahrt wird, findet man bei dieser Stelle, aber auch anderswo handgeschriebene Anmerkungen. Zum gedruckten Text des Vorschlags wird am Ende noch ein 8 Seiten langer handgeschriebener Anhang unter dem Titel „Bemerkungen“ angeschlossen, der Bemerkungen zu einzelnen Paragraphen enthält und das Datum von 28. Januar 1919 trägt⁴³. In Esztergom hat man also den Vorschlag ziemlich kritisch empfangen. Diese Statuten sind nie in Kraft getreten. Auf die inhaltlichen Fragen des Textes werden wir noch zurückkehren.

Übrigens hatten die katholischen Autonomiebestrebungen derzeit schon eine jahrzehntenlange, mit zahlreichen Enttäuschungen und Fallstricken gela-

³⁹ DURAND, J-P., *Droit civil français ecclésiastique*, 595.

⁴⁰ BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története*, 611.

⁴¹ Den Text siehe PL Csernoch János. *Egyházkormányzati iratok Cat. D/b; 1858/1919.*

⁴² Ebd. S. 1.

⁴³ Ebd. S. 28.

dene Vorgeschichte⁴⁴. „Der Kongress, der die katholische Autonomie 1870/71 organisierte, hat sich eingebildet, ein konstituierender Konvent zu sein. (...) Er hat solche Statuten für die landesweite, die diözesane, die Dekanats- und die pfarrliche Vertretung vorbereitet, die mit dem kanonischen Recht und mit dem aufgrund des kanonischen Rechts entwickelten ungarischen Kirchenrecht in Widerspruch standen“⁴⁵. Die machten nicht nur die Ausübung der Jurisdiktion der Bischöfe fraglich, sondern waren auch mit den Befugnissen des obersten Patronatsrechts des Königs unvereinbar. Die Annahme dieser Statuten war wegen des abschlägigen Standpunkts der ungarischen Regierung und des Königs unmöglich. So wurde dieser Vorschlag dem Apostolischen Stuhl nicht einmal unterbreitet. Der Minister für Religion und Unterrichtswesen, Tivadar Pauler hat schon 1871 in seinem Memorandum an König Franz Josef seine grundlegenden Einwände betont. Er hat dargestellt, dass „man zunächst nur die Organisation der Kirchengemeinden ins Leben rufen sollte. Dies kann nämlich auch ohne gesetzgeberische Maßnahmen geschehen. Da der Bischof kein Mitglied der pfarrlichen Organisation, sondern eine ihr übergeordnete Obrigkeit ist, kann man die Verletzung des kanonischen Rechts vermeiden (...) Die Kirchengemeinden gefährden auch die Befugnisse des obersten Patronats Seiner Majestät nicht“⁴⁶. Am 11. Dezember 1890 hat der Minister für Religion und Unterrichtswesen Graf Albin Csáky die wichtigsten Mitglieder der Bischofskonferenz und der Gruppe der katholischen Magnaten und Abgeordneten zu einer Besprechung wegen neuerer Autonomiebestrebungen zusammenberufen. Im Gespräch hat er die Aussichtslosigkeit der landesweiten und der diözesanen Autonomie betont und nur die Organisierung der autonomen Kirchengemeinden (auf Pfarrebene) vorgeschlagen. Anschließend ist der Kongress für die Autonomie trotzdem zusammengetreten. Man hat auch einen Vorschlag für die Statuten verfasst, der aber – ähnlich wie sein Vorgänger von 1870/71 – von den zuständigen Behörden nicht angenommen wurde. Auch dieser Kongress hat für die Kirchengemeinden keine landesweit annehmbaren

⁴⁴ Geschichtliche Zusammenfassung ohne Erwähnung der grundsätzlichen Probleme HANUY, F., *Katolikus autonómia*, in BANGHA, B. (Hrsg.), *Katolikus Lexikon*, II. Budapest 1931. 521-524. Für die grundsätzlichen Fragen siehe LEPOLD, A., *A katolikus autonómia. Az Egyház állásponyjának megvilágítása* (A „Katolikus Élet” könyvtára. I. sorozat, 1. szám), Budapest 1920. Für die neuere Litteratur siehe SARNYAI Cs. M., *Polgári állam és katolikus egyház (1848. március-december)*. *A katolikus autonómia-törekvések megjelenése* (METEM), Budapest 2002. DERS., *Deák Ferenc és a katolikus önkormányzat megvalósításának nehézségei*, in *Egyháztörténeti Szemle* 9 (2008) Nr. 3. www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/sarnyai-deak.htm; NÁNDORI, B., *A katolikus autonómia történetéhez. A II. autonómia-kongresszus 9-es albizottságának működése és az erre tett püspöki észrevételek (1898)*, in *Magyar Sion. Új folyam* 4/46 (2010) 201-232.

⁴⁵ LEPOLD, A., *A katolikus egyházközségi szervezetek jogi természete*, in HAUSER, I. (Hrsg.), *A budapesti rk. egyházközségek első tíz éve*, Budapest 1930. 32-33.

⁴⁶ Ebd. 33. Für den Begriff der Kirchengemeinde im Vorschlag von 1871 siehe z.B. ASCHENBRIER, A., *A katolikus Egyház autonómiájáról Magyarországon*, Budapest 1893. 156-162.

Musterstatuten verfertigt, weil sein Vorschlag mit der Einführung der landesweiten Autonomie organisch verbunden war⁴⁷. Anschließend haben zwar einige Bischöfe in bestimmten Ortschaften Kirchengemeinden organisiert, ihr Charakter und ihre Statuten waren aber ziemlich verschieden. 1902 hat Primas Kolos Vaszary ein Autonomieprojekt eingereicht, das aber von dem König zurückgewiesen wurde⁴⁸. 1917/18 hat Graf Albert Apponyi als Kultusminister⁴⁹ versucht, die Organisation der katholischen Autonomie zu entwerfen. Der ausgearbeitete Vorschlag wurde jedoch bis zum Zusammenbruch der Österreich-Ungarischen Monarchie nicht approbiert⁵⁰. Der Text wurde dem Heiligen Stuhl unterbreitet. Die Vorbereitungskommission der Autonomie hat versprochen, die römischen Anmerkungen zu berücksichtigen, vorausgesetzt, dass das Gesetz über die Autonomie verabschiedet wird. Die Bischofskonferenz beschäftigte sich in ihrer Sitzung von 7-8. November 1917 ausführlich mit dem Stand der Frage der Autonomie⁵¹.

Es ist weiter anzumerken, dass der Ausdruck „Kirchengemeinde“ (egyházközség) in der ungarischen Sprache der Zeit auch im allgemeinen Sinn gebräuchlich war. Man verstand darunter die örtlichen Gemeinden der verschiedenen Konfessionen und Religionsgemeinschaften, zu denen alle dort wohnende Mitglieder der gegebenen Konfession gehören mussten. In diesem Sinne kommt das Wort Kirchengemeinde auch in der früheren staatlichen Gesetzgebung vor⁵². Darum betonen einige für die katholische Kirche wichtige Autoren, dass die Kirchengemeinde alle auf dem Gebiet der Pfarrei wohnenden Katholiken bedeutet, die unter „der geistlichen Jurisdiktion des Pfarrers stehen“. Diese Gemeinde ist im staatlichen Recht juristische Person⁵³. Im Hinblick darauf, dass die Vertretung dieser Gemeinde – an einer vom Staat anerkannten Weise – mancherorts noch nicht existierte, hat eine Verordnung des Ministers für Religion und Unterrichtswesen 1902 vorgeschrieben, dass dort, wo „die örtliche Autonomie“ unter den Katholiken noch nicht organisiert ist,

⁴⁷ LEPOLD, A., *A katolikus egyházközségi szervezetek*, 33.

⁴⁸ Vgl. z.B. VICZIÁN, J., *Katolikus autonómia*, in DIÓS, I. VICZIÁN, J. (Hrsg.), *Magyar Katolikus Lexikon*, VI, Budapest 2001. 338.

⁴⁹ Diese Funktion hat er vom 15. Juni 1917 bis 8. Mai 1918 erfüllt.

⁵⁰ VICZIÁN 338.

⁵¹ Das Protokoll der Sitzung siehe bei BEKE, M., *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története*, 553-555.

⁵² Z.B. Gesetz Nr. LIII von 1868, § 20. Darum sind solche Ortslexiken erschienen, in denen genau angegeben wurde, zu welcher Kirchengemeinde (Grundeinheit) die dort wohnenden Gläubigen der verschiedenen Konfessionen automatisch gehören, vgl. z.B. DVORZSÁK, J., *Magyarország helységnevtára tekintettel a közigazgatási, népességi és hitfelekezeti viszonyokra*, I-II. Budapest (1885; vermehrte und verbesserte Ausgabe: 1893).

⁵³ Z.B. GEISZ, A., *Egyházi Közigazgatás*, Temesvár 1910. 285 („Die Gesamtheit der katholischen Gläubigen, die an einem bestimmten Gebiet wohnen, wird Kirchengemeinde genannt. [...] Die Kirchengemeinde ist eine von der politischen Gemeinde verschiedene und davon ganz unabhängige Körperschaft und wird als selbständige, geschäftsfähige juristische Person betrachtet“).

die Verwaltung der Schule als Vertreter der Kirchengemeinde betrachtet werden muss⁵⁴. In diesem Geist, mit automatischer Mitgliedschaft und nicht als freiwillige Vereine hat die Diözese Győr 1906 die Kirchengemeinden organisiert⁵⁵. Über die dort erlassenen Statuten betont Antal Geisz, dass sie den Prinzipien folgen, die früher von der Vorbereitungskommission der landesweiten Autonomie ausgearbeitet waren. Die können sich also, wenn die landesweite katholische Autonomie einmal errichtet wird, in das nationale System einfügen⁵⁶.

Nach der Verkündung des *Codex Iuris Canonici*⁵⁷ von 1917 schienen diese „autonome“ Organisationsformen, die aufgrund der Erfahrungen des katholischen *Status* von Siebenbürgen⁵⁸, die manchmal mit den eigenen Glaubensprinzipien der katholischen Kirche in Widerspruch stehen mussten und deswegen auch früher als problematisch erschienen, schon eindeutig unannehmbar. Vor allem erwies sich die Unterscheidung der „geistlichen“ und der materiellen Leitungsgewalt in der Kirche als offenkundig unhaltbar. Der *Codex* von 1917 unterscheidet nur die mit dem Weihesakrament verbundene „Weihegewalt“ (*potestas ordinis*) und die „Jurisdiktionsgewalt“ (*potestas iurisdictionis*)⁵⁹. Der Kanon 118 erklärt aber deutlich⁶⁰, dass auch diese zweite Art von Gewalt nur Kleriker erlangen können⁶¹. Die Laien können in der Ausübung dieser Gewalt aufgrund des von der Hierarchie (in erster Linie vom Diözesanbischof)

⁵⁴ Vm. 1902. 33.469. Vgl. GEISZ, A., *Egyházi Közigazgatás*, 300.

⁵⁵ Die Musterstatuten wurden von der Diözesanbehörde von Győr unter Nr. 401/1906 herausgegeben. Der Text ist abgedruckt in GEISZ, A., *Egyházi Közigazgatás*, 286-300.

⁵⁶ GEISZ, A., *Egyházi Közigazgatás*, 286.

⁵⁷ Im weiteren verfolge CIC (1917).

⁵⁸ Vgl. z.B. HOLLÓ, L., *Az erdélyi katolikus autonómia, ill. az Erdélyi Római Katolikus Státus tégnap és ma*, in HOLLÓ, L. (Hrsg.), *Katolikus autonómia. Fejezetek az Erdélyi Római Katolikus Státus történetéből*, Csíkszereda 2007. 15-34, besonders 24-28.

⁵⁹ CIC (1917) Cann. 948 und 196.

⁶⁰ CIC (1917) Can. 118: „Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesisticae et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere“.

⁶¹ Der Kanon ist keine Neuheit in der Disziplin der Kirche, sondern schöpft aus manchen Quellen des christlichen Altertums, des Mittelalters und der frühen Neuzeit; vgl. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus*, Romae 1917. 27-28, Anm. 4. Schon die Römer Synode von 502 stellt fest, dass die weltlichen Gläubigen, auch wenn sie religiös und mächtig sind, über Kirchengüter nicht verfügen können, darüber hat Gott die Verfügung den Priestern anvertraut; siehe D.96 c.1: (...) ne in exemplo remanere presumendi quibus libet laicis, quamvis religiosis, uel potentibus, in quacumque quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quarum solis sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissa docetur. (FRIEDBERG, AE. [ed.], *Corpus Iuris Canonici*, I. Lipsiae 1879 [Graz 1955] 338). Siehe schon z.B. Apg 4,35-37; 5,2; IUSTINUS, *1Apologia* 67,6; usw. DI BERARDINO, A., *Istituzioni della Chiesa antica* (Facoltà di San Pio X, Manuali 12), Venezia 2019. 612-613, 632-636. Vgl. ERDŐ, P., *Chiesa e beni temporalì: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II (cann 1254-1256)*, in *I beni temporalì della Chiesa* (Studi Giuridici 50), Città del Vaticano 1999. 22-23.

erhaltenen Auftrags mitwirken. Dies kann durch einzelne Verfügung oder sogar durch die Gutheißung von diesbezüglichen Statuten gegeben werden⁶². Antal Lepold, der bis 1917 Sekretär von Kard. Csernoch war, nachher aber als Diözesankanzler und Kanoniker weiter in der unmittelbaren Umgebung des Primas gearbeitet hat, folgt in der Interpretation der in 1918 geltenden kirchenrechtlichen Rahmen offenkundig dem Standpunkt des Fürstprimas⁶³. Aufgrund seiner Beschreibung ist es klar, dass der Primas und unter seiner Leitung die Bischofskonferenz an der Vorbereitung der katholischen Autonomie als vorsichtige Beobachter teilgenommen haben. Sie haben aus der Vergangenheit gelernt und die ernsthaften Probleme der Bestrebungen des Katholischen Rates, der die Statuten der Autonomie redigieren sollte, klar gesehen. Darum haben die Bischöfe in der Tat nur die Organisierung der lokalen Kirchengemeinden vorangetrieben. Diesbezüglich aber gibt der Primas schon am 3. November 1918 eine Verordnung (Nr. 4131/1918) aus, in der er die Gründung der Budapester Kirchengemeinden erlaubt⁶⁴. Dies geschieht sofort, nachdem er am 2. November am Abend in Esztergom mit dem neu ernannten Regierungskommissar für kirchliche Angelegenheiten der Károlyi-Regierung, Ádám Persián, Gespräche geführt hat. An diesem Treffen hat nämlich Persián – ganz im Sinne des von der Regierung erhaltenen Auftrags – auch die Frage „der eiligen Organisierung der katholischen Autonomie“ angeschnitten⁶⁵. Am 30. November ernennt dann der Primas Prälat János Mészáros zum erzbischöflichen Kommissar für das Gebiet der Hauptstadt. Als seine Aufgabe bestimmt er, die Gläubigen der Pfarreien in „glaubensgemeinschaftliche Organisationen“ zusammenzufassen. Darum verordnet der Primas die Zusammenschreibung der Gläubigen, wobei diejenigen, die es „ganz entschlossen zurückweisen“, sich an die Glaubensgemeinschaft anzuschließen, auf einer besonderen Liste aufgezeichnet werden müssen. Von dieser Maßnahme ist zu spüren, dass der Primas diese Arbeit für eilig hält, aber noch nicht klar sieht, ob der Staat Vereine mit freiwilliger Mitgliedschaft fordern wird oder – wie die frühere Gesetzgebung – die automatische Zugehörigkeit annimmt⁶⁶. Im ersten Teil der Verordnung schreibt er als Begründung: „Da die grundlegenden Änderungen im Leben des ungarischen Staates auch die äußere Rechtsordnung der Kirche stark

⁶² Vgl. CIC (1917) Cann. 1183, § 1; 1520; 1521, § 2; LEPOLD, A., *A katolikus egyházközségi szervezetek*, 31.

⁶³ LEPOLD, A., *A katolikus egyházközségi szervezetek*, 31.

⁶⁴ BERÉNYI, SZ., *A katolikus autonómia és az egyházközségek (történeti áttekintés)* [Egyházi Szeminárium, Különlenyomat a *Szemináriumi dolgozatok* 1941-1942. számából], Budapest 1942. 72.

⁶⁵ *Kereszt és forradalom. Persián Ádám katolikus egyházügyi kormánybiztos emlékirata (1918. november 1. – 1919. március 21.)*, Hrsg., Einleitung und Noten v. TENGELY Adrienn (METEM), Budapest 2019. 36.

⁶⁶ Der Text der Verordnung ist abgedruckt in MÉSZÁROS, J., *Visszatekintés az első tíz esztendőre*, in HAUSER, I. (Hrsg.), *A budapesti rk. egyházközségek első tíz éve*, Budapest 1930. 20-21.

beeinflussen werden, muss man die rechtlichen Grundlagen mit der notwendigen Weitsicht entwerfen, auf die die Kirche bauen kann, wenn die alten Grundlagen entfallen ... Dies erfordert schon, dass wir die katholischen Gläubigen nach den einzelnen Pfarreien organisieren und sie auf dieser Weise über die Gefahren und die Maßnahme besser belehren und das katholische Bewusstsein und den Zusammenhalt in ihnen stärken“⁶⁷. Im selben Brief von 30. November macht der Primas einen einzigen Hinweis auf die Bildung irgendeines katholischen Zentralrates aus den Kirchengemeinden. Es ist nicht klar, ob er hier an eine diözesane oder nur an eine Budapester Organisation denkt. Er schildert diese Idee nicht konkret⁶⁸. Man sieht also, dass für ihn die Organisationen auf Pfarrebene die wichtigen sind. Die bedeuten die dringende, praktische Aufgabe. Der Ausdruck „Autonomie“ kommt in diesem Brief überhaupt nicht vor.

Kehren wir aber zum Projekt der katholischen Autonomie zurück! Der Text beschreibt unter anderem die Organisation der Kirchengemeinden (§ 18-44), übergeht dann auf die Bestimmung der Organisation der Diözesen (§ 45-62). Im Rahmen dieser Definition werden die Organe bestimmt, die „die Jurisdiktion der Selbstverwaltung der Diözese“ ausüben (§ 46). Dies steht in starkem Widerspruch zum kanonischen Recht. Die zum Projekt beigezeichneten handgeschriebenen Anmerkungen von 28. Januar 1919 zitieren schon im Betreff des § 7 die widersprechende Bestimmung des *Codex Iuris Canonici* von 1917

⁶⁷ Ebd. 20. Die für das ganze Land gültigen Musterstatuten der Kirchengemeinden wurden von der Bischofskonferenz erst 1920 angenommen (*A katolikus egyházközségek igazgatásának szabályzata*, Hrsg. v. der Diözesanbehörde von Esztergom im Auftrag der Bischofskonferenz, Esztergom 1920). Die nach diesen Statuten gegründeten Kirchengemeinden wurden aufgrund der Verordnung Nr. 72.103/1920 vom 29. Juli 1920 des Ministers für Religion und Unterrichtswesen automatisch staatlich anerkannt. In Budapest hat man die Organisation fortgesetzt. Die Wahlordnung der Budapester Kirchengemeinden ist mit der Approbation der Diözesanbehörde von Esztergom erschienen (*A budapesti katolikus egyházközségek választási eljárásának szabályzata*, Esztergom 1920). Dazu wurde eine Formel für die Beitrittserklärung beigezeichnet. Dies zeigt, dass die Zugehörigkeit noch freiwillig war. 1925 war jedoch die Verpflichtung zur Steuerzahlung schon automatisch und vor dem Staat klagbar (vgl. *A budapesti római katolikus egyházközségek egyházi adójának szabályzata*, Esztergom 1925). Über die weitere Entwicklung der Kirchengemeinden siehe MÓRA, M., *Az egyházi adó és az egyházközség alapkérdései az egyházi és világi jog szerint* (Értekezések a budapesti Kir. M. Pázmány Péter Tudományegyetem Egyházi jogi Szemináriumából), Budapest 1941. 218. ERDŐ, P., *Grenzen und Möglichkeiten der Beteiligung der Verbände an den hierarchischen Aufgaben. Beispiel: Die ungarischen Kirchengemeinden*, in AYMANS, W. – GERINGER, K. TH. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht*, St. Ottilien 1989. 337-343. Über die Aufhebung der Kirchengemeinden durch die aufgrund des neuen *Codex Iuris Canonici* im Dezember 1992 angenommene Verordnung der Bischofskonferenz, bzw. über die Erklärung ihrer Identität mit den Pfarreien siehe ERDŐ, P., *Plébánia, egyházközség, közösség. Kánonjogi és lelkipásztori alapfogalmak*, in DERS., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006. 232-249.

⁶⁸ MÉSZÁROS, J., *Visszatekintés az első tíz esztendőre*, 21.

(can. 1499, § 2) nach der „Das Eigentumsrecht der Güter steht, unter der höchsten Autorität des Heiligen Stuhls, jener juristischen Person zu, die sie gesetzmäßig erworben hat“⁶⁹. § 106 des Projekts sieht die Beteiligung der Autonomie an den Bischofsernennungen vor. Darüber liest man die folgende kritische Anmerkung: „Bei Bischofsernennungen hat der Heilige Stuhl den Eingriff der Autonomie kategorisch ausgeschlossen. Dieser Paragraph kann also nicht bleiben“⁷⁰. Aus der Anmerkung geht hervor, dass der Primas die Stellungnahme des Heiligen Stuhls im Zusammenhang mit den Vorbereitungen der Autonomie mehrmals ersucht hat. In der Einleitung seiner Anmerkungen findet man auch einen ausdrücklichen Hinweis darauf: „Nach den wiederholten, zum letzten Mal am 30. August 1917⁷¹ geschriebenen Bemerkungen des Apostolischen Stuhls kann die katholische Autonomie die Gewalt des Papstes und der Bischöfe in keinem Bereich enteignen, sondern sie kann in der Ausübung dieser Gewalt in der Abwicklung der mit dem Vermögen und mit den Schulen verbundenen Sachen mitwirken“⁷².

Mit der Károlyi-Regierung haben die Vertreter der Kirche auch Besprechungen geführt, die aber ohne offizielle Vereinbarung beendet wurden. Nach einer solchen Besprechung ist das *pro memoria* geschrieben worden, in dem der Standpunkt der Regierung in sechs Punkten zusammengefasst wird⁷³: 1. Die Regierung anerkennt vorübergehend die eben in Ausarbeitung stehende (und von ihr als schon existierend betrachtete) Organisation der Autonomie, solange, bis der neue Autonomiekongress gewählt wird; für die endgültige Regelung ist jedoch ein Gesetz notwendig. 2. Für die kirchlichen Landesgüter gibt man Ertragscheine (Rentenscheine), die von der katholischen Autonomie verwaltet werden. 3. Auch die Mobilien werden von der Autonomie verwaltet. 4. Die Autonomie muss gänzlich selbständig (d.h. von den kirchlichen Behörden unabhängig) sein, wie bei den protestantischen Konfessionen. 5. Das oberste Patronatsrecht wird von der Regierung ausgeübt, die aber bereit ist, dies der endgültig gegründeten Autonomie zu übergeben, mit dem Vorbehalt des Aufsichtsrechtes des Staates, „wie bei den anderen Konfessionen“. 6. Aus dem kirchlichen Vermögen müssen auch die Griechisch-Katholiken ihr Anteil bekommen. Aus diesen Bedingungen kann man den Absicht der Regierung klar sehen, die katholische Kirche in Ungarn nach protestantischen Prinzipien und Praxis funktionieren zu lassen. Einem Teil der Bedingungen hätte man sehr verdrossen, und im Vergleich zu den allgemeinen Prinzipien des kanoni-

⁶⁹ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/b; 1858/1919, handschriftliche Anmerkungen S. 2.

⁷⁰ Ebd. S. 3.

⁷¹ Noch im Betreff des Autonomieprojekts von Apponyi.

⁷² PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/b; 1858/1919, handschriftliche Anmerkungen S. 1.

⁷³ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. D/b; 349/1919.

schen Rechts auf einer außerordentlichen Weise (als Anomalie) – mit dem besonderen Erlaubnis des Heiligen Stuhls – vielleicht Folge leisten können, wenn es gelungen wäre, entsprechende Formulierungen über einzelne Detailfragen zu erkämpfen. Die politische Instabilität und der steigende Radikalismus bestimmter Machtfaktoren haben dies aber immer weniger ermöglicht.

2. DER PRIESTERRAT

Wenn die Autonomie als Erneuerung von alten Bestrebungen auf die Tagesordnung gesetzt wurde, kommt der Priesterrat als eine mehr radikale und in manchen Hinsichten neue Erscheinung vor. *Ádám Persián* hat am 2. November 1918, in seiner abendlichen Besprechung mit Primas Csernoch, als Vertreter der Regierung auch die Frage der „Organisation des niederen Klerus“ aufgeworfen⁷⁴. In jener Zeit war das Thema nicht mehr unberührt. 1917 ist schon der Plan der Organisation einer Interessenvertretung der Priester aufgetaucht unter dem Namen „Pax. Landesweiter katholischer Priesterverein“. Man wollte dabei dem deutschen und dem österreichischen Beispiel folgen. Der Leiter der Organisation war *Sándor Giesswein*. Das Projekt wurde aber am 11. Januar 1918 von der Bischofskonferenz verworfen, und *Giesswein* wurde die Fortsetzung der Organisation verboten. Der Primas hat ihm diese Entscheidung in seinem Brief von 30. Januar 1918 mit ausführlicher Begründung mitgeteilt⁷⁵. Am 7. November 1918 hat eine Gruppe von katholischen Priestern „vom Recht der freien Organisation“ Gebrauch gemacht und den Priesterrat trotzdem gegründet. Csernoch wollte darauf in einem Brief in strengem Ton am 10. November 1918 reagieren. Er machte die Leser auf die Tatsache aufmerksam, dass in Zusammenhang mit dieser Gründung „die falsche Nachricht der Auflehnung des niederen Klerus“ sich in ganzem Land verbreitet habe. Den davon stammenden moralischen Schaden müsse man nachträglich mit korrekten Erklärungen und „unanfechtbarer priesterlicher Stellungnahme“ wieder gut machen⁷⁶. Am Ende dieses Briefentwurfs steht aber mit der Handschrift von Kard. Csernoch: „Wurde im Hinblick auf die damals sehr gehetzte Stimmung nicht abgeschickt“. Aus dem Entwurf kommt jedenfalls hervor, dass der Primas die Existenz dieser Organisation in dem Moment nicht angreift, sondern versucht, ihre Wirkung in kirchlich annehmbaren Rahmen zu halten. Der Priesterrat hat am 22. November 1918 ein Me-

⁷⁴ *Kereszt és forradalom. Persián Ádám katolikus egyházügyi kormánybiztos emlékirata*, 36.

⁷⁵ Der Text des Briefs ist abgedruckt in *Kereszt és forradalom. Persián Ádám katolikus egyházügyi kormánybiztos emlékirata*, 38-39.

⁷⁶ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 46; 1487/1919

memorandum an den Nationalrat und an die Regierung gerichtet⁷⁷, in dem ein Programm und verschiedene Forderungen enthalten sind. Man drängt vor allem auf die „radikale und sofortige Regelung der materiellen (finanziellen) Lage des niederen Klerus“. Für die Lösung dieser Frage schlägt das Memorandum vor, dass man die kirchlichen Güter und Stiftungen „in die Verwaltung der sofort zu errichtenden katholischen Autonomie übergibt“. Die Felder würden dann von der Autonomiekommission oder vom Priesterrat selbst auf Parzellen aufgeteilt oder zum gerechten Preis an die Regierung verkauft. Die davon einfließenden Summen oder Wertpapiere würden die Kosten der kirchlichen Funktionen und den Gehalt der Priester decken. Diesen Vorschlag haben die Verfasser des Memorandums „Demokratisierung der Verwaltung des katholischen Vermögens“ genannt. Dies wäre nach ihrer Meinung für die Vorbeugung der Konfiszierung des kirchlichen Vermögens geeignet gewesen. In der Lage um den 20. November 1918 neigte auch die Bischofskonferenz dazu, auf einem guten Teil der Landesgüter gegen Entschädigung zu Gunsten des Staates zu verzichten, um die vollständige Konfiszierung zu vorbeugen. So ist es verständlich, dass auch Primas Csernoch diese Bewegung am Anfang vorsichtig geduldet und versucht hat, sie unter diözesaner Kontrolle zu halten. Am 22. November 1918, in seiner Verordnung Nr. 6328 schreibt er: „Die Gründung des Priesterrates beanstande ich nicht. Ich wünsche, dass die Priester der Erzdiözese dem Aufruf der zentralen Organisationskommission Folge leisten und ihre Vertrauensmänner mit ernsthafter Überlegung und priesterlichem Gewissen wählen (...) Jeder Vertrauensmann soll einen abgestempelten Stimmzettel der erzbischöflichen Behörde schicken (...) Ich bezweifle nicht, dass die Priester (...) bei der Organisation in Gehorsam gegenüber der kirchlichen Jurisdiktion (...) vorgehen werden. Meine endgültige Zustimmung kann ich nur nach der Bereitstellung der Statuten erklären“⁷⁸. Auf die zarte oberhirtliche Maßnahme hat Mátyás Szalay, Präsident des Priesterrates, am 27. November in einem höflichen Brief geantwortet, in dem er – als Beilage – auch das an die Regierung gesandte Memorandum zuschickt. Er merkt an, dass das Memorandum seiner Überzeugung nach dem Standpunkt der Bischofskonferenz entspricht⁷⁹. Zwei Tage später schreibt Szalay dem Primas einen neuen Brief. Er bittet um die Hilfe der Bischofskonferenz, damit man die Zustimmung Roms zu den Punkten des Programms erhält, die eine solche benötigen⁸⁰. Am 30. November schreibt Szalay wiederum einen Brief an den Primas, in dem er

⁷⁷ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 46; 1487/1919: *A Papi Tanács memorandum a Nemzeti Tanácshoz és a Magyar Népköztársaság Kormányához* (Memorandum des Priesterrats an den Nationalrat und an die Regierung der Volksrepublik Ungarn).

⁷⁸ *Főegyházmegeyi Körlevelek*, Esztergom 1918. 112-113.

⁷⁹ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 46; 1487/1919.

⁸⁰ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 46; 1487/1919, S. 9.

die Beteiligung des Priesterrates in der Organisation „der Budapester autonomen Glaubensgemeinde“ anbietet⁸¹. Csernoch antwortet darauf am 3. Dezember mit einer höflichen Ablehnung. Er berichtet, dass der erzbischöfliche Kommissar für die Organisation der Kirchengemeinden János Mészáros ist, die Mitglieder des Priesterrates aber „einen sehr wertvollen Dienst leisten können, (...) wenn sie sich mit der Verbindung der katholisch gesinnten Mitglieder des Budapester Lehrpersonals beschäftigen“⁸².

Der Primas hat in diesen verwirrten Wochen enge Kontakte mit dem Heiligen Stuhl gehalten. Auch im Hinblick auf das französische Beispiel war es für ihn wichtig, ganz genau wahrzunehmen, in welchen Bereichen der Heilige Stuhl Höflichkeit und Nachgiebigkeit erwartet, und wo er entschlossene Beharrlichkeit fordert.

Die Bestrebungen des Priesterrates haben jedenfalls den kräftigen Widerspruch von Papst Benedikt XV. ausgelöst. In seinem am 12. März 1919 dem Kardinal-Erzbischof János Csernoch geschriebenen Brief⁸³ hat er die Bestrebung, die Gesamtheit der ungarischen Katholiken für Eigentümer sämtlicher kirchlicher Güter zu deklarieren auf einer Weise, dass sie darüber frei verfügen können, nicht nur mit der ganzen kanonischen Disziplin unvereinbar, sondern sogar dem Dekalog entgegengesetzt erklärt. In seinem Brief vom 2. Januar 1919 beauftragt noch der Primas Prälat János Mészáros mit seiner Vertretung an der geplanten Landesversammlung des Priesterrates, fordert ihn aber auf, die Leitung des Rates auf ihre schwere Verantwortung aufmerksam zu machen. Die Versammlung könnte zwar ein Segen für die Kirche sein, sie könnte aber auch die größte Gefahr laufen „und die Disziplin des Klerus auflösen, was unabsehbare Konsequenzen haben könnte“. Wenn es darum ginge, die revolutionäre Stimmung auszutoben, so würde der Primas verpflichtet sein, die Schuldigen zur Verantwortung zu ziehen⁸⁴. Der (einzige) am 15-16. Januar 1919 abgehaltene „Landeskongress“ des Priesterrates war aber ziemlich stür-

⁸¹ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 27; 6706/1918, S. 7.

⁸² PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 27; 6706/1918, S. 9-10.

⁸³ Gedruckt in: *Acta Apostolicae Sedis* 11 (1919) 122-123, besonders S. 123 : „Retundant praeterea ex auctoritate necesse est inconsideratissimam eorum temeritatem qui non verentur haec contendere: «Bona sive mobilia sive immobilia singulorum beneficiorum seu institutorum ecclesiasticorum, imo etiam piarum quarumvis fundationum, quoquo modo ad ecclesias et instituta illa pertinentium, esse inalienabilem proprietatem omnium in Hungaria existentium catholicorum; eorumque administrationem, iusque de illis pro lubitu disponendi, non tantum in fines praestitutos, sed etiam in alios prorsus fines, transferenda esse ad comitia sic dicta catholicorum». Quibus quidem principiis, a spiritu sacerdotali maxime alienis, non solum hierarchicus ordo omnique Ecclesiae disciplina subvertitur, sed etiam divina ipsa Decalogi praecepta violantur”. Der Text mit kritischen Anmerkungen: TÓTH, T., *A Szentszék*, 68-70. Dieser päpstliche Brief befindet sich auch unter den Quellen des can. 1254, § 1 des *Codex Iuris Canonici* von 1983, vgl. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989. 341.

⁸⁴ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. 46; 1487/1919.

misch, voll von hässlichen Szenen, auch wenn die Presse darüber nur sparsam berichtet hat. Am 20. Januar hat Bischof Nándor Rott, der von seinen Priestern ausführliche Informationen über den Ablauf der Versammlung bekommen hat⁸⁵, den Primas brieflich gedrängt, seine zurückhaltende Position aufzugeben, damit die Bischofskonferenz „dem Priesterrat gegenüber zumindest von der Waffe der Abweisung Gebrauch macht und die einzelnen Bischöfe ihre Priester ermahnen, mit dem Priesterrat keine Gemeinschaft zu pflegen“⁸⁶. Bischof Rott hat auch über die Sorge des Professors Ákos Mihályfi berichtet, nach dem all dies zur Kirchenspaltung führen kann. Seiner eigenen Meinung nach wird die Folge eher eine „massenhafte Apostasie“ sein⁸⁷. Der Präsident des Priesterrates, Mátyás Szalay selbst, meldet nur am 28. Februar 1919 dem Primas, dass er am Landeskongress – ohne geheime Abstimmung – „einstimmig“ als Präsident wiedergewählt wurde⁸⁸. Am 10. März 1919 hat der Priesterrat seine Statuten dem Fürstprimas zwar eingereicht, Kard. Csernoch hat aber diesen Text nicht mehr approbiert⁸⁹. Zur Zeit der Räterepublik hat der Priesterrat aufgehört zu existieren. Eine der Ursachen konnte der Mangel an politischer Unterstützung sein. Die Räteregierung hat nämlich am 20. April 1919 (am Ostersonntag) eine Verordnung herausgegeben, in der alle Priester aufgefordert werden, den priesterlichen Dienst zu verlassen⁹⁰. Die große Mehrheit ist jedoch seiner Berufung treu geblieben und hat die Wichtigkeit der Gemeinschaft mit dem eigenen Bischof von diesem Moment an stärker gefühlt.

VII. DAS ENDE

Kardinal Csernoch hat –wie gesagt– schon gegen Ende Dezember 1918 dem Wiener Nuntius darüber berichtet, dass die westlichen Mächte die Károlyi-Regierung nicht anerkennen wollen⁹¹. Dies fordere aber Vorsicht bei der Anpassung, auch wenn einige Lösungen dogmatisch oder kirchenrechtlich vielleicht nicht ganz unmöglich wären. Gleichzeitig zeigen sich Zeichen der Anarchie

⁸⁵ Einige Teilnehmer hatten öffentlich gegen den Zölibat und die bischöflichen Autorität agitiert; vgl. BALOGH, M., *Egyházak és felekezetek*, 328. Dies war nicht unerwartet, weil die Flugschrift des Pfarrers Dezső Földes vom 20. November 1918 – mit aufgestempelter Gutheissung des Nationalen Priesterrats von Szeged – schon früher verbreitet wurde (unter dem Titel *A cölibátus kérdése*). Diese Schrift organisiert die Priester im Rahmen des Priesterrats zum gemeinsamen Auftritt gegen dem Zölibat.

⁸⁶ PL Csernoch János. *Egyházkormányzati iratok* Cat. 46; 1487/1919, S. 16.

⁸⁷ Ebd. S. 17.

⁸⁸ Ebd. S. 20.

⁸⁹ BALOGH, M., *Egyházak és felekezetek*, 328.

⁹⁰ RÁNKI, GY. – HAJDU, T. – TILKOVSKY, L. (Hrsg.), *Magyarország története*, 273.

⁹¹ Siehe oben Anm. 26.

im ganzen Land. Auch darüber schickt der Primas oft Berichte an die Wiener Nuntiatur. Die konnten wichtige Quellen der von dem Nuntius nach Rom geschickten Informationen sein.

In dieser Hinsicht ist der Brief von Csernoch vom 23. Januar 1919⁹² typisch. Der Brief wurde dem Ministerpräsidenten Dénes Berinkey zum Protest gegen die Trennung der Religion vom Unterrichtswesen geschickt⁹³. In dieser Schrift betont der Primas, dass die religionsfeindliche Gesetzgebung die Loyalität der Bevölkerung dem ungarischen Staat gegenüber unterhöhlt und „verhängnisvolle Effekte in den besetzten Gebieten auslöst, wo die Unterrichtspolitik der Serben, der Rumänen und der Slowaken auf streng religiösen und moralischen Prinzipien gebaut ist. Die Wende der ungarischen Politik in die Gegenrichtung erschüttert die Treue zum Vaterland auch in den zu Ungarn bisher loyalen Kreisen“⁹⁴. Dies erregt Besorgnis auch „in Millionen von Katholiken“, für deren Beruhigung ist es notwendig, dass die Autonomie der ungarischen Katholiken die vom Ministerium für Religion und Unterrichtswesen verwalteten katholischen Fonds, Stiftungen und Schulen „in Zusammenhang mit der Trennung von der Religion vom Unterrichtswesen sofort bekommt“⁹⁵. Dies ist, auch wenn nicht eine ausdrückliche Bedingung, aber stilistisch doch eine Kompensation davon, dass der Primas sagen kann: „Wir wollen aufrichtig die Regierung in der Aufrechterhaltung des Friedens und der Ordnung unterstützen“⁹⁶. Diese Hinweise zeigen schon Verhältnisse, wo sowohl der Frieden, als auch die öffentliche Ordnung unsicher geworden sind. Zugleich sieht Csernoch die Struktur und den Charakter der Absichten⁹⁷ der radikaleren Kirchenpolitik der Berinkey-Regierung klar und fasst in positiver Form zusammen, was er in dieser Hinsicht für notwendig hält. Hinter der positiven Fassung erscheinen die Sorge und die Kritik sehr deutlich⁹⁸. Sonst hat der Kardinal dieselben Argumente, das heißt die verwirrte Situation des Landes und die Schwenkung der staatsbürgerlichen Loyalität schon am 18. Januar 1919, vor der

⁹² PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. B; 533/1919. Er protestiert auch gegen die Person des neuen Unterrichtsministers, Zsigmond Kunfi. Kunfi war ein Anhänger der Idee der Kulturrevolution und großer Kenner des französischen Modells, wie seine frühere Publikationen deutlich zeigen. Siehe vor allem KUNFI Zsigmond, *A francia kulturharcz* (A Huszadik Század könyvei 14), Budapest 1906. Er war vom 19. Januar 1919 bis 21. März 1919 Unterrichtsminister, ist aber auch nach der Machtübernahme der Kommunisten bis 24. Juni 1919 als Volkskommissar in seinem Amt geblieben.

⁹³ Die Aufteilung des Ministeriums wurde durch das Volksgesetz Nr. V. von 1919 am 23. Januar 1919 verordnet.

⁹⁴ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. B; 533/1919, S. 8.

⁹⁵ Ebd. S. 10.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Die Berinkey-Regierung stellte eine starke Verschiebung nach links dar. Die gemäßigten Politiker sind ausgeblieben. Der Einfluß der Sozialdemokraten wurde sehr verstärkt; vgl. RÁNKI, Gy. – HAJDU, T. – TILKOVSKY, L. (Hrsg.), *Magyarország története*, 165.

⁹⁸ PL Csernoch János. Egyházkormányzati iratok Cat. B; 533/1919, S. 9.

Trennung des Ministeriums, in seinem Brief an den Präsidenten Károlyi aufgeführt⁹⁹. Mit ähnlicher Argumentation hat der Regierungskommissar für protestantische Angelegenheiten in einem Brief vom 17. Januar 1919 versucht, Károlyi von dieser Maßnahme abzubringen¹⁰⁰.

Am 25. Februar 1919 schickt der Primas dem Nuntius von Wien über den Zustand der ungarischen Kirche schon einen erschütternden Bericht¹⁰¹. Er beklagt sich darüber, dass die Regierung durch die Verfolgung der katholischen Kirche vor der öffentlichen Meinung ihren Radikalismus beweisen will, dass Minister und Staatssekretäre die Bischöfe grundlos der Organisation gegen die Volksrepublik anschuldigen und die Soldaten gegen dem Klerus aufhetzen. Von den katholischen Priestern wird erfordert, dass sie vor staatlichen Funktionären den Eid auf die Republik leisten, was eine Demütigung bedeutet, aber unternommen wird, um schlimmeres zu vermeiden. Jeder, der nicht zu den radikalen politischen Gruppen gehört, wird als Konterrevolutionär gebrandmarkt¹⁰², Pressefreiheit und Vereinigungsfreiheit werden unterdrückt. Man hat eine Verordnung ausgegeben, wonach die mutmaßlichen Konterrevolutionäre unter polizeiliche Aufsicht gestellt werden können. Die Tätigkeit der Bischöfe wird unter Aufsicht der öffentlichen Sicherheit gestellt. Man erwartet, dass alle ihre Reden und Schriften zensuriert werden. Diese Ereignisse und die systematische Haßerregung gegen der Kirche waren nicht mehr Erscheinungen der konsolidierten bürgerlichen Ordnung, sondern schon Vorzeichen der kommunistischen Machtübernahme im März 1919, die nicht nur die feindselige Trennung von Staat und Kirche, sondern die Vernichtung der Kirche zum Ziel hatte. Kardinal Csernoch und die Bischöfe versuchten einerseits – nach den Wünschen des Heiligen Stuhls – Widerstand zu leisten, andererseits aber, sich an die bevorstehenden rechtlichen Entwicklungen und Vorgänge anzupassen. Die politischen Ereignisse haben aber eine Konzeption der Regierung verhindert, mit der man sich – auch wenn mit schweren Kompromissen – hätte vereinbaren können.

Hinsichtlich der äußeren Umstände ist das Verhalten der französischen Regierung bemerkenswert. Nach dem die Berinkey-Regierung in Ungarn in Amt getreten war, stellte Márton Lovászy, der damals schon zur gemäßigten Oppo-

⁹⁹ Ebd. S. 3-6.

¹⁰⁰ Ebd. S. 1-2. (im Ministerium: Nr. 427/1919).

¹⁰¹ Die Übersetzung des handgeschriebenen lateinischen Textes siehe im Anhang.

¹⁰² Gegen der radikalisierten Regierung bildeten sich rechtsgerichtete Oppositionsparteien und Massenorganisationen. Am 30. Januar 1919 fanden in Makó schon bewaffnete Zusammenstöße statt; vgl. RÁNKI, GY. – HAJDU, T. – TILKOVSKY, L. (Hrsg.), *Magyarország története*, 168-169. Die Anklagen gegen die Bischöfe wegen konterrevolutionärer Tätigkeit waren aber stark übertrieben, sogar falsch, siehe ebd. 200 („Die Kirchen haben [die kommunistische Machtübernahme vom 21. März 1919] zwar nicht begrüßt, sie haben aber an keinen aktiven Widerstand gedacht“).

sition gehörte, über Oberstleutnant Vix an die Clemenceau-Regierung eine Frage. Er wollte sich erkundigen, ob Frankreich es für vorteilhaft betrachten würde, wenn Ungarn unter bürgerlicher Regierung stünde und nicht der sozialistisch-revolutionären Linie folgen würde. Darauf bekam er jedoch eine ausweichende Antwort¹⁰³. Es entsteht der Eindruck, dass Frankreich in diesem Moment in Ungarn eher an der Destabilisierung als in dem Export des eigenen politischen Systems interessiert war.

* * *

ANHANG

*Brief von János Csernoch an den Nuntius von Wien, 25. Februar 1919
(PL Cat. D/c; 2160/1919; lateinische Handschrift mit Unterschrift
des Primas, unsere Übersetzung)*

Exc. Teodoro Valfrè di Bonzo, Erzbischof, Apostolischer Nuntius,
Wien

Eure Exzellenz hat über den Herrn Uditore Clemente Micara¹⁰⁴ Berichte über die traurigen öffentlichen Zustände in Ungarn bekommen.

Die Regierung, die die öffentliche Ruhe gegen die gewaltsamen Angriffe der Kommunisten zu schützen hat, um nicht deswegen als Anhänger der alten Staatsordnung zu erscheinen, sucht jeden Vorwand, um die katholische Kirche verfolgen zu können und so ihren eigenen Radikalismus vor der öffentlichen Meinung zu zeigen.

Minister und Staatssekretäre klagen öffentlich, ohne jeden Grund, Bischöfe an und behaupten, dass sie eine Revolution gegen die Republik vorbereiten. Sie hetzen die Soldaten in feurigen Reden gegen den Klerus auf. Wir müssen dem gütigen Gott innigsten Dank sagen, weil er uns bisher mit seinem wunderbaren Schutz zu bewahren gewürdigt hat.

Wir protestieren vergebens und erklären umsonst, dass wir mit keinem Revolutionsgeist etwas zu tun haben und treue Bürger der neuen Republik sind.

In den letzten Tagen hat der Minister für Religionswesen eine Verordnung darüber herausgegeben, dass der katholische Klerus seine Treue gegenüber der Republik durch einen Eid vor Regierungskommissaren erklären soll. Es gibt zwar keine Ursache, warum der Klerus vor der öffentlichen Meinung so gedemütigt werden soll, wir müssen jedoch den Eid leisten, um die weitere Verschlechterung des Schicksals der Kirche zu vermeiden.

Die politische Organisation der Katholiken wurde fast verunmöglicht.

¹⁰³ RÁNKI, GY. – HAJDU, T. – TILKOVSKY, L. (Hrsg.), *Magyarország története*, 165.

¹⁰⁴ Seit 18. Februar 1946 Kardinal, seit 1951 Kardinalvikar von Rom.

Die radikalen Fraktionen – Sozialisten, Bürgerlich-Radikale und die Mitglieder der Károlyi-Fraktion – haben einen Pakt geschlossen. All diejenigen, die außer diesen Fraktionen stehen, werden als Konterrevolutionäre gebrandmarkt. Dieser Vorgang unterdrückt praktisch vollkommen die Pressefreiheit und die Vereinigungsfreiheit, die im Gesetz verbal gesichert werden.

Die Regierung geht, -unter dem Vorwand des obersten Patronatsrechts, von dem sie behauptet, dass es ihr als Erbe der Republik zukommt- grausam und ungerecht gegen die Bischöfe vor, wie Eure Exzellenz in der Affäre von Szombathely¹⁰⁵ und Eger erfahren hat. Vor kurzem haben wir auch weitere Gewalttaten gesehen¹⁰⁶.

Die mit Gesetzgebungsgewalt versehene Regierung hat neuerdings ein Gesetz verkündet, wonach die mutmaßlichen Konterrevolutionäre unter polizeilichen Gewahrsam gestellt werden können. Ich fürchte mich, dass die Bischöfe bald unter Aufsicht von Wachen der öffentlichen Sicherheit gestellt und alle ihre Reden und Schriften zensuriert werden.

Unter dem Volk wird der Hass gegenüber der Religion in jeder Weise verbreitet. Leider kann dieses zu seiner Kirche bisher treue Volk, das durch die unaussprechlichen Anfechtungen des Krieges gebrochen wurde, und das wegen des Schicksals des Landes schon fast verzweifelt ist, im Glauben leicht Schiffbruch erleiden. Alle Klassen der Gesellschaft, von den niedrigsten bis zu den höchsten, organisieren sich und schließen sich an die Sozialistische Partei an¹⁰⁷. Die Zögernden werden ihres Amtes enthoben oder ihrer Existenz beraubt. Die Dozenten der Schulen und die Lehrer werden in öffentlichen Kursen in den neuen Ideen unterrichtet. Die Abschaffung des Religionsunterrichts in der Schule und die Trennung von Staat und Kirche, oder wie sie gerne sagen, die Trennung der rechtlichen und der moralischen Ordnung, wird öfters gefordert.

Der unversöhnliche Terror verhindert uns, gegen die feindseligen Angriffe gegen die Kirche mit der gewünschten Wirksamkeit zu kämpfen, wir werden aber die Rechte und die Freiheit der Kirche im Vertrauen auf die Gnade Gottes

¹⁰⁵ In der Diözese Szombathely hat die Berinkej-Regierung den Religionslehrer József Pehm (Mindszenty) und am 27. Februar 1919 den Diözesanbischof Graf János Mikes internieren lassen; vgl. RÁNKI, GY. – HAJDU, T. – TILKOVSKY, L. (Hrsg.), *Magyarország története*, 200. Der Bischof wurde wegen "konterrevolutionärer Tätigkeit" interniert; vgl. BALOGH, M., *Egyházak és felekezetek*, 331.

¹⁰⁶ Die Ängste waren begründet. Am 15. April 1919 berichtet schon der Nuntius in Wien über die Konfiszierung der kichlichen Güter, die Verstaatlichung der Schulen und über Gewalttaten gegen Kleriker; siehe TÓTH, T., *A Szentszék*, 70-73.

¹⁰⁷ Die Partei von Béla Kun hatte fast gleich nach der Machtübernahme etwa 1.500 000 Mitglieder; vgl. TÓTH, T., *I martiri del regime comunista di Béla Kun (Abel Kohn)*, in MIKRUT, J. (Hrsg.), *Testimoni della fede. Esperienze personali e collettive dei cattolici in Europa centro-orientale sotto il regime comunista* (Collana Storia della Chiesa in Europa centro-orientale), San Pietro in Cariano (Verona) 2017. 1060.

unerschrocken verteidigen¹⁰⁸. Unter diesen sehr traurigen Umständen frage ich mich wiederholt, ob irgendwelche Aktion bezüglich der kirchlichen Güter und der kirchlichen Jurisdiktion, auch wenn sie vorübergehend und erzwungen ist, überhaupt möglich sein kann, ohne noch größere Angriffe der jetzigen Regierung auszulösen und unsere Existenz gänzlich zu verunmöglichen.

In unserer großen Bedrängnis bitten wir demütig um die Hilfe des Apostolischen Stuhls und den stärkenden Segen Seiner Heiligkeit.

Esztergom, 25. Februar 1919.

Csernoch

¹⁰⁸ Die Betonung dieser Bereitschaft konnte aktuell sein, weil der Nuntius wahrscheinlich bezweifelte, ob die ungarischen Bischöfe den nötigen Widerstand gegen die kirchenfeindlichen Maßnahmen geleistet haben; vgl. TÓTH, *I martiri* 1059. Csernoch war aber ein sehr erfahrener Bischof und Politiker, der die Lage an Ort und Stelle erlebt und teilweise gestaltet hat. Er war auch sehr mutig. Als er von den Behörden aus seiner Residenz vertrieben wurde, bot ihm der Befehlshaber der italienischen militärischen Mission, Oberstleutnant Guido Romanelli an, ihm zur Flucht aus dem Land zu helfen. Er wies das Angebot zurück, obwohl sein Kanzler das Land schon verlassen hatte; vgl. MESZLÉNYI, A., *A magyar hercegprimások arcképsorozata*, Budapest 1970. 378. SZABÓ, M., *A Romanelli-misszió. La missione di Romanelli. Egy olasz katonatiszt Magyarországon (1919. május-november) / Un ufficiale italiano in Ungheria (maggio-novembre 1919)*, Budapest 2009.

Michael NOBEL

**CANON LAW – HISTORY AND NOTION
– AND THE CONCEPT OF SYNODALITY (II)***

I. UNBAPTIZED SUBJECT TO CANON LAW; II. BAPTIZED SUBJECT TO CANON LAW; III. CATHOLICS OF LATIN RITE SUBJECT TO MERELY CANON LAW; IV. CATHOLICS OF EASTERN RITE SUBJECT TO MERELY CANON LAW; V. LEGAL CAPACITY OF PHYSICAL PERSONS, 1. *Age*, 2. *Use of reason*, 3. *Residency/Domicile*, 4. *Relationship*, 5. *Ecclesial Rite*; VI. THE CONCEPT OF SYNODALITY ACCORDING TO POPE FRANCIS' ADDRESS FROM OCTOBER 17, 2015, 1. *Synodality at the Level of Particular Churches*, 2. *Synodality at the Level of Supra-Diocesan Structures*, 3. *Synodality at the Level of the Universal Church*; CONCLUSION

A final question remains: Who is subject to canon law? Generally speaking, subject to divine natural and positive law is every human being.¹ Nevertheless, especially in the context of merely ecclesiastical laws a primary threefold distinction seems necessary: unbaptized, baptized, and Catholic.

I. UNBAPTIZED SUBJECT TO CANON LAW

Besides divine law, natural or positive, there is also merely ecclesiastical law, i.e. positive law set by a legislator. Some merely ecclesiastical laws refer specifically to everyone, independent whether or not the person is baptized, i.e. canon 1476 CIC that allows anyone² to lodge a petition and commence a litigation at an ecclesiastical tribunal: “Anyone, whether baptized or not, can bring action in a trial; however, a party legitimately summoned must respond.”³ This is an important change to the Pio-Benedictine Code from 1917 which allowed only for the Catholic party to commence a procedure. Another example of rights of unbaptized recognized in the Code of Canon Law is the right to marry

* See the first part in *Folia Theologica et Canonica* VII (29/21) [2018] 211–234. The study was presented at a conference to the diocesan clergy of the Diocese of Memphis, Tennessee (March 13th 2018).

¹ See JACQUES, R., *Les droits et devoirs des fidèles: Aperçus historiques*, in *Studia canonica* 38 (2004) 446–447.

² If the conditions as outlined in canon 1478 CIC and canon 1136 CCEO are fulfilled.

³ The same provision can be found in canon 1134 CCEO.

in the context of a disparity of cult marriage⁴ or the possibility that anyone can baptize validly if certain conditions are fulfilled according to canon 861, §2 CIC:⁵

When an ordinary minister is absent or impeded, a catechist or another person designated for this function by the local ordinary, or in a case of necessity any person with the right intention, confers baptism licitly. Pastors of souls, especially the pastor of a parish, are to be concerned that the Christian faithful are taught the correct way to baptize.

II. BAPTIZED SUBJECT TO CANON LAW

Besides special norms that apply or can apply to all persons, the Code of Canon Law and the Code of Canons for the Eastern Churches contain norms that are applicable to all baptized,⁶ Catholics and non-Catholics.⁷ Canon 204, §1 CIC and canon 7, §1 CCEO contain a principle that applies to everyone baptized. Canon 204, §1 CIC states:

The Christian faithful are those who, inasmuch as they have been incorporated in Christ through baptism, have been constituted as the people of God. For this reason, made shares in their own way in Christ's priestly, prophetic, and royal function, they are called to exercise the mission which God has entrusted to the Church to fulfill in the world, in accord with the condition proper to each.

And canon 7, §1 CCEO states:

The Christian faithful are those who, incorporated as they are into Christ through baptism, are constituted as the people of God; and so, participating in their own

⁴ See canons 1086, §1 and 1129 CIC and canons 803, §1 and 834 CCEO. See also JACQUES, R., *Les non-chrétiens, sujets de devoirs et de droits dans le droit canonique*, in *Studia canonica* 35 (2001) 477-484.

⁵ The Code of Canons for the Eastern Churches has a slightly different provision and does directly state that "anyone" can at least validly baptize; canon 677, §2 CCEO states: "In case of necessity, however, baptism can be administered by a deacon or, in his absence or if he is impeded, by another cleric, a member of an institute of consecrated life, or by any other member of the Christian faithful; even by the mother or father if another person is not available who knows how to baptize."

⁶ On the agreements of reciprocal recognition of baptisms in other Churches than the Roman Catholic Church see HALLERMANN, H., *Die Vereinbarungen zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe*, in HALLERMANN, H. (Hrsg.), *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, Mainz 2000, 120-126.

⁷ See *Ibid.*, 43-47.

way in the priestly, prophetic and royal function of Christ, they are called, each according to his or her condition, to exercise the mission which God has entrusted to the Church to fulfill in the world.

No distinction is made in this norm that a baptized person is automatically Catholic,⁸ or specifically Roman Catholic.⁹ As Kaslyn comments, “baptism has both social and individual effects inasmuch as the sacraments influence not only the relationship between God and a particular individual but necessarily involve a specific community of faith.”¹⁰

Through ascription a baptized becomes a member of a specific community of faith.¹¹ Nevertheless, anyone validly baptized¹² participates in the three functions of the Church, each according to his or her own conditions.¹³

Another canon that refers to all baptized is canon 1075, §2 CIC which, at a first glance, seems to allow for further restrictions of all baptized that intend to marry: “Only the supreme authority has the right to establish other impediments for the baptized.”¹⁴ This norm appears to contradict the ecumenical spirit of the Second Vatican Council because the term “for the baptized” includes all baptized and not just Catholics, or Catholics of Latin rite. It gives the impression that the supreme authority, i.e. the Roman Pontiff, has the right to enact positive, merely ecclesiastical laws which will bind even non-Catholics.

For a proper understanding of this norm found in canon 1075, §2 CIC reference has to be made to canon 17 CIC, and canons 1 and 11 CIC. Canon 17 CIC states:¹⁵ “Ecclesiastical laws must be understood in accord with the proper meaning of the words considered in their text and context. If the meaning remains doubtful and obscure, recourse must be made to parallel places, if there

⁸ See *Ibid.*, 35-36.

⁹ Canon 204, §2 CIC defines the relationship between the Church and the Catholic Church.

¹⁰ KASLYN, R. J., *The Christian faithful [cc. 204-239]*, in BEAL – CORIDEN, J. A. – GREEN, T. J. (eds.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, N.Y. - Mahawah, N.J. 2000. 245 (hereafter: KASLYN, R. J., *The Christian faithful*). See HALLERMANN, *Rechtsstellung nicht-katholischer Christen*, 40-43.

¹¹ See canons 111 and 112 CIC in the context of ascription in the Latin Church and the possibilities to be ascribed into another Catholic Church *sui iuris*.

¹² See canon 849 CIC.

¹³ See LE TOURNEAU, D., *Quelle protection pour les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles dans l'Église*, in *Studia canonica* 28 (1994) 62-63.

¹⁴ Canon 792 CCEO is slightly different: “Diriment impediments are not to be established by the particular law of a Church *sui iuris* except for a most grave cause, after having consulted with eparchial bishops or other Churches *sui iuris* who have an interest, and after consultation with the Apostolic See; however, no lower authority can establish new diriment impediments.” In the context mentioned above only reference be made in this study to the provision of canon 1075, §2 CIC.

¹⁵ Canon 1499 CCEO has a similar provision: “Laws must be understood according to the proper meaning of the words considered in their text and context (...).”

are such, to the purpose and circumstances of the law, and to the mind of the legislator.” In this context the first section of canon 17 speaks of considering the text and “context” of the law: merely ecclesiastical laws according to canons 1 and 11 CIC.

III. CATHOLICS OF LATIN RITE SUBJECT TO MERELY CANON LAW

According to canon 1 CIC, the Code of Canon Law is intended for those baptized and ascribed or at least received into the Catholic Church of Latin rite: “The canons of this Code regard only the Latin Church.” This very short canon contains much valuable information. It is a profoundly theological and canonical canon that describes the nature of the Catholic Church itself.¹⁶ Hence, applying the meaning of canon 1 onto canon 1075, §2 CIC, it can be argued that the norm found in canon 1075, §2 CIC is intended primarily for the Catholic Church itself. Furthermore, canon 11 CIC relates itself to the problem found in canon 1075, §2 CIC since canon 11, while referring to merely ecclesiastical laws, does not subject all baptized to this category of laws and, consequently, canon 1075, §2 CIC, within the context of the Code of Canon Law, is applicable to Catholics of Roman rite only, if certain conditions are fulfilled: “Merely ecclesiastical laws bind those who have been baptized in the Catholic Church or received into it, possess the efficient use of reason, and, unless the law expressly provides otherwise, have completed seven years of age.”

Therefore, canon 11 states that merely ecclesiastical laws are not prescribed by divine law but purely by ecclesiastical authority. The source of a merely ecclesiastical law is the will of the ecclesiastical authority enacting and promulgating such law. Subject to these positive laws are those for whom the laws are enacted.

The Code of Canon Law contains a set of basic norms in Book II applicable specifically to all Christian faithful (canons 208-223), to the laity (canons 224-231),¹⁷ and to clerics (canons 273-289), since, according to canon 207, §1, “(b)y divine institution, there are among the Christian faithful in the Church sacred ministers who in law are also called clerics; the other members of the Christian faithful are called lay persons.”¹⁸

¹⁶ With reference to *Lumen Gentium* 8, the Catholic Church subsists in the Church of Christ, and according to *Orientalium Ecclesiarum* 2, she is not a monolithic institution but rather a *communio* of different autonomous Churches of the East and West.

¹⁷ See ASSELIN, A., *Les laïcs au service de leur Église : le point actuel du droit*, Ottawa 2008. xiv, 270.

¹⁸ There are other norms in the Code of Canon Law that apply for example specifically to religious, parents, teachers, etc.

Three conditions are outlined in canon 11 CIC: valid baptism,¹⁹ sufficient use of reason²⁰ and seventh year of age completed. In order to be bound by merely ecclesiastical laws, these conditions must be present in a person.

IV. CATHOLICS OF EASTERN RITE SUBJECT TO MERELY CANON LAW

Canon 1 CCEO contains, just like canon 1 CIC for the Latin Church, a basic principle expressing the scope of the Code of Canons for the Eastern Churches: “The canons of this Code concern all and only the Eastern Catholic Churches, unless, with regard to relations with the Latin Church, it is expressly established otherwise.” Unlike the same norm found in the Latin Code, canon 1 CCEO includes a clause at the end referring to the Latin Church. Abbass comments:

Ordinarily, the canons of the Eastern Code do not concern the Latin Church unless it is expressly (*expresse*) established otherwise (...). These cases include the canons in which the Latin Church is explicitly named. However, according to the canonical definition of *expresse*, other CCEO canons can concern the Latin Church since it is implicitly understood. Such is the case in the particular example of CCEO c. 831, §1, n. 3 which speaks of ‘another Church *sui iuris*.’ In the Latin Code, itself, the Latin Church is also indirectly understood to be one of the Churches *sui iuris* (CIC c. 111 §2).²¹

Canon 1 CCEO was subject to many discussions, drafts and important changes²² before it came to its final stage. The Catholic Church of Latin rite is directly

¹⁹ According to canon 849 CIC one is incorporated into the Catholic Church by baptism, and becomes subject to rights and obligations (canons 96 and 204, §1 CIC). See HALLERMANN, H., *Rechtsstellung nichtkatholischer Christen*, 38-39.

²⁰ The concept of sufficient use of reason refers to a principle of natural law; see canon 99 CIC.

²¹ ABBASS, J., *Two Codes in Comparison*, Rome 2007.² 112.

²² Referring to the Second Assembly of the PCCICOR in 1988, Abbass states: “It is true that a member of PCCICOR did propose a reformulation of SCICO canon 1 when it was subsequently reviewed by the *Coetus de expensione observationum* but the norm went unchanged. His proposal, together with the response of the expert study group, stated:

The clause “*nisi relationes cum Ecclesia latina attinet, expresse aliud statuitur*” (“unless, with regard to relations with the Latin Church, it is expressly established otherwise”) ought to be replaced with the expression “*nisi, ex natura rei vel expresse aliud statuitur*” (“unless it is otherwise established expressly or by the nature of the matter”).

Reasons: 1) By all means, we must avoid giving the impression that CICO must be understood as a supplement to the CIC; both Codes are complementary; referring only to the Latin Church can give this impression;

2) Leaving aside authority over non-Catholics, CICO ought to take into account that certain canons contained in it indirectly regard non-Catholic Churches, ecclesial communities (e.g.

subject if it is expressly mentioned in the CCEO, but it was also considered indirectly included whenever the CCEO speaks of Churches *sui iuris*. It had to be carefully distinguished of not simply subsuming the CIC under the CCEO or giving the impression that the CCEO is nothing else but a supplement to the CIC; it had “to confirm the necessary connection between the two Codes in the ever more frequent cases of interecclesial relations.”²³

Canon 1490 CCEO contains the same provision as canon 11 CIC: “Merely ecclesiastical laws bind those who have been baptized in the Catholic Church or received into it, have the sufficient use of reason, and, unless the law expressly provides otherwise, have completed seven years of age.” Just like canon 11 CIC canon 1490 CCEO refers to three conditions that are to be fulfilled to be subject to merely ecclesiastical laws: baptized or received into the Catholic Church, sufficient use of reason, and completion of seven years of age.

Furthermore, canon 1490 CCEO just like canon 11 CIC only speaks of the Catholic Church, and not specifically of Latin rite, Eastern rite, or a specific Church *sui iuris*. Hence, canon 1490 CCEO has to be read together with canon 1 CCEO: merely ecclesiastical laws bind all those Catholics of any Church *sui iuris*, of Latin rite included “unless it is expressly provided otherwise” (canon 1 CCEO). That the laws issued by a competent ecclesiastical authority only bind those of an Eastern Church *sui iuris* specifically, reference to canon 1492 CCEO must be made:

Laws issued by the supreme authority of the Church, which do not expressly indicate the passive subject, affect the Christian faithful of the Eastern Churches only insofar as they concern matters of faith or morals or declarations of divine law, explicitly decide questions regarding these Christian faithful, or concern favors which contain nothing contrary to the Eastern rites.

These norms can be, for example norms on all Christian faithful (canons 11-23 CCEO), the laity (canons 400-409 CCEO), or the clergy (canons 367-393 CCEO).

[SCICO] cann. 668, §§2-5; 682, §2; 699; 702, §2; 808-811) and also the non-baptized (e.g. [SCICO] cann. 583; 798, §10.

Response: The canon remains unchanged. The clause “*ex natura rei*” was omitted as superfluous (cfr. *Nuntia* 22, pp. 12-14); in the canons cited, it is a question of norms regarding Catholics.” In: ABBASS, J., *Canon 1 and Absolving Eastern Catholics in the Latin Church*, in *Studia canonica* 46 (2012) 82-83.

²³ *Ibid.*, 83.

V. LEGAL CAPACITY OF PHYSICAL PERSONS

There are various situations determining the legal capacity of physical persons that depend on natural as well as voluntary causes. The Codes recognize in particular the following five factors:

I. Age

The principle of age is based on the norms found in canons 97-98 CIC and canons 909-910 CCEO. They indicate that age has a determining influence on the ecclesial legal capacity of persons. Anyone not completed seven years of age is called an infant and has no personal responsibility for his or her actions. An infant is not *per se* bound by merely ecclesiastical laws (canon 11 CIC, canon 1490 CCEO) and are not competent to place legal acts (canon 124, §1 CIC, canon 931, §1 CCEO).²⁴ A person not yet completed the eighteenth year of age is considered a minor,²⁵ and a person who has reached the age of majority (eighteen years complete) has the full exercise of rights according to canon 98, §1 CIC and 910, §1 CCEO.²⁶

²⁴ If an infant should have reached the use of reason before the completion of the seventh year, the infant can be subject to the paschal precept (canon 920 CIC, canon 708 CCEO), the admission to communion (canon 914 CIC) and the obligation of annual confession (canon 989 CIC, canon 719 CCEO).

²⁵ By virtue of baptism, a minor is subject of merely ecclesiastical laws but in the context of exercising his or her rights, they remain under the authority of their parents or legal guardians due to lack of sufficient maturity according to canon 98, §2 CIC and canon 910, §2 CCEO. For example, a minor at 14 years complete can chose his or her ritual Church at the time of baptism (canon 111, §2 CIC, canon 30 CCEO), celebrate marriage on the part of a girl if certain conditions are fulfilled (canon 1083, §1 CIC, canon 800, §1 CCEO), be admitted as witness in a trial (canon 1550, §1 CIC, canon 1231, §1 CCEO). Furthermore, after the age of 14 years complete the obligation of abstinence commences (canon 1252 CIC). At 16 years complete, a minor can assume to role of sponsor of baptism and confirmation (canons 874, §1, 2° and 893 CIC; canon 685, §2 CCEO only refers to a minimum age required as set in particular law), can celebrate marriage on part of a man if certain conditions are fulfilled (canon 1083, §1 CIC, canon 800, §1 CCEO) and incur canonical penalty (canon 1323, 1° CIC, canon 1413, §1 CCEO). At 17 years complete, a minor can be admitted to a religious novitiate (canon 643, §1, 1° CIC, canon 450, 4°, 517, §1 CCEO), or be admitted to a probationary period in a society of apostolic life (canon 735, §2 CIC, similar canon 559, §1 with reference to canon 450, 4° CCEO).

²⁶ For example, the age of majority is sufficient for example for full procedural capacity (canon 1478, §1 CIC, canon 1136 CCEO), for temporary religious profession (canon 656, 1° CIC), for initial admission to a secular institute (canon 721, §1, 1° CIC), or for the appointment of a procurator and advocate in an ecclesiastical trial (canon 1483 CIC, canon 1141 CCEO). There are other instances in the Codes where the age of majority itself does not suffice, for example a person needs to be 21 years complete for perpetual profession in a religious institute (canon 658, 1° CIC), 23 years complete for the reception of diaconal ordination (canon 1031, §1 CIC, canon 759, §1 CCEO), 24 years completed for priestly ordination (canon 759, §1 CCEO), 25 years

2. *Use of reason*

Sufficient use of reason is required for a person not only in the context of the exercise of rights but also in the context of fulfillment of obligations. A minor after infancy is presumed to have sufficient use of reason as well as an adult. Those who lack habitually, not temporarily the use of reason are by law not responsible for one's actions and are equated with an infant according to canon 99 CIC, canon 909, §3 CCEO.²⁷

3. *Residency/Domicile*

The principle of residency, i.e. domicile, quasi-domicile and special regulations for those who do not have a domicile or quasi-domicile is found in canons 100-107 CIC and canons 911-917 CCEO. With a domicile or quasi-domicile a person acquires their own pastor, i.e. diocesan bishop/eparch and parish priest and is subject to the competency of the ordinary.²⁸ In the context of being subject to ecclesiastical laws, a person is bound by their own particular law and, in case a person travels outside his or her own particular Church,

completed for priestly ordination (canon 1031, §1 CIC) and for the reception of the permanent diaconate (canon 1031, §2 CIC), 30 years complete for appointment of Vicar General or Episcopal Vicar (canon 476, §1 CIC, and for example canon 247, §2 CCEO: the protosyncellus and syncellus) and Judicial Vicar (canon 1420, §4 CIC, canon 1086, §4 CCEO), 35 years complete for the election of a Diocesan Administrator (canon 425, §1 CIC, for example canon 227 CCEO on the Administrator of an Eparchy), and 35 years complete for the election or consecration of bishop (canon 378, §1, 3° CIC, canon 180, 4° CCEO). Subject to the obligation of fast is every person to the end of 59 years complete (canon 1252 CIC).

²⁷ A few examples as found in the Codes where a person, unless their capacity is proven, lacks sufficient use of reason: they are exempt in the external forum from merely ecclesiastical laws (canon 11 CIC, canon 1490 CCEO), they are deprived of procedural capacity (canon 1478, §1 CIC, canon 1136, §1 CCEO), they are incapable of contracting marriage insofar as they are not capable of giving a valid matrimonial consent (canons 1095 and 1105, §4 CIC, canon 818 CCEO), they are irregular in regard to the reception of sacred orders (canon 1041, 1° CIC, canon 762, §1, 1° CCEO), they are impeded in the exercise of order already received (canon 1049, §2, 2° CIC), they are not capable of making vows (canon 1191, §2 CIC, canon 889, §2 CCEO), they are deemed incapable of committing an offence (canon 1322 CIC), and they are not liable to penalty (canons 1323, 6° and 1324, §1, 1° CIC).

²⁸ Examples on the effects of domicile or quasi-domicile as found in the Codes are: obligation to territorial laws in relation to a resident or visitor (canon 12, §3 CIC, canon 1491, §2 CCEO), obligations of a traveler (canon 13, §2 CIC, canon 1491, §3 CCEO) or a transient (canon 13, §3 CIC, canon 1491, §4 CCEO), convocation of electors for the election to an ecclesiastical office (canon 166, §1 CIC, canon 948, §1 CCEO), in relation to the faculty for confessions (canons 967, §2 and 975 CIC, canon 726, §3 CCEO), in relation to diaconal ordination (canon 1016 CIC, canon 748, §1 CCEO), celebration of marriage (canon 1115 CIC, canon 831, §1 CCEO), and competency over marriage cases not reserved to the Holy See and cases of separation of spouses (canons 1672 and 1694 CIC, canons 1358 and 1380 CCEO).

subject to certain particular laws of the particular Church where the person currently travels.

4. Relationship

The “relationship” of a person with other persons has a notably influence on the legal capacity of a person since the special bond that can exist between two persons can prohibit someone from exercising certain rights, i.e. marriage impediment, appointment to an ecclesiastical office, adjudicating a marriage case, etc. The Code of Canon Law recognizes four different types of relationship: consanguinity (canon 108 CIC, canon 918 CCEO), affinity (canon 109 CIC, canon 919 CCEO), spiritual and legal relationship (canon 110 CIC).

5. Ecclesial Rite

The matter of ecclesial rites and ascription into a Church *sui iuris* is regulated in the Code of Canon Law in canons 111-112 and canons 20-34 CCEO. These two canons of the Code of Canon Law recently underwent some changes with the Apostolic Letter issued *Motu proprio De concordia inter Codices* by Pope Francis on May 31, 2016.²⁹ Canon 111 CIC deals with the situation that a person is ascribed to a ritual Church and becomes subject the merely ecclesiastical laws of that ritual Church;³⁰ canon 112 CIC describes the conditions and circumstances for a person to be ascribed into another Church *sui iuris* other than the Roman Catholic Church.³¹ In these cases, consequently, a person is no more subject to the canons of the Code of Canon Law but the canons as found in the Code of Canons of the Eastern Churches.

²⁹ FRANCISCUS, M.P. *De concordia inter Codices* (31 mai. 2016): http://w2.vatican.va/content/francesco/la/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20160531_de-concordia-inter-codices.html

³⁰ See ABBASS, J., *De Concordia Inter Codices: A Commentary*, in *Studia canonica* 50 (2016) 329-331.

³¹ See *ibid.*, 331-333.

VI. THE CONCEPT OF SYNODALITY ACCORDING TO POPE FRANCIS' ADDRESS FROM OCTOBER 17, 2015

Canon law is not just the enacting of norms by a competent ecclesiastical authority; that what is prescribed needs to be exercised, fulfilled, observed. Pope Francis clearly states that in the context of exercising of what is prescribed, cooperation and communication between the pastors and the Christian faithful is necessary; the concept of synodality. "The word synod comes from the Greek word for an assembly, and behind it is the idea of taking a way or a path (*hodos*) together (*syn*)."³² It is distinct from collegiality which "could be described as 'a cooperative relationship of colleagues,'"³³ whereas synodality "is the practical expression of the participation by the local Church in the life and ministry of the universal Church."³⁴ According to Cardinal Napier collegiality is expressed by synodality.

On October 17, 2015, pope Francis gave an address at a ceremony to commemorate the 50th anniversary of the institution of the synod of bishops.³⁵ Praising the initiatives of the Second Vatican Council³⁶ and pope Paul VI and John-Paul II regarding the synod of bishops,³⁷ Francis refers to Benedict XVI who implemented further changes to the *Ordo Synodi Episcoporum* in 2006.³⁸ The main function of the synod of bishops is the collegial pastoral responsibility, and this responsibility "demands that the Church strengthen cooperation in all areas of her mission. It is precisely this path of *synodality* which God expects of the Church of the third millennium."³⁹

³² EDWARDS, D., *Synodality and Primacy: Reflections from the Australian Lutheran/Roman Catholic Dialogue*, in *Pacifica* 28 (2015) 141-142.

³³ NAPIER, W., *What Made Synod 2014 and 2015 So Interesting?: Collegiality and Synodality!*, in *The Jurist*, 76 (2016), 329 (hereafter: W. NAPIER, "Collegiality and Synodality"). L. M. ÖRSY (*A Notion of Collegiality*, in *The Jurist* 64 [2004] 38) offers a complex notion of collegiality. The third out of the six different aspects reads: "Collegiality is rooted in an internal unity created, sustained, and nourished by the Spirit of God through the sacraments; this internal union in the West is usually called *communio*, communion; in the East it is referred to as *synodus*, synodality."

³⁴ NAPIER, W., *Collegiality and Synodality*, 329.

³⁵ FRANCIS, Address "Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops," (October 17, 2015): http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (hereafter: FRANCIS, *Synod of Bishops*).

³⁶ See FAGGIOLI, M., *Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality After Vatican II: The Decree Christus Dominus and the Agenda for Collegiality-Synodality in the 21st Century*, in *The Jurist* 64 (2004) 226-232.

³⁷ See ROUTHIER, G., *Vatican II: The First Stage of an Unfinished Process of Reversing the Centralized Government of the Catholic Church*, in *The Jurist* 64 (2004) 274-284.

³⁸ See BENEDICTUS XVI, *Ordo Synodi Episcoporum* (29 sept. 2006): *AAS* 98 (2006) 755-779.

³⁹ FRANCIS, *Synod of Bishops*.

Although the pope refers to the concept of synodality, he does not offer a definition of it. On September 21, 2016, the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church in an address on “Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church”, defines synodality as:⁴⁰

Synodality is a fundamental quality of the Church as a whole. As St John Chrysostom said: “Church” means both gathering [*systema*] and synod [*synodos*]. The term comes from the word ‘council’ (*synodos* in Greek, *concilium* in Latin), which primarily denotes a gathering of bishops, under the guidance of the Holy Spirit, for common deliberation and action in caring for the Church. Broadly, it refers to the active participation of all the faithful in the life and mission of the Church.

Francis states that the concept of synodality itself may be clear to laity,⁴¹ pastors⁴² and the Church hierarchy,⁴³ but its practical application seems difficult: a Church in the world today which is a community of Christian faithful has to be a synodal Church which listens, engages, and learns.⁴⁴ Outlining the *sensus fidei*⁴⁵ that “prevents a rigid separation between an *Ecclesia docens* and an *Ecclesia discens*,” Francis emphasizes what he states earlier in his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, namely that “all the baptized, whatever their position in the Church or their level of instruction of faith, are agents of evangelization, and it would be insufficient to envisage a plan of evangelization to be carried out by professionals while the rest of the faithful would simply be

⁴⁰ JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, *Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church*, September 21, 2016, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html (=JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, “Synodality and Primacy).

⁴¹ See NAPIER, W., *Collegiality and Synodality*, 330.

⁴² See *ibid.*

⁴³ On the promotion of knowledge of the Catholic and Orthodox Church’s tradition and the meaning of episcopal collegiality and synodality see FRANCIS, Address of His Holiness Pope Francis to the Delegation of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople (June 28, 2013): http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_2013_0628_patriarcato-ecumenico-costantinopoli.html.

⁴⁴ Another requirement for synodality beside the active listening is to honestly voice one’s opinion; FRANCIS, Greetings of Pope Francis to the Synod of Fathers During the First General Congregation of the Third Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops (October 6, 2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141006_padri-sinodali.html

⁴⁵ See FORESTIER, L., *Les ‘critères d’ecclésiabilité’ de Jean-Paul II au pape François, une réflexion de Luc Forestier*, in *La Documentation Catholique* 25-27 (2017) 57.

passive recipients.”⁴⁶ According to the pope, people need to listen to each other – laity as well as clergy – and to the Holy Spirit. This “listening process [has to be] conducted at every level of the Church’s life,”⁴⁷ and Francis distinguishes between three different levels.⁴⁸ Interestingly, Francis does not commence “at the top”, but at the local level, reflecting his idea of the “Church, as in an inverted pyramid, the top is located beneath the base. Consequently, those who exercise authority are called ‘ministers’, because, in the original meaning of the word, they are the least of all.”⁴⁹

1. Synodality at the Level of Particular Churches

Several institutions at the local level are designed to promote the “listening” process, the cooperation between all Christian faithful and the pastors;⁵⁰ while listening also to the Holy Spirit.

a) Pope Francis names the diocesan synod⁵¹ as one organization for synodality within the particular Church. It is “a group of selected priests and other members of the Christian faithful (...) who offer assistance to the diocesan bishop for the good of the whole diocesan community.”⁵² This implies both: the readiness and willingness of the clergy and Christian faithful to assist,⁵³ i.e. actively cooperate with the diocesan bishop,⁵⁴ and the diocesan bishop’s readiness and willingness to consult,⁵⁵ inform, and listen to the diocesan synod for the good of the diocese; since the diocesan synod is not mandatory, it is an invitation to the diocesan bishops to use this body for cooperation and communication with “the base.”

⁴⁶ FRANCISCUS, Adh. Ap. *Evangelii Gaudium* (24 nov. 2013), n. 120: AAS 105 (2013) 1019-1137; Engl. translation from http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁴⁷ FRANCIS, *Synod of Bishops*.

⁴⁸ See also JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, “Synodality and Primacy.”

⁴⁹ FRANCIS, *Synod of Bishops*.

⁵⁰ See FAGGIOLI, M., *Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality*, 239.

⁵¹ See canons 460-468 CIC.

⁵² Canon 460 CIC.

⁵³ See canon 463 CIC.

⁵⁴ See canon 465 CIC.

⁵⁵ See canon 466 CIC.

b) The presbyteral council⁵⁶ is “a group of priests which, representing the *presbyterium* (...) to assist the bishop in the governance of the diocese (...) to promote as much as possible the pastoral good of the portion of the people of God entrusted to him.”⁵⁷

c) The college of consultors⁵⁸ is a group of priests composed of six to twelve members of the presbyteral council to assist the diocesan bishops in affairs determined by law.

d) The chapter of canons⁵⁹ is a “college of priests which performs more solemn liturgical functions (...) and the functions which the law or the diocesan bishop entrusts to it.”⁶⁰

e) The diocesan pastoral council,⁶¹ if it exists, it “consists of members of the Christian faithful”⁶² which, under the “authority of the diocesan bishop investigates, considers, and proposes practical conclusions about those things which pertain to pastoral works in the diocese.”⁶³ This body, if established, assists the bishop and is then to be convoked at least once a year.⁶⁴

Pagé observes that the mandatory presbyteral council and the college of consultors are composed only of priests, and that the mandatory finance committee can be comprised entirely of clerics too, if the diocesan bishop decides. Unfortunately, the two institutes that are not mandatory, the diocesan synod and the diocesan pastoral council, must include lay persons, if they exist.⁶⁵ “This means that a bishop could, in practice, govern his diocese without ever having to consult the laity ... This absence of mandatory lay involvement, on its own, shows the limits currently placed on lay persons in their role as assistants to the bishop’s power of governance.”⁶⁶

Edwards, referring to the Second Vatican Council, reflects on the value of parish councils and diocesan pastoral councils that allow for lay participation in the decision making process. The participation at various diocesan levels implicates various forms of a pastoral dialogue:⁶⁷

⁵⁶ See canons 495-501 CIC.

⁵⁷ Canon 495, §1 CIC.

⁵⁸ See canon 502 CIC.

⁵⁹ See canons 503-510 CIC.

⁶⁰ Canon 503 CIC.

⁶¹ See canons 511-514 CIC.

⁶² Canon 512, §1 CIC.

⁶³ Canon 511 CIC.

⁶⁴ See canon 514 CIC.

⁶⁵ Similar to the mandatory presbyteral council, Pagé suggests a “pastoral ministers council” that, as consultative body only, has a distinct function than the diocesan pastoral council; see PAGÉ, R., *Full-Time Pastoral Ministers and Diocesan Governance*, in *Canon Law Between Interpretation and Imagination. Monsignor W. Onclin Chair 2001*, Leuven 2001. 37-39.

⁶⁶ *Ibid.*, 33.

⁶⁷ EDWARDS, D., *Synodality and Primacy*, 146.

Pope Francis calls on bishops, in fostering a dynamic, open, and missionary communion in their local churches, to ‘encourage and develop the means of participation proposed in the Code of Canon Law and other forms of pastoral dialogue, out of a desire to listen to everyone and not simply to those who would tell him what he would like to hear.

Pope Francis concludes that “[o]nly to the extent that these organizations keep connected to the ‘base’ and start from people and their daily problems, can a synodal Church begin to take shape; these means, even when they prove wearisome, must be valued as an opportunity for listening and sharing.”⁶⁸

2. *Synodality at the Level of supra-Diocesan Structures*

This level designed to promote the “listening” concerns “Ecclesiastical Provinces and Ecclesiastical Regions, Particular Councils and, in a special way, Conferences of Bishops.”⁶⁹ Pope Francis asserts that collegiality of bishops “is not yet fully realized,” and that in a synodal Church decentralization⁷⁰ is necessary since ““it is not advisable for the Pope to take the place of local Bishops in the discernment of every issue which arises in their territory.” This is a result of the conciliar understanding that a bishop is no more considered a vicar of the pope and that the Apostolic See has reserved to itself most of the local affairs; a bishop is truly a vicar of Christ with ordinary, proper and immediate power to govern his particular Church and only selected issues are reserved to the Apostolic See. Following this conciliar understanding, pope Francis gave in recent times more competency to the conference of bishops or diocesan bishops, i.e. the Apostolic Letter issued *motu proprio* *Magnum Principium* by which canon 838 on liturgical books is modified,⁷¹ or the Apostolic Constitution *Veritatis gaudium* on Ecclesiastical Universities and Faculties.⁷²

⁶⁸ FRANCIS, *Synod of Bishops*.

⁶⁹ *Ibid.* See also FAGGIOLI, M., *Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality*, 240-245.

⁷⁰ See CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 16-17: Coriden refers to the concept of subsidiarity and “a healthy legitimate autonomy of regional groupings of churches within the universal communion.”

⁷¹ See FRANCISCUS, M.P. *Magnum Principium* (3 sept. 2017) by which can. 838 of the Code of Canon Law is modified. Engl. translation from http://w2.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html.

⁷² See FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis gaudium* (8 dec. 2017), Engl. translation from http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituazione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

3. Synodality at the Level of the Universal Church

This level concerns the Roman Pontiff himself and the synod of bishops,⁷³ which is the visible sign of episcopal collegiality of the synodal Church.⁷⁴ Pope Francis points out “[t]wo different phrases: ‘episcopal collegiality’ and an ‘entirely synodal Church’. This level manifests the *collegialitas affectiva*, which can also become in certain circumstances ‘effective’, joining the Bishops among themselves and with the Pope in solicitude for the People God.”⁷⁵ He points out that as Roman Pontiff he is not above the Church, but one of the Christian faithful. The guiding principle is the call for “participation, solidarity and transparency in public administration – often consigns the fate of entire peoples to the grasp of small but powerful groups,” to “built up justice and fraternity”⁷⁶ not only within the Church, i.e. on the level of the Roman Dicasteries,⁷⁷ but also the civil society.⁷⁸

⁷³ On the restrictions on regional conciliarity and the synod of bishops see CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 18-19. On the benefits and positive experiences of a synod of bishops as well as deficiencies and negative experiences, see CORIDEN, J. A., *The Synod of Bishops: Episcopal Collegiality Still Seeks Adequate Expression*, in *The Jurist* 64 (2004) 124-125.

⁷⁴ See CORIDEN, J. A., *Necessary Canonical Reform*, 11-13: Coriden argues for collegiality in the context of legislative power of the Roman Pontiff and the synod of bishops. See also EDWARDS, D., *Synodality and Primacy*, 143-145.

⁷⁵ FRANCIS, *Synod of Bishops*.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ On the necessary synodality of the Roman Dicasteries, their reordering of competence, autonomy, coordination and subsidiarity see FRANCIS, Address Presentation of the Christmas Greetings to the Roman Curia (December 22, 2016), n. 8: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.html. On the relations between bishops and the Roman Curia see FAGGIOLI, M., *Institutions of Episcopal Collegiality-Synodality*, 232-237.

⁷⁸ For example, pope Francis in his “Letter For the 8th World Meeting of Families [Philadelphia, 22-27 September 2015]” (December 9, 2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/en/letters/2014/documents/papa-francesco_20141210_lettera-incontro-mondiale-famiglie.html) refers to the synodality exercised during the Third Extraordinary Assembly of the Synod of Bishops on the Family in Modern Society (THIRD EXTRAORDINARY ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS, The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization (October 5-19, 2014): http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html). In his “Synod for the Family 2015, Introductory Remarks by His Holiness Pope Francis,” (October 5, 2015): in http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151005_padri-sinodali.html) the pope reminds the participants that “the Synod is a journey undertaken together in the spirit of *collegiality* and *synodality*, on which participants bravely adopt *parrhesia*, pastoral zeal and doctrinal wisdom, frankness, always keeping before our eyes the good of the Church, of families and the *suprema lex*, the *Salus animarum*.” Similar in the closing Mass of this Extraordinary Assembly of the Synod of Bishops, Francis states: “‘Synod’ means ‘journeying together’. And indeed pastors and lay people from every part of the world have come to Rome, bringing voice of their particular Churches in order to help today’s families (...) It has been a great experience, in which we have lived *synodality* and *collegiality*, and felt the power of the Holy Spirit who constantly guides and renews the Church.” FRANCIS, Closing Mass of the Extraordinary Synod on the Fa-

CONCLUSION

Canon law is more than just of a set of norms, created by the pope or a bishop for the order of the community. The purpose of canon law is to serve the common good and the salvation of souls, and, therefore, obligations are imposed on the subjects of law that gives them rights and duties. Örsy states that

[a] better understanding of canon law could be achieved by recalling that in the Christian community an overall obligation of theological origin exists prior to any law; it is a bond that binds the faithful to God and to each other; canon law can do no more than to give directions in details as to how to fulfill this principle obligation in daily life. Canon law, in its essence and existence, depends on a pre-existing theological reality.⁷⁹

He continues to say that

[t]hese norms are addressed to persons, that specify obligations, they answer the question *What ought to be done?* The task of every ordinance is to name an action (...) This process of “faith seeking action” has operated in the Church ever since the communities started to assemble: they had to create ordered structures and converging operations if they wanted to exist at all.⁸⁰

Canon law is a practical discipline that applies to baptized Christian faithful on a daily basis. Oftentimes it is not realized as such, since the focus is rather on civil structures. Nevertheless, it exists and directs the lives of all Christian faithful subject to it. As Pope John Paul II concludes in his preface of the Code of Canon Law:⁸¹

Pastors have at their disposal secure norms by which they may correctly direct the exercise of the sacred ministry. To each person is given a source of knowing his or her own proper rights and duties. Arbitrariness in acting can be precluded. Abuses which perhaps have crept into ecclesiastical discipline because of a lack of legislation can be more easily rooted out and prevented. Finally, all works, institutes and initiatives of the apostolate may progress expeditiously and may be promoted

mily and Beatification of the Servant of God Paul VI (October 19, 2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141019_omelia-chiusurasinodo-beatificazione-paolo-vi.html.

⁷⁹ 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. 7.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges* (25 ian. 1983): *AAS* 75 (1983) xliii.

since a healthy juridical organization is quite necessary for the ecclesiastical community to live, grow and flourish.

The Church is a community of Christian faithful; composed of human beings living in the modern World. Since society underwent and still undergoes changes, so is the need (necessity) of parts of the “canon law” eventually needs to be reformed as well. Nevertheless, the aim of the salvific mission of the Church remains the same: the common good. The Church is no monolithic institution, but, as pope Francis states, a synodal Church that has the need for communication, cooperation and active listening of both, the hierarchy of the Church, the clergy and laity, and the Holy Spirit.

Luigi SABBARESE

**ALCUNE NORME EXTRA-CODICIALI DI PAPA FRANCESCO
COLLEGATE ALLE TEMATICHE DEI LIBRI I E II DEL CIC***

PREMESSA; I. LA RINUNCIA ALL'UFFICIO ECCLESIASTICO; II. CHIERICI, FORMAZIONE E MINISTERO SACRO, 1. *La nuova Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 2. *Clero orientale uxorato ed esercizio del ministero in territori latini*, a. Lo stato della questione, b. *I Pontificia praecepta*; III. IL SINODO DEI VESCOVI E LA NUOVA COSTITUZIONE *EPISCOPALIS COMMUNIO*; IV. ASPETTI DELLA VITA E DEL GOVERNO DEGLI IVCSVA, 1. *Erezione di IVC di diritto diocesano e consultazione della Santa Sede*, 2. *IVCSVA e amministrazione dei beni*, a. Il contesto degli *Orientamenti*, b. Indicazioni strategiche, c. Alcune novità specifiche e rilevanti, 3. *Vita contemplativa femminile*, 4. *Ordo virginum*; CONCLUSIONE

PREMESSA

Non è possibile dar conto di tutto quanto, collegato alle questioni dei primi due libri del Codice latino, potrebbe rientrare nell'attività normativa extra-codificiale del Pontefice in questo primo settennio del suo ministero petrino.

Farò una scelta di campo limitata, concentrandomi su quattro ambiti riguardanti: I. l'ufficio ecclesiastico, in specie sulle condizioni di rinuncia ad alcuni uffici; II. la formazione e il ministero dei chierici; III. il Sinodo dei vescovi e la nuova costituzione che lo regola; IV. alcuni aspetti del governo e della vita degli IVCSVA.

Non tratterò le questioni riguardanti la riforma della Curia romana, già parzialmente attuata con riforme settoriali di singoli dicasteri e/o di uffici nel panorama della medesima Curia. La promulgazione della nuova Costituzione *Praedicate Evangelium* suggerisce di attendere per una riflessione più articolata sulla riforma della Curia romana nel contesto della riforma della Chiesa.

* Conferenza pronunciata il 10 febbraio 2020 alla 22ª Giornata di Studi Canonistici, Università Cattolica Péter Pázmány.

I. LA RINUNCIA ALL'UFFICIO ECCLESIASTICO

Il compimento dell'età, come motivo per presentare la rinuncia all'ufficio ecclesiastico, fu introdotta dal Vat. II per gli uffici episcopali e parrocchiali. Fu Paolo VI ad applicare tale disposizione e a fissare l'età dei 75 anni. Il medesimo criterio fu pure applicato ai Prelati superiori della Curia romana e, in seguito, per i Cardinali fu fissato il limite di 80 anni per mantenere un ufficio e per esercitare il diritto di voce attiva nel conclave. La legislazione canonica ha recepito tale orientamento, che ora viene chiarito nei provvedimenti di papa Francesco e che è stato adottato per tutti gli uffici, precisando che il compimento dell'età non comporta *eo ipso* la perdita dell'ufficio¹.

Confermando la disciplina codiciale latina e orientale, con Rescritto del 3 novembre 2014², il Segretario di Stato ha emanato alcune disposizioni circa la rinuncia³ dei Vescovi diocesani e titolari di uffici di nomina pontificia⁴.

Il Rescritto, lasciati immutati i canoni, conferma quanto stabilito dal Codice e cioè che i Vescovi diocesani, come pure i coadiutori e gli ausiliari sono invitati a presentare la rinuncia, al compimento del 75° anno di età (art. 1). Con la rinuncia accettata (art. 2), i Vescovi decadono pure da qualsiasi altro ufficio al livello nazionale legato all'ufficio pastorale (art. 3). Chi per infermità o altro grave motivo rinuncia all'ufficio prima del compimento del 75° anno di età compie un gesto degno di apprezzamento ecclesiale.

Il Rescritto non lo precisa, ma la rinuncia legata ad una infermità o ad altra grave causa mina l'idoneità del Vescovo a continuare nel ministero, rendendolo appunto meno idoneo, come opportunamente specificato dal can. 401 § 2.

Alla regola della rinuncia al compimento del 75° anno di età sono tenuti pure i Cardinali capi Dicastero della Curia romana e altri Cardinali con ufficio di nomina pontificia (art. 6).

Mentre i capi Dicastero non Cardinali, i Segretari e i Vescovi che svolgono altri uffici di nomina pontificia decadono automaticamente al compimento del 75° anno di età; i membri di un Dicastero decadono raggiunto l'80° anno di età

¹ Cf. GARCÍA MARTÍN, J., *La pérdida del oficio eclesiástico por renuncia al cumplir la edad prefijada*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 76 (2019) 119-147.

² Cf. SEGRETERIA DI STATO, Rescritto *Il Santo Padre*, sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia (3 nov. 2014): *AAS* 106 (2014) 882-884.

³ La rinuncia è l'atto con cui il titolare di un ufficio, dinanzi all'autorità che glielo ha conferito, rappresenta liberamente e per giusta causa la propria volontà di lasciare l'ufficio che ancora detiene legittimamente. Essa può esigere o meno l'accettazione da parte dell'autorità competente, a norma del diritto. Cf. SABBARESE, L., *Renuncia al oficio*, in OTADUY J. – A. VIANA A. – J. SEDANO J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. Pamplona 2012. 928; GEFAELL, P., *Pérdida del oficio*, in *Ibid.*, 137.

⁴ Per le questioni riguardanti la pubblicazione-entrata in vigore del testo e per altre questioni formali rinvio a PUIG, F., *Annotazioni sulla rinuncia all'ufficio di nomina pontificia*, in *Ius Ecclesiae* 27 (2015) 454.

e quanti appartengono a un Dicastero in ragione di un altro incarico, decadendo da questo, cessano anche di essere membri (art. 7).

Degno di attenzione è il prescritto dell'art. 7. Benché non si tratti di vera e propria modifica di un testo codiciale, tuttavia il suo contenuto rappresenta una novità consistente nel modo di procedere alla rinuncia, in quanto prevede la possibilità che sia la Sede Apostolica a prendere l'iniziativa di chiedere al Vescovo di presentare la rinuncia, alle condizioni ivi indicate: in alcune circostanze, informato il Vescovo dei motivi di tale richiesta, ascoltate le sue ragioni, in dialogo fraterno.

Le disposizioni sulla rinuncia, che propriamente non implicano una deroga di legge precedente, da una parte confermano le modalità canoniche di perdita dell'ufficio ecclesiastico e dall'altra introducono aspetti innovativi che richiedono chiarimenti, in quanto propongono specificazioni sulla prassi vigente.

Mi riferisco qui a quattro aspetti concreti: la determinazione dell'art. 3 circa la rinuncia del titolare di un ufficio che prevede la decadenza anche da qualsiasi altro ufficio a livello nazionale; la rinuncia volontaria all'ufficio, qualificata nell'art. 4 come «degnata di apprezzamento ecclesiale», prima del raggiungimento del 75° anno di età; l'iniziativa, prevista positivamente nell'art. 5, da parte dell'autorità competente di chiedere a un Vescovo di presentare la rinuncia all'ufficio pastorale; la maggior obbligatorietà («sono tenuti a presentare») della rinuncia dei Cardinali ai loro uffici, sia in qualità di capi Dicastero sia in qualità di titolari di altri uffici di nomina pontificia (art. 6)⁵.

Con m.p. del 12 febbraio 2018⁶ sulla rinuncia per limiti di età di alcuni uffici di nomina pontificia, il Papa estende l'invito a presentare la rinuncia anche agli equiparati al Vescovo diocesano (art. 1) a norma del can. 381 § 2. «Questo motu proprio porta a completamento, modificandone alcuni punti, il “Rescriptum ex audientia SS.mi” sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia, del 3 novembre 2014»⁷.

L'ufficio è considerato prorogato fino a quando non sia comunicata l'accettazione della rinuncia o la proroga, per un tempo determinato o indeterminato (art. 5), contrariamente a quanto stabilisce il Codice nel can. 189 § 3. Su questo punto specifico, il Supremo legislatore ha inteso apportare una vera e propria deroga al testo codiciale. Pertanto, i titolari di alcuni uffici di nomina pontificia (Vescovi, capi Dicastero della Curia romana non Cardinali, Rappre-

⁵ Cf. PUIG, F., *Annotazioni sulla rinuncia all'ufficio di nomina pontificia*, in *Ius Ecclesiae* 27 (2015) 456-458.

⁶ FRANCISCUS, M.P. *Imparare a congedarsi*, con cui si regola la rinuncia a motivo dell'età dei titolari di alcuni uffici di nomina pontificia (12 febr. 2018): http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20180212_imparare-a-congedarsi.html.

⁷ PUIG, F., *Commento alla lettera apostolica in forma di «motu proprio» del sommo pontefice Francesco “Imparare a congedarsi”*, in *Ius Ecclesiae* 30 (2018) 647.

sentanti pontifici...), anche dopo la presentazione della rinuncia permangono nell'ufficio fin tanto che non sia stata comunicata l'accettazione della rinuncia o la proroga dell'ufficio⁸. Strettamente parlando, l'art. 5 apporta una modifica al testo del § 3 del can. 189.

Nel proemio del m.p. il Papa spiega che la decisione di prorogare un titolare nel suo ufficio non si fonda su privilegi per il servizio prestato, né su motivi umani di amicizia o di gratitudine, ma è un atto di governo: «Ogni eventuale proroga si può comprendere solo per taluni motivi sempre legati al bene comune ecclesiale. Questa decisione pontificia non è un atto automatico ma un atto di governo; di conseguenza implica la virtù della prudenza che aiuterà, attraverso un adeguato discernimento, a prendere la decisione appropriata». Il Papa elenca «alcune delle possibili ragioni: l'importanza di completare adeguatamente un progetto molto proficuo per la Chiesa; la convenienza di assicurare la continuità di opere importanti; alcune difficoltà legate alla composizione del Dicastero in un periodo di transizione; l'importanza del contributo che tale persona può apportare all'applicazione di direttive recentemente emesse dalla Santa Sede oppure alla recezione di nuovi orientamenti magisteriali».

Come già osservato in dottrina, prima il *Rescriptum* del 3 novembre 2014 sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia, poi le chiarificazioni apportate dal m.p. *Imparare a congedarsi* del 12 febbraio 2018, se da una parte fanno notare che le norme specifiche che disciplinano la loro cessazione non corrispondono al modello codiciale di rinuncia quale atto libero, volontario, revocabile e motivato, dall'altra evidenziano che l'accettazione della rinuncia a motivo della sola età del rinunciante rischia di promuovere una concezione strumentale del ministero episcopale e di apportare notevoli e sostanziali cambiamenti agli uffici capitali di diritto divino, conferiti a tempo determinato⁹.

In buona sostanza, l'ordinamento canonico prevede(rebbe) due situazioni legali a seguito del raggiungimento dell'età stabilita: una prima situazione richiede la presentazione della rinuncia cui segue la perdita dell'ufficio, con o senza accettazione da parte dell'autorità competente; l'altra richiede il semplice raggiungimento dell'età che comporta la perdita dell'ufficio, sebbene pure in questo caso è richiesto un qualche intervento di accettazione¹⁰.

⁸ Art. 5. «Una volta presentata la rinuncia, l'ufficio di cui agli articoli 1-3 è considerato prorogato fino a quando non sia comunicata all'interessato l'accettazione della rinuncia o la proroga, per un tempo determinato o indeterminato, contrariamente a quanto in termini generali stabiliscono i canoni 189 § 3 CIC e 970 § 1 CCEO».

⁹ Cf. GANARIN, M., *Riflessioni a proposito delle disposizioni sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia*, in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 47 (2018) 16-18.

¹⁰ Cf. MIÑAMBRES, J., *La perdita dell'ufficio ecclesiastico allo scadere del tempo prestabilito e al raggiungimento dell'età prevista*, in BIANCHI, L. – CATTANEO, A. – EISENRING, G. (a cura di),

II. CHIERICI, FORMAZIONE E MINISTERO SACRO

1. La nuova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*

Pubblicata l'8 dicembre 2016, la nuova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*¹¹ costituisce un documento programmatico e fondamentale di riferimento per i seminari soggetti alla Congregazione per il clero. Ai seminari soggetti alla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli la *Ratio Fundamentalis* si applica limitatamente al *Piano generale degli studi*¹².

Con i debiti adattamenti, a queste norme devono essere conformate pure quelle degli IVCSVA, quelle dei membri della Pontificia commissione *Ecclesia Dei* che si preparano a ricevere gli ordini, quelle delle associazioni clericali che incardinano, delle Prelature personali, degli Ordinariati militari e degli Ordinariati personali.

La presente *Ratio Fundamentalis* si applica pure alle case di formazione dei movimenti e delle nuove comunità ecclesiali, in quanto poste sotto l'autorità episcopale; mentre non si applica alle Chiese orientali cattoliche soggette alla Congregazione per le Chiese orientali che deve preparare proprie norme¹³. Queste le competenze determinate dall'art. 1.

Interessante osservare che è il documento stesso a precisare la sua natura giuridica; si tratta, come si legge nell'art. 1, nota 1 di un decreto generale ese-

Parola-Sacramento-Carisma. Scritti in onore di Libero Gerosa, Siena 2019. 377-378; ora anche in Miñambres, J., *La cesación en el oficio por transcurso del tiempo y cumplimiento de la edad prevista*, in *Ius Canonicum* 59 (2019) 574-575.

¹¹ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Città del Vaticano 2017.

¹² Durante l'Assemblea Plenaria della Congregazione per il Clero (30 maggio - 1° giugno 2017) fu comunicato che «oltre a quanto previsto dall'art. art. 88, § 2, della medesima *Pastor Bonus* riguardo al "piano generale degli studi", la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli ha messo allo studio il testo della *Ratio* e con un recente Decreto ha stabilito di recepirlo interamente, con i dovuti adattamenti, anche nei territori di propria competenza, in nome di una visione di fondo comune circa la formazione e l'identità del sacerdote», CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Presentazione della Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*: <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Plenaria%202017/02%20-%20Presentazione%20della%20Ratio.pdf>. Come e dove vengano garantiti i dovuti adattamenti del caso è difficile sapere... In una relazione di Ripa, A., *La Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis e la formazione presbiterale delle Società di vita apostolica*, in *Rivista Apostolato Universale* 46 (2018) 130 si legge che la *Ratio Fundamentalis* è stata recepita anche dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli e da quella per le Chiese orientali. Circa la recezione da parte della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, essa si deve intendere nei limiti indicati dall'art. 1, salvo espressa disposizione che ne amplia il disposto applicativo; mentre la recezione da parte del Dicastero per le Chiese orientali non è attestata in alcun luogo.

¹³ Non mi risulta che il Dicastero orientale abbia mai emanato norme proprie per una *Ratio Fundamentalis*. Peraltro, spetta al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o al Consiglio dei Gerarchi emanare una *Ratio Institutionis* per i seminari della propria Chiesa. Cf. can. 330 del CCEO.

cutivo, a norma del can. 31 § 1 del CIC. Sulla base di questa *Ratio Fundamental*, ogni Conferenza episcopale deve redigere una *Ratio Nationalis* (artt. 3-4)¹⁴.

Non è qui il caso di entrare in analisi approfondite; sarà sufficiente evidenziare aspetti nuovi e delicati – rispetto al passato – della formazione al presbiterato. Certamente oggi si pone con maggiore “preoccupazione” il tema della maturità e quindi della formazione al presbiterato come «un cammino pedagogico-spirituale che conduce ad un’integrale maturazione dinamica del seminarista, caratterizzata dal discernimento che dev’essere fatto sia dai formatori che dai seminaristi riguardo all’autenticità della vocazione, e verificata dai formatori»¹⁵.

In relazione alla maturità umana¹⁶ e ai cammini di maturazione rimane di attualità l’apporto della psicologia con le ineludibili precisazioni: lo psicologo non fa parte dell’*équipe* formativa (art. 192); all’inizio del cammino formativo è conveniente una valutazione psicologica (art. 193).

Connessa a questi aspetti della maturità vi è la questione della tutela dei minori e l’accompagnamento delle vittime, con specifiche attenzioni, atte a verificare che chi chiede di essere ammesso in seminario o di ricevere gli ordini non sia incorso in delitti più gravi contro minori o persone vulnerabili; che i seminaristi che sono stati vittime siano accompagnati dai formatori in maniera speciale e pertinente; nelle discipline di formazione siano inserite lezioni specifiche sulla protezione dei minori (art. 202). Sicuramente si tratta di un tema nuovo in una *Ratio Fundamental*¹⁷.

Una attenzione significativa è riservata al mondo digitale, con le sue emergenti opportunità e preoccupazioni, rilevanti anche in ambito di formazione seminaristica e di vita e ministero presbiterale (artt. 97-100)¹⁸.

¹⁴ Per la relazione tra *Ratio Fundamental* e *Rationes Nationales* rimando a BRUGNOTTO, G., «La formazione sacerdotale risulti sempre conforme alle necessità pastorali delle regioni in cui dovrà svolgersi il ministero» (OT 1): la *Ratio* e le *Rationes*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 31 (2018) 392-404.

¹⁵ GHIRLANDA, G., *La nuova Ratio Fundamental* Institutionis Sacerdotalis del 2016: prova, maturazione, discernimento, in *Periodica* 107 (2018) 243.

¹⁶ Cf. INSA GÓMEZ, F. J., *L'uomo, il discepolo, il pastore. La formazione umana nella terza edizione della Ratio Fundamental* Institutionis Sacerdotalis, in *Annales Theologici* 32 (2018) 11-44.

¹⁷ In tal senso già GRAZIAN, F., *La nuova Ratio sui seminaristi: aspetti normativi*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 31 (2018) 431.

¹⁸ Cf. MIGLIAVCCA, A., *La formazione umana in seminario*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 31 (2018) 460-462.

2. Clero orientale uxurato ed esercizio del ministero in territori latini

a. Lo stato della questione¹⁹

Negli anni 1929-1930, la Congregazione per le Chiese Orientali ha proibito in alcune regioni occidentali il ministero di sacerdoti coniugati delle Chiese orientali. Tale proibizione fu formalizzata con i seguenti decreti: *Cum data fuerit* del 1929 per il clero ruteno in emigrazione in America del Nord proibiva il clero sposato²⁰; *Qua sollerti* del 1929, aveva esteso la proibizione del clero sposato a tutto il clero orientale emigrato in America del Nord e del Sud, e in Australia²¹; *Graeci-Rutheni Ritus* per il clero greco-ruteno in Canada del 1930²².

Precedenti disposizioni della Congregazione di Propaganda Fide avevano proibito a sacerdoti uxorati greco-ruteni di stabilirsi negli Stati Uniti. Vale la pena di menzionare qui quello che sembra essere il primo intervento ufficiale²³

¹⁹ Cf. SABBARESE, L., *Presbiteri orientali uxorati ed esercizio del ministero in diaspora*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011. 211-214. LORUSSO, L., *Disposizioni pontificie sul clero uxurato orientale*, in *Ius Missionale* 9 (2015) 197-202. TANASYCHUK, A., "Pontificia praecepta de clero uxurato orientali" e la questione del celibato presso le Chiese orientali cattoliche, in *Prawo Kanonczne* 58 (2015) 155-163. MARTI, F., *La legislazione vigente sulla presenza di clero cattolico orientale nei territori dell'Occidente*, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 605-626.

²⁰ SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum Cum data fuerit*, de spirituali administratione Ordinariatuum Graeco-Ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis, 1 martii 1929, art. 12: *AAS* 21 (1929) 155. Sulla preparazione del decreto *Cum data fuerit* nella Plenaria della Congregazione per la Chiesa Orientale del 6 febbraio 1928 e sulla conferma dei provvedimenti circa i sacerdoti uxorati nella successiva plenaria del 16 giugno 1934 rimando allo studio di RIGOTTI, G., *Le comunità cattoliche orientali in diaspora nel Nordamerica*, in *Servizio Informazioni Chiese Orientali* 63 (2008) 359-362. Approfondimenti per un caso particolare, in cui si evidenzia che la questione non riguarda solo il celibato o la giurisdizione ma l'idea di celibato sacerdotale nel contesto della giurisdizione ecclesiastica in KUCHERA, M. J., *A Balance between Concession and Discipline Cum data fuerit, Article XII and Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, canon 758 § 3 in the Metropolia sui iuris of Pittsburg, U.S.A. A Question of Celibacy or Jurisdiction* (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum), Romae 2005.

²¹ SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum Qua sollerti alacritate*, de clericis orientalibus, sive saecularibus, sive religiosis, qui e territoriis aut dioecibus orientalibus in Septentrionalem, vel Mediam, vel Meridionalem Americam, vel in Australiae regiones demigrant, ut spiritualem inibi curam praestent fidelibus proprii ritus (23 decembris 1929), art. 6: *AAS* 22 (1930) 102-103.

²² Id., *Decretum Graeci-Rutheni Ritus*, de administratione Ordinarius Graeco-Rutheni in Regione Canadensi (24 mai. 1930), art. 12: *AAS* 22 (1930) 348.

²³ Indicato genericamente da LORUSSO, L., *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxurato*, in OKULIK, L. (a cura di), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008. 118, dalle ricerche dirette di archivio la lettera originale si trova in ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Litterae encyclicae Aliquibus abhinc annis*, 1 ottobre 1890, *Lettere e decreti*, vol. 23 (1890) f. 411 recto e verso; è indirizzata agli Arcivescovi e Vescovi ruteni di Leopoli, Przemysl, Stanislaviv, Munkács, Eperies e Crisio. La lettera è altresì pubblicata in COLLECTANEA S. CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE SEU DECRETA INSTRUCTIONES RESCRIPTA PRO APOSTOLICIS MISSIONIBUS, II. Romae 1907. 357, n. 2 del Decre-

che denuncia il «gravissimum scandalum» dei sacerdoti greco-ruteni dimoranti nell'archidiocesi di Filadelfia, i quali portavano con sé mogli e figli. La medesima disposizione proibitiva fu adottata in Canada, vietando l'esercizio del ministero presbiterale ai fedeli orientali uxorati²⁴. Accanto a questo e al decreto *Romana Ecclesia* del 1 maggio 1897, vi è anche un successivo intervento nella lettera *Relatum est* del 12 aprile 1894, nella quale si rimprovera ai presbiteri orientali dimoranti nelle Americhe che raccolgono elemosine e si occupano di affari «non sine gravi christiani populi scandalum». Nell'intento di voler porre rimedio a tale scandalo si reitera che «ne, absque praevia licentia Ordinarii loci ad quem, sacerdotes dictum in finem designentur (qui caelibes aut vidui esse debent)»²⁵.

Per ulteriori e più recenti disposizioni, la citata normativa è stata estesa anche ad altri territori non considerati "regioni orientali". In tal senso, mi sembra, vada letta la lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 5 aprile 2008 che ribadisce la norma vigente, cioè i decreti del 1929 e del 1930, che vincolano i presbiteri orientali in servizio in diaspora all'obbligo del celibato, con la possibilità di dispensa in casi eccezionali.

A tal proposito si deve osservare che mentre i decreti storici erano stati emanati per alcuni determinati territori, il tenore della citata circolare sembra non tenere più conto del limite territoriale e quindi estende il divieto a tutti i territori della diaspora.

È stato inoltre fatto presente che essa non può essere cambiata senza aver sentito la Conferenza episcopale *in loco* e senza l'autorizzazione della Santa Sede. Al contempo, però, si registrano anche interventi non più proibitivi e quindi modificatori di normative precedenti²⁶. È il caso dei presbiteri greco-

tum *Romana Ecclesia*, circa ritum ab orientalibus in America Sept. degentibus servandum (1 mai. 1897); e in *Codicis Iuris Canonici Fontes* cura et studio E.MI IUSTINIANI CARD. SERÉDI editi, Vol. VII, Typis Polyglottis Vaticanis 1935. 540-541, nota 3 del medesimo decreto *Romana Ecclesia*. Informazioni puntuali in MARTI, F., *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Milano 2009. 161-175.

²⁴ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, *Decretum Fidelibus ruthenis*, quo statuuntur mutuae relationes disciplinares inter Episcopos Latinos Canadenses et Episcopum ruthenum illius regionis, necnon inter Clerum et fideles utriusque ritus (18 aug. 1913), art. 11: *AAS* 5 (1913) 395.

²⁵ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Litterae encyclicae Relatum est*, de presbyteris ritus orientalis in americanas aliasque regiones migrantibus (12 apr. 1894): COLLECTANEA S. CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE SEU DECRETA INSTRUCTIONES RESCRIPTA PRO APOSTOLICIS MISSIONIBUS, II. 303.

²⁶ Per gli interventi in proposito, si veda LORUSSO, L., *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato*, in OKULIK, L. (a cura di), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, 118-120; un cenno sulla non concessione delle dispense a sacerdoti orientali uxorati per l'esercizio del ministero in America si trova anche in GEFAELL, P., *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in *Ibid.*, 145; e in CRISTESCU, M. I., *L'incidenza dello ius particolare nelle Chiese della diaspora*, in *Ibid.*, 213.

cattolici ucraini dimoranti in Polonia che, secondo una lettera del Segretario di Stato del 4 marzo 1998, avrebbero dovuto essere rimpatriati perché uxorati. Ma vivaci proteste imposero la permanenza dello *status quo*²⁷. Come pure, si pensi al caso dell'Australia e degli USA, territori dove i decreti storici erano legittimamente in vigore, ma per decisione della Conferenza dei Vescovi australiani²⁸ e del Consiglio dei Gerarchi orientali in USA²⁹ sono state “abrogate” le disposizioni proibitive precedenti.

Già prima della promulgazione del CCEO, in pratica dalla fine dell'Ottocento, era invalsa la prassi di inviare in diaspora anche sacerdoti orientali uxorati; tale prassi fu però bloccata dagli interventi sopra citati, per cui si ritenne di rinviare la trattazione della questione a dopo la promulgazione del CCEO.

Il divieto per la diaspora³⁰ fu introdotto, dietro richiesta dell'episcopato latino, preoccupato che l'ammissione di fedeli coniugati al presbiterato potesse suscitare la *admiratio fidelium* ed avrebbe influenzato negativamente il clero latino, per antica tradizione celibatario. Il divieto, peraltro, stando a quanto espressamente indicato nei decreti sopra menzionati, era indirizzato e quindi valido per determinati territori della Chiesa latina. Ora, l'obbligo di mantenere la norma vigente veniva di fatto ampliato per tutti i territori della Chiesa latina, ove vi era la richiesta di autorizzare sacerdoti orientali uxorati ad esercitare il ministero per i propri fedeli.

*b. I Pontificia praecepta*³¹

La pubblicazione dei *Pontificia praecepta* apre una nuova prospettiva e segna la revisione di posizioni passate che vietavano l'invio in diaspora di sacerdoti orientali uxorati e l'esercizio del ministero in territori latini.

Prima di entrare nel merito delle disposizioni è utile una riflessione previa sulla qualifica giuridica del documento; si tratta di *Pontificia praecepta*, cioè di disposizioni approvate dal Santo Padre, come recita la sezione sub B) del

Casi storici, che risalgono alla prima e alla seconda metà del XX secolo, di ordinazione di presbiteri orientali uxorati domiciliati nelle *regiones occidentales* sono riportati da FLEYFEL, A., *Quelques réflexions sur la présence en Occident de prêtres catholiques orientaux mariés*, in *Istina* 54 (2009) 413-414, 418-420.

²⁷ *L'Église gréco-catholique ukrainienne provoque le retrait d'une décision de la curie romaine portant préjudice à sa tradition*, in *Istina* 44 (1999) 278-286.

²⁸ In *Irenikon* 71 (1998) 380.

²⁹ In *Regno-att* 16 (1998) 526.

³⁰ Su cosa si debba intendere per diaspora, rinvio a quanto argomentato da GEFAELL, P., *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, in OKULIK, L. (a cura di), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, 129-130.

³¹ CONGREGATIO PRO ECCLESIIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali* (14 iun. 2014): *AAS* 106 (2014) 496-499.

testo che la dottrina inquadra tra i decreti esecutivi generali³². Si noti che tuttavia tali decreti non esistono nel CCEO.

Il documento del 14 giugno 2014 introduce notevoli modifiche circa le prescrizioni canoniche vigenti riguardanti la possibilità di conferire l'ordinazione sacra del diaconato e del presbiterato a candidati uxorati appartenenti alle circoscrizioni ecclesiastiche delle Chiese Orientali Cattoliche costituite in diaspore e di consentirne il servizio anche fuori dei territori tradizionali orientali, con tre diverse modalità che tengono conto del territorio e della forma di circoscrizione in esso costituita.

Nelle circoscrizioni orientali fuori dai territori tradizionali il Gerarca ha facoltà sia di concedere l'esercizio del ministero al clero uxorato orientale, secondo le tradizioni della propria Chiesa, sia di ordinare candidati orientali uxorati della propria circoscrizione, previa informazione per iscritto del Vescovo latino di residenza del candidato.

Negli Ordinariati per i fedeli orientali che appartengono alle Chiese Orientali Cattoliche e che sono retti da un Ordinario latino, questi gode delle medesime facoltà del Gerarca, previa informazione della Conferenza dei Vescovi interessati e della Congregazione per le Chiese orientali.

Nei territori dove i fedeli orientali non hanno una propria gerarchia e sono affidati al Vescovo latino, tali facoltà continueranno ad essere riservate alla Congregazione per le Chiese orientali; la riserva sarà esercitata in casi concreti ed eccezionali e previo parere delle rispettive Conferenze episcopali; il requisito prescritto, cioè di avvisare la relativa Conferenza Episcopale e la Congregazione per le Chiese Orientali circa l'intenzione di ordinare un candidato sposato diacono o presbitero, è per la liceità e non per la validità di tale atto giuridico.

Le modalità indicate dai *Pontificia praecepta* non sono esenti dal riproporre questioni vecchie e nuove. Accenno qui solo al caso del Gerarca orientale che governa una eparchia o un esarcato fuori dal territorio della Chiesa patriarcale o nel territorio dove la tradizione propria è quella latina, prima di conferire l'ordinazione diaconale o presbiterale al proprio candidato deve per iscritto informare il Vescovo latino del luogo della residenza del candidato. Quali le ragioni di tale informazione? Il documento pare introdurre un obbligo di tale informazione, mentre il CCEO in altri casi raccomanda al Vescovo di informarsi come suo diritto ma non è tenuto a farlo; ciò, ad esempio, è prescritto per l'ammissione alla sacra ordinazione, ove si richiedono, se opportuno, lettere testimoniali ai Vescovi eparchiali o ai Superiori degli IVC dove il candidato ha dimorato (cf. can. 769 § 1, 6°)

³² Così, ad esempio, TANASIYCHUK, A., "Pontificia praecepta de clero uxorato orientali" e la questione del celibato presso le Chiese orientali cattoliche, in *Prawo Kanoniczne* 58 (2015) 166.

III. IL SINODO DEI VESCOVI E LA NUOVA COSTITUZIONE *EPISCOPALIS COMMUNIO*

Senza ombra di dubbio, uno degli aspetti nei quali si rivela più evidente l'intento riformatorio di Francesco è costituito dalla dimensione sinodale della Chiesa in tutti i livelli che la compongono, in specie a livello di Chiesa universale nell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, aggiornato con la recente Costituzione apostolica *Episcopalis communio*³³. Pertanto, si tratta di ricollocare la sinodalità (nel sistema canonico) della Chiesa, nella sua costituzione di popolo di Dio e dei fedeli laici al suo interno³⁴!

L'intero pontificato "francescano" si è, sin dal suo esordio, presentato alla Chiesa e al mondo contemporaneo con impronte paradigmatiche di sinodalità³⁵, sintetizzate nel discorso in occasione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi e anticipate dall'esortazione, di "natura programmatica" del pontificato, *Evangelii gaudium*: il soggetto dell'evangelizzazione è un popolo in cammino verso Dio.

Alcune novità, recepite nella Costituzione apostolica *Episcopalis communio*, rappresentano il desiderio di rifondare il Sinodo dei Vescovi e sono ispirate proprio dal *leitmotiv* di *Evangelii gaudium*: il Sinodo non vive separato dal resto dei fedeli, ma si propone di essere strumento adatto a dar voce a tutto il popolo di Dio per il tramite qualificato dei Vescovi. Per questo motivo la nuova Costituzione prevede le seguenti possibilità: incorporare nel percorso sinodale la fase preparatoria e attuativa del raduno assembleare dei padri sinodali (art. 8); collegare le diverse assemblee sinodali o suddividere la stessa assemblea in più periodi, durante i quali rimangono in carica membri e organismi (art. 3); valorizzare le fasi intermedie per approfondimenti teologico-pastorali, in specie la fase preparatoria (artt. 5-10) e quella attuativa (artt. 19-21) che divengono a pieno titolo fasi sinodali e quindi parti integranti l'assemblea sinodale; infine, se approvato espressamente dal Papa, il documento finale partecipa del magistero ordinario del successore di Pietro e, se questi lo concede, l'Assemblea esercita potestà deliberativa (art. 18).

³³ FRANCISCUS, Const. Ap. *Episcopalis communio* (15 sept. 2018), in *Communicationes* 50 (2018) 375-394. SYNODUS EPISCOPORUM, Istruzione sulla celebrazione del Sinodo dei Vescovi e sull'attività della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi (1 oct. 2018), in *Communicationes* 50 (2018) 441-459.

³⁴ Cf. PEÑA, C., *Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia*, in *Ius canonicum* 59 (2019) 731-765.

³⁵ Cf. MODRIĆ, A., *La sinodalità nel sistema giuridico della Chiesa*, in *Periodica* 107 (2018) 545-571. FABENE, F., *La sinodalità nella Chiesa e la riforma del Sinodo dei Vescovi*, in *Commentarium pro Religiosis* 99 (2018) 191-202.

È di tutta evidenza che, pur permanendo nell'ambito della collegialità episcopale, tuttavia l'Assemblea sinodale si muove nell'ambito dell'esercizio del ministero petrino e non dell'attività del Collegio episcopale³⁶.

Il preambolo dottrinale della Costituzione insiste in buona sostanza sul fatto che il Sinodo dei Vescovi costituisce una eredità del Concilio Vat. II e che ritrae in qualche maniera l'immagine del concilio ecumenico e ne riflette lo spirito e il metodo per il fatto che è composto da Vescovi.

Sicuramente in tale spirito emerge il metodo della consultazione: in questa Costituzione apostolica introdotta per la prima volta, la consultazione è da realizzare anzitutto a livello di Chiese particolari (art. 6 § 1); il loro apporto viene trasmesso per mezzo della Conferenza episcopale di appartenenza alla Segreteria generale del Sinodo (art. 7 § 1). Poi è prevista una consultazione dei Superiori maggiori tramite le Conferenze degli IVCSVA (art. 6 § 2); in tal senso la Costituzione intende significare che la consultazione è di tutto il popolo di Dio. Questo è ancora più chiaro quando la Segreteria generale si attiva per determinare anche altre forme di consultazione dell'intero popolo di Dio non previste esplicitamente (art. 6 § 5).

Emergono alcune prospettive nuove o accentuate diversamente rispetto al passato: lo stesso *incipit* della Costituzione suggerisce che l'istituto sinodale si pone in relazione con il primato del Romano Pontefice e con la collegialità episcopale. Tale accento nell'approccio suggerisce poi di allacciare una relazione tra la comunione episcopale e la sollecitudine per tutte le Chiese. Si tratta di una prospettiva che valorizza meglio la cattolicità intrinseca delle Chiese particolari e l'esigenza della loro inculturazione. «Gli spostamenti di accenti sono indizi del passaggio da una ecclesiologia universalistica a una teologia della comunione delle Chiese la cui consultazione più ampia possibile valorizza la loro cattolicità interna e accredita la funzione dei Vescovi come pastori di una Chiesa particolare»³⁷.

La questione più importante che rimane aperta concerne la coesistenza in una medesima istituzione del principio di collegialità episcopale con il criterio della sinodalità e le possibili tensioni che tale coesistenza potrebbe causare³⁸: il primo si esprime soprattutto nel fatto che il Sinodo, denominato ancora dei Vescovi, è maggioritariamente costituito da membri Vescovi; il secondo occupa un ruolo di "significato" nella nuova normativa, in quanto è diffusamente e patentemente affermato. Ora è evidente che se il Sinodo dei Vescovi conserva

³⁶ In tal senso già ARRIETA, J. I., *Sinodalità e Sinodo dei Vescovi*, in *Ius Ecclesiae* 31 (2019) 285.

³⁷ BORRAS, A., *La costituzione «Episcopalis communio»*, in *Rivista del Clero* 11 (2018) 773.

³⁸ Fino al magistero precedente quello di Francesco vi era identificazione tra sinodalità e collegialità. Con Francesco la sinodalità investe tutta la Chiesa, in quanto la qualifica costitutivamente; all'interno di tale dimensione costitutiva sinodale si comprende la collegialità episcopale. Cf. GHIRLANDA, G., *La Cost. ap. Episcopalis communio: Sinodo dei Vescovi e sinodalità*, in *Periodica* 108 (2019) 621-669.

il suo fondamento nel vincolo collegiale, tale istituto permane valorizzato nella sua originaria configurazione; ma se si orienta più marcatamente verso la sinodalità, esso potrebbe riconfigurarsi in un collegio rappresentativo di fedeli³⁹. Ciò considerato, dovrebbe rimanere chiaro che la sinodalità è caratteristica della Chiesa; che ogni azione ecclesiale è sinodale e che criterio atto a garantire una vera sinodalità nel collegio è dato dalla rappresentatività⁴⁰.

IV. ASPETTI DELLA VITA E DEL GOVERNO DEGLI IVCSVA

1. Erezione di IVC di diritto diocesano e consultazione della Santa Sede

Con Rescritto dell'11 maggio 2016⁴¹, a firma del Segretario di Stato, si stabilisce che la «previa consultazione della Santa Sede sia da intendersi come necessaria *ad validitatem*, per l'erezione di un Istituto diocesano di vita consacrata, pena la nullità del decreto di erezione dell'istituto stesso.

Il Rescritto appone dunque una clausola invalidante al disposto del can. 579 del CIC.

Il commento apparso su *L'Osservatore romano* a firma dell'arcivescovo segretario della CIVCSVA evidenzia con chiarezza le ragioni di un simile intervento: i Vescovi si sentono liberi di procedere all'erezione di nuovi Istituti, nonostante le perplessità e il giudizio negativo espressi dal Dicastero competente; vengono eretti nuovi Istituti anche quando non vi è una reale necessità, non è garantita una adeguata formazione dei membri, il numero iniziale dei membri è minimo e gli Istituti mancano di sufficiente vitalità⁴².

Interessante, a tal proposito, evidenziare che alcuni criteri menzionati nel commento di presentazione del Rescritto erano già previsti dal Decreto conciliare PC 19: la necessità o almeno la grande utilità, la possibilità di sviluppo, la cautela e il sufficiente vigore.

Il can. 579 determina che il Vescovo può erigere e non che deve erigere Istituti di vita consacrata. La condizione formale è che previamente o contestualmente vi siano gli statuti debitamente approvati.

³⁹ Cf. VIANA, A., "Episcopalis communio". Un comentario a las nuevas normas sobre el sínodo de los obispos, in *Revista Española de Derecho Canonico* 76 (2019) 361-381.

⁴⁰ Cf. INCITTI, G., *Prospettive giuridiche sull'esercizio della sinodalità*, in BALDISSERI, L. (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Città del Vaticano 2016. 379-383. KOUVEGLO, E., *La sinodalidad en la actualidad*, in *Vergentis* 7 (2018) 279-297.

⁴¹ Cf. SEGRETERIA DI STATO, Rescritto *La congregazione*, in merito al can. 579 del Codice di diritto canonico sull'erezione di istituti diocesani (11 mai. 2016): *AAS* 108 (2016) 696.

⁴² Cf. RODRÍGUEZ CARBALLO, J., *Un dono fatto a tutta la Chiesa*, in *EV* 32/681-691.

Il Rescritto non lo dice esplicitamente ma forse lo sottintende. A mio modo di vedere, le maggiori difficoltà in materia provengono soprattutto in due circostanze: quando si tratta di erigere nuovi Istituti nei cosiddetti territori di missione e quando i Vescovi chiedono di erigere nuovi Istituti di cui essi stessi sono fondatori e superiori a vita. Soprattutto in quest'ultimo caso, diventa assai complicato verificare oggettivamente l'esistenza dei criteri già indicati dal Decreto conciliare.

La dottrina ha già evidenziato alcuni nodi non risolti dal Rescritto⁴³.

Il primo nodo problematico è stato individuato nella natura della partecipazione della Santa Sede all'*iter* di erezione di nuovi Istituti di diritto diocesano. A me sembra che la natura rimanga chiara: vi è una con-partecipazione ma non un'espressione concorrente di più volontà. Infatti, l'atto di erezione è originariamente e rimane nella sua ultimazione un atto episcopale. Mentre rimane chiara la funzione preventiva della Congregazione per gli IVCSVA, funzione confermata nel rescritto che «ribadisce, e in un certo qual modo rinforza, la sua posizione di verifica o di controllo amministrativo nei confronti della funzione del Vescovo diocesano, nella materia costituita dalla erezione di Istituti di vita consacrata di ambito diocesano»⁴⁴.

Piuttosto, rimarrebbe problematica la collocazione del Vescovo custode della sua Chiesa, quando è egli stesso Fondatore. Da qui, dunque, la *vexata quaestio*: *Quis custodiet ipsos custodes?*

Un secondo nodo problematico ruota attorno alla questione del valore da attribuire al Rescritto, e cioè se per la validità dell'erezione di un nuovo Istituto sia necessario conformarsi al giudizio espresso dalla Congregazione per gli IVCSVA o se il Vescovo sia libero di disattendere all'esito della consulta. Il tenore del Rescritto non ha esplicitato che, oltre all'obbligo della consultazione della Santa Sede, vi sia anche quello di attenersi al giudizio da questa dato. La problematica non è nuova in dottrina. Già prima del Rescritto alcuni sostenevano che erigere Istituti di diritto diocesano contro⁴⁵ o senza il parere⁴⁶ della Santa Sede è valido, altri che è valido e lecito⁴⁷. Dopo il Rescritto del 2016 pare possa dirsi che la risposta della Santa Sede non è vincolante al punto

⁴³ Cf. PAOLINI, S., *Vita consacrata: un soggetto ecclesiale in relazione. Tra Chiesa universale e Chiesa particolare: una lettura del can. 579, secondo il rescritto pontificio del 2016*, in *Ius Ecclesiae* 30 (2018) 194-197.

⁴⁴ PUIG, F., *Alla prova del governo tra universale e particolare, la erezione di Istituti di vita consacrata diocesani*, in *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 411.

⁴⁵ Cf. DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*. Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia 2015. 151. ANDRÉS, A., *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico*, Roma 2005. 43.

⁴⁶ Cf. TORRES, J., *Commentario esegetico alla parte III del libro II del CIC (cann. 573-746)*, in *Commentarium pro Religiosis* 92 (2011) 51.

⁴⁷ Cf. RINCÓN-PÉREZ, T., *La vida consagrada en la Iglesia latina: estatuto teológico-canónico*, Pamplona 2001. 119.

da rendere invalido l'atto episcopale di erezione nel caso l'autorità superiore abbia espresso una risposta negativa⁴⁸.

Non vi è chi non abbia proposto una nuova formulazione del canone, in modo da chiarire definitivamente che è richiesta la licenza previa della Santa Sede, data per iscritto; in tal modo si risolverebbero i dubbi circa il compito dell'autorità superiore, la quale non esprime un mero parere ma concede una licenza⁴⁹.

2. *IVCSVA e amministrazione dei beni*

Negli ultimi anni, la CIVCSVA, sollecitata sia da eventi esterni sia dalla vita interna agli Istituti, è intervenuta più volte per creare una nuova e più attenta sensibilità degli Istituti verso i beni ecclesiastici e la loro amministrazione, sia con la pubblicazione dapprima delle linee orientative in forma di Lettera circolare *Il campo dell'economia* (2 agosto 2014)⁵⁰ e ultimamente con gli *Orientamenti Economia a servizio del carisma e della missione* (6 gennaio 2018)⁵¹.

Come gli stessi *Orientamenti* precisano, essi si propongono di «proseguire un cammino di riflessione ecclesiale sui beni e la loro gestione», di «richiamare ed esplicitare alcuni aspetti della normativa canonica sui beni temporali», di «suggerire alcuni strumenti di pianificazione e programmazione inerenti

⁴⁸ Cf. PUIG, F., *Alla prova del governo tra universale e particolare, la erezione di Istituti di vita consacrata diocesani*, in *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 413. PAOLINI, S., *Vita consacrata: un soggetto ecclesiale in relazione. Tra Chiesa universale e Chiesa particolare: una lettura del can. 579, secondo il rescritto pontificio del 2016*, in *Ius Ecclesiae* 30 (2018) 196.

⁴⁹ Cf. IANNONE, F., *Recenti documenti della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica: conferme e novità giuridiche*, in *Ius Ecclesiae* 31 (2019) 664.

⁵⁰ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Lettera circolare *Il campo dell'economia*: linee orientative per la gestione dei beni negli istituti di vita consacrata e nelle società di vita apostolica (2 aug. 2014), in *EV* 30/1361-1390.

⁵¹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Orientamenti Economia a servizio del carisma e della missione Boni dispensatores multiformis gratiae Dei*, Città del Vaticano 2018. Nelle intenzioni del Dicastero vi era l'idea di intervenire con una apposita Istruzione, come si legge nella Lettera circolare *Il campo dell'economia*; di fatto è stato pubblicato il presente documento nella forma degli *Orientamenti*. Sicuramente l'Istruzione, che ha una diversa natura ai sensi del can. 34 del Codice latino, avrebbe richiesto un *iter* di approvazione diverso e soprattutto avrebbe avuto destinatari diversi; infatti, mentre le Istruzioni sono date per quanti devono mandare a esecuzione le leggi e non sono destinate alla comunità intesa nella sua generalità, gli *Orientamenti* si rivolgono agli Istituti, «a tutti i livelli, dai Superiori ai membri» (n. 4).

Quanto poi alla qualifica si deve almeno annotare che gli orientamenti hanno ricevuto l'approvazione pontificia nell'udienza del 12 dicembre 2017. La dottrina più attenta non mancherà di esplorare e precisare il senso di tale approvazione, rispetto alla già nota approvazione generica e in forma specifica.

la gestione delle opere» e, infine, di sollecitare gli istituti a «ripensare l'economia nella fedeltà al carisma» (n. 4).

a. Il contesto degli Orientamenti

Non pochi Istituti si sono trovati ad affrontare problemi di natura economica; alla crescente diminuzione delle forze è corrisposto un aumento delle difficoltà. Insufficiente preparazione e carente progettualità sono stati all'origine di scelte economiche che hanno messo in pericolo i beni e la sopravvivenza stessa degli istituti. La CIVCSVA, prendendo atto della situazione, ha sollecitato gli istituti ad una maggiore consapevolezza circa la rilevanza della materia economica, fornendo criteri e indicazioni pratiche per la gestione dei beni (n. 3).

Il contesto cui gli *Orientamenti* si riferiscono è il presente momento storico che impone interventi oculati e mirati in ambito economico; e ciò per diversi motivi.

Un primo motivo è legato all'età e al numero dei membri degli Istituti; diminuisce di più in più il numero dei membri degli istituti e aumenta, dunque, l'età media; questi fatti comportano da una parte una riflessione sulla sostenibilità delle opere (nn. 34-37) e dall'altra interventi di natura previdenziale. Un secondo motivo fa riferimento alla complessità del sistema economico finanziario contemporaneo, almeno nel mondo occidentale, e alla necessità sia di avere personale preparato interno agli istituti (n. 18) sia il ricorso alla collaborazione di professionisti esterni (n. 66).

Un discorso a parte meriterebbero gli istituti piccoli e nati e/o operanti nei cosiddetti territori di missione, ove vige un sistema socio-economico-culturale che richiederebbe strategie adeguate a tale sistema.

b. Indicazioni strategiche

Nell'introduzione (n. 4), gli *Orientamenti*⁵² esplicitano i propositi del documento stesso: proseguire un cammino di riflessione ecclesiale sulla gestione dei beni, richiamare ed esplicitare la normativa canonica sui beni con speciale

⁵² Sotto questo profilo, per comprendere la portata e gli obiettivi del genere letterario "orientamenti", applicabili anche a questi *Orientamenti*, rinvio a quanto già argomentato da NAVA, P. L., *Orientamenti: esercizi di discernimento evangelico-ecclesiale*, in *Sequela Christi* 43 (2017) 239-241: gli orientamenti indicano una direzione di senso ma anche un senso della direzione e si propongono di leggere pratiche inadeguate, indicare processi bloccati, porre domande concrete e chiedere ragione. Il documento, dunque, non è stato pubblicato nella forma della *instructio*, ai sensi del can. 34, come pure era stato annunciato in CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Lettera circolare *Il campo dell'economia*, in EV 30/1361: «in attesa di regolare con un'apposita Istruzione la materia in questione». Accanto alla questione circa la qualifica del documento, sia qui permesso fare solo un accenno anche al fatto che il testo è stato approvato dal santo Padre. La dottrina più attenta non mancherà di esplorare e precisare il senso di tale approvazione, rispetto alla già nota approvazione generica e in forma specifica.

riferimento alla prassi della CIVCSVA, suggerire strumenti di pianificazione e programmazione per la gestione dei beni, e, infine, sollecitare gli Istituti e i loro membri a ripensare l'economia nella fedeltà carismatica o fedeltà al patrimonio dell'istituto, se si vuole seguire la terminologia codiciale del can. 578⁵³.

Gli *Orientamenti*, infatti, valorizzano l'introduzione di alcune figure e istituti giuridici ampiamente utilizzati in ambito canonico ma ancora non ben individuate nella loro identità e nella loro corretta applicazione nella prassi degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica (si pensi, ad esempio, al rappresentante legale).

Gli *Orientamenti* riprendono, poi, alcuni istituti rilanciati dalle Linee orientative del 2014, e, con l'intento di precisarne i contenuti, si impegnano a precisarli e ad arricchirli di significato, sia rendendo più chiaro il contenuto (si pensi, ad esempio, alla determinazione del patrimonio stabile), sia precisandone i contesti e le modalità di applicazione (si pensi qui all'aiuto richiesto e offerto da professionisti esperti *in re oeconomica*).

Il documento riserva un certo spazio all'inserimento di indicazioni, di scelte e di prassi consolidate del Dicastero, elementi utilizzati nel servizio di assistenza e di accompagnamento per la vita e il governo degli istituti, ma mai resi di pubblico dominio. La loro divulgazione potrà permettere una sempre più fruttuosa applicazione dalla spiccata indole preventiva, così da evitare il ricorso al Dicastero come *extrema ratio* per rimediare a guai e disastri insanabili o gravemente compromettenti la vita dell'istituto.

L'insistenza sulla formazione alla gestione e amministrazione dei beni anche sotto il profilo tecnico si rivela oggi⁵⁴ aspetto improcrastinabile: le leggi canoniche ma soprattutto le leggi civili hanno implicazioni immediate nella materia economica e quindi nella vita degli Istituti, al punto che la loro conoscenza è necessaria per una corretta applicazione; e ciò sia per l'amministrazione del patrimonio, sia per la gestione contabile, sia per la gestione del personale dipendente – aspetti questi che più direttamente investono la respon-

⁵³ Che contiene gli elementi identificanti il patrimonio dell'Istituto. Questo si fonda sull'intenzione e i progetti dei fondatori e ha come oggetto la natura, il fine, lo spirito e l'indole dell'istituto. In dottrina vedi DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*, 208-220. Non mancano autori che preferiscono parlare di carisma invece che di patrimonio dell'istituto: ad esempio, MOSCA, M., *Il carisma negli istituti religiosi* (cfr. can. 578), in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006. 195-248. La dottrina precodiciale parlava di patrimonio costituzionale: ad esempio OCHOA, J., *Modus determinandi patrimonium constitutionale cuiusvis instituti perfectionis proprium*, in *Commentarium pro Religiosis* 48 (1967) 337-350, in *Commentarium pro Religiosis* 49 (1968) 97-111.

⁵⁴ Non si pensi, tuttavia, che solo oggi abbiamo raggiunto una maggiore consapevolezza sulla necessità e urgenza di porre l'attenzione alla complessità dell'amministrazione e gestione dei beni ecclesiastici negli IVCSVA era già presente in passato, come risulta ad esempio in SACRA CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, *Acta et documenta. Congressus generalis de statibus perfectionis Romae 1950*, Vol. I, Roma 1952, 554-686.

sabilità degli economisti e degli amministratori –, sia per progettare uno sviluppo sostenibile delle opere, sia, infine, per operare correttamente l'amministrazione, per prendere con consapevolezza le decisioni e vigilare sulla corretta amministrazione – aspetti questi che investono più da vicino la responsabilità dei superiori e dei loro consigli –. In tale contesto la parte I degli *Orientamenti* dichiara che la formazione alla dimensione economica è responsabilità di tutti (n. 18).

È chiamato in causa, infine, il ruolo principe e insostituibile del diritto proprio⁵⁵, e ciò sotto diversi aspetti: esso deve dettagliare quanto rientra tra le sue competenze, nel rispetto della gerarchia delle norme e nel rispetto del patrimonio dell'istituto, di cui al can. 578; per fare ciò non sarà inutile insistere sulla preparazione specifica degli operatori che con l'aiuto di esperti possano approntare norme valide di diritto proprio nell'ambito dell'amministrazione e gestione dei beni dell'istituto.

c. Alcune novità specifiche e rilevanti

Tra le novità rilevanti vi è certamente la determinazione del patrimonio stabile. Rispetto alla Lettera circolare *Il campo dell'economia* del 2014, nel paragrafo che descrive la gestione dei beni e il patrimonio stabile, gli *Orientamenti* operano una maggiore esplicitazione dei contenuti da inserire come beni nella legittima assegnazione del patrimonio stabile (nn. 38-40⁵⁶; tali beni configurano il patrimonio stabile non solo dell'Istituto inteso nella sua globalità, ma anche delle singole province o circoscrizioni analoghe e delle singole case. Una simile esplicitazione è ancor più significativa se si tiene conto che dal 2014 ad oggi sono stati pochi gli Istituti che hanno provveduto a redigere testi di diritto proprio contenenti non solo una più specifica determinazione della nozione di patrimonio stabile, anche in relazione al patrimonio dell'istituto, di cui al can. 578, ma soprattutto un elenco dei beni che costituiscono il patrimonio stabile e l'autorità interna all'Istituto competente a procedere a tale assegnazione.

Gli *Orientamenti* hanno, perciò, proceduto a questa duplice esplicitazione: elencare i singoli beni mobili e immobili da far entrare nel patrimonio stabile, distinguendo opportunamente l'ente canonico o la persona giuridica assegnataria dei beni intesi come propria dote permanente; specificare, a seconda del-

⁵⁵ Cf. SABBARESE, L., *Economia, carisma e missione. Gli Orientamenti fra diritto universale e diritto proprio*, in *Periodica* 108 (2019) 409-438.

⁵⁶ Autorevole e concorde dottrina ha ispirato i contorni giuridico-canonici per la determinazione del patrimonio stabile. Per tutti, si veda CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI – UNIONE SUPERIORE MAGGIORI D'ITALIA, *Il patrimonio stabile. Novità, significato, recezione di un istituto a tutela e garanzia dei beni ecclesiastici*, Roma 2014. CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI – AREA GIURIDICA (a cura di), *Questioni attuali per la vita e il governo degli Istituti di vita consacrata*, Bologna 2017. 217-229.

la persona giuridica di riferimento (l'Istituto nel suo insieme, una provincia o una sua suddivisione interna, una casa legittimamente eretta), l'autorità competente a concedere l'assegnazione legittima, le modalità e le procedure richieste dal diritto proprio (n. 72).

Vi è da osservare che non tutti i beni di una persona giuridica (Istituto, provincia, casa) sono beni appartenenti al patrimonio stabile. Anzi la presunzione è che non lo siano perché si esige un atto positivo che sottragga tali beni alla libera disponibilità e li assegni, appunto, ad un patrimonio stabile, per cui divengono inalienabili. A garanzia di tale atto è raccomandabile l'adozione dei mezzi che il diritto civile conosce per tutelare il patrimonio (donazioni, compravendite [...]), in modo da rendere opponibile da terzi in buona fede l'inalienabilità dei beni.

Il diritto proprio deve determinare sia l'autorità competente a provvedere a tale assegnazione, sia, di conseguenza, l'elenco dei beni assegnati al patrimonio stabile, sia, infine, la procedura per la validità e per la liceità della medesima assegnazione. Quando si intende procedere alla legittima assegnazione di beni al patrimonio stabile si compie un atto di amministrazione straordinaria, in quanto si sottraggono dei beni alla libera disposizione della persona giuridica (cf. can. 1281, §§ 1-2). In forza del carattere pubblico dei beni ecclesiastici, vale il principio che gli amministratori delle persone giuridiche pubbliche pongono invalidamente atti che oltrepassano i limiti e le modalità dell'amministrazione ordinaria, a meno che non abbiano ottenuto prima l'autorizzazione scritta dall'autorità ecclesiastica competente (cf. can. 1281, § 1).

La ragion d'essere dei beni che formano il "patrimonio stabile" è quella di assicurare un supporto finanziario stabile per garantire l'autosufficienza economica e la sopravvivenza dell'ente, così come per agevolare il conseguimento dei suoi fini propri. Una chiara delimitazione del patrimonio stabile di una persona giuridica si richiede per permettere che abbia la necessaria sicurezza giuridica e per evitare abusi o decisioni arbitrarie degli amministratori, che sarebbero altrimenti sottratti al controllo dell'autorità tutoria.

La Lettera circolare della CIVCSVA, *Il campo dell'economia*, aveva già indicato che fanno parte del patrimonio stabile i beni che appartengono alla dote fondazionale dell'ente, quelli che sono pervenuti all'ente stesso, se l'autore della liberalità ha così stabilito, quelli destinati dall'organo di amministrazione dell'ente e quei beni che sono donati *ex voto* alla persona giuridica⁵⁷.

Il diritto proprio di ciascun Istituto deve prevedere chi è competente all'assegnazione di un bene al patrimonio stabile: l'obbligatorietà dell'introduzione del concetto di patrimonio stabile deve risultare nelle costituzioni o almeno in un altro testo del diritto proprio dell'Istituto.

⁵⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Lettera circolare *Il campo dell'economia*, in *EV* 30/1378.

Poiché l'assegnazione di un bene al patrimonio stabile è un atto di straordinaria amministrazione, esso deve sottostare a tutte le norme del diritto proprio ai vari livelli di cui un Istituto è suddiviso.

Nella scelta dei beni da inserire nel patrimonio stabile occorre considerare quei beni senza i quali la persona giuridica non avrebbe i mezzi per raggiungere il proprio fine; l'entità di tali beni va commisurata alla natura, ai fini e alle esigenze della stessa persona giuridica; determinati beni sono per natura loro indisponibili, pena il disfacimento della stessa persona giuridica; non è lecito non procedere all'assegnazione al "patrimonio stabile", al solo scopo di sfuggire alle prescrizioni della legge canonica sull'alienazione. La costituzione di tale "patrimonio", infatti, è a protezione e garanzia degli stessi beni.

Tra i beni da inserire nel "patrimonio stabile", vi possono essere anche dei beni mobili, che vengono investiti in modo stabile e permanente, assicurando il futuro e la sussistenza della persona giuridica⁵⁸.

Altri aspetti rilevanti riguardano la Consulta per gli affari economici (n. 61) e l'adozione di un regolamento amministrativo (n. 62), suggerito in particolare negli Istituti che gestiscono opere socialmente rilevanti, laddove è imprescindibile che siano chiaramente determinate le indicazioni operative nel quadro più generale sia del piano carismatico sia del direttorio economico. Peculiare importanza assume il piano carismatico per l'acquisto (n. 73) e l'alienazione di immobili (n. 90)⁵⁹ e per l'approntamento di bilanci preventivi (n. 107); infatti, tali operazioni vanno condotte con modalità conformi non solo alle disposizioni canoniche universali e di diritto proprio, e quindi in coerenza con

⁵⁸ Gli *Orientamenti* hanno identificato 5 categorie di beni assegnabili al "patrimonio stabile": a) i beni immobili, intesi come quei luoghi di svolgimento delle attività vitali e carismatiche, con l'avvertenza che l'ampiezza di questi beni deve essere proporzionale alla stessa capacità dell'Istituto di riuscire comunque a gestirli, sapendo che oggi molti beni immobili costituiscono una spesa più che una rendita; b) i beni immobili che servono per la sussistenza dell'Istituto; c) i beni mobili che servono alla sussistenza dell'Istituto e alla realizzazione delle sue finalità, e che per questo motivo vengono resi appartenenti al patrimonio stabile. L'assegnazione al "patrimonio stabile" di questa tipologia di beni è più complessa, poiché l'investimento in alcuni tipi di titoli comporta dei rischi; d) i beni immobili e mobili che sono insigni o per storia o per arte o per preziosità, cosiddetti beni culturali (cf. can. 1283, 2°); e) il fondo di sicurezza, da determinare in proporzione alla grandezza e all'attività dell'Istituto. In ogni caso, occorre adottare un criterio di proporzionalità, senza dimenticare quella connaturale relazione tra la nozione di patrimonio stabile e la legittima assegnazione.

⁵⁹ In relazione all'autorizzazione della S. Sede per la vendita o la donazione di immobili e per il trasferimento di beni ad enti civili, di cui rispettivamente ai nn. 81 e 90 degli *Orientamenti*, una risposta particolare del 3 dicembre 2018, pubblicata dal Pontificio Consiglio dei Testi Legislativi (Prot. N. 16489/2018) precisa che la licenza *ad validitatem* della CIVCSVA è necessaria per tutte le alienazioni superiori alla cifra massima stabilita dalla S. Sede, «indipendentemente dal fatto che tali beni appartengano o meno al patrimonio stabile dell'ente: quest'indicazione rispetta lo spirito dell'intero sistema dei controlli canonici sugli atti e sui beni degli IVC e delle SVA, pur nel rispetto del principio di sussidiarietà e della legittima autonomia degli Istituti». Il testo intero della risposta si può leggere in www.delegumtextibus.va.

il piano carismatico dell'Istituto, ma anche in conformità alle disposizioni civili e fiscali del luogo.

Rilevante pure è la figura del rappresentante legale (nn. 65 e 67), istituto giuridico largamente utilizzato nella vita e nel governo degli Istituti, ma non sempre precisato con una descrizione che ne delineasse nei dettagli la natura, le competenze e gli ambiti di intervento.

La crescente complessità delle situazioni economico-amministrative rende spesso indispensabile il ricorso alla collaborazione con professionisti esterni (nn. 66-67).

Una questione attualissima e delicatissima riguarda l'esistenza, la relazione e l'autonomia tra enti civili e Istituti religiosi ad essi collegati (n. 89). Anche per questo ambito gli *Orientamenti* insistono su interventi specifici del diritto proprio, atti a stabilire le modalità per costituire tali enti civili collegati all'Istituto e per trasferire beni agli stessi.

Un ultimo aspetto, nuovo almeno nel senso che completa per la prima volta⁶⁰ e rende di pubblico dominio la prassi del Dicastero, riguarda la disciplina delle autorizzazioni/licenze⁶¹ in materia di beni temporali degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica. In essa emerge come sottofondo, quasi come filo rosso del complesso degli *Orientamenti*, il ruolo propulsore del Dicastero per la vita degli Istituti e la sua disinteressata vigilanza perché operazioni economiche e finanziarie oppure interventi di particolare delicatezza per la vita e la missione degli Istituti non abbiano ricadute negative per la missione carismatica dell'Istituto e quindi per l'intera Chiesa di Dio. Diverse le motivazioni riportate nel documento per apprezzare la prassi delle licenze; tra tutte, vale la pena di enunciare quella che vede in tale richiesta l'occasione per un dialogo franco che, senza pregiudicare la legittima autonomia degli Istituti, salvaguardi il rispetto della natura ecclesiastica dei beni e la dinamica comunionale propria della Chiesa (n. 106).

⁶⁰ In passato la CIVCSVA aveva già richiamato l'attenzione degli Istituti sugli adempimenti richiesti dalla legge canonica e dalla prassi del Dicastero in ambito economico e amministrativo, specie per quanto concerne le alienazioni dei beni ecclesiastici, con le prescritte licenze. Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Lettera *Già da alcuni decenni*, ai Superiori e alle Superiori generali circa la documentazione da sottoporre alla suddetta Congregazione in vista dell'ottenimento dell'autorizzazione per il compimento di alcuni negozi giuridici nell'ambito dell'amministrazione dei beni temporali (21 dec. 2004), in *EV* 22/3286-3295.

⁶¹ Si noti che gli *Orientamenti* utilizzano indistintamente autorizzazione e licenza, attribuendovi di fatto il medesimo significato, come peraltro fa anche l'istruzione in materia amministrativa della CEI, quando al n. 60 presentando i controlli canonici sugli atti di amministrazione straordinaria dice che la licenza può essere denominata anche autorizzazione, permesso o nulla osta (ECEI 7/2567).

3. *Vita contemplativa femminile*

Frutto dell'anno dedicato alla vita consacrata, papa Francesco ha pubblicato una Costituzione apostolica sulla vita contemplativa femminile⁶². La Costituzione, che si compone di una parte descrittiva e di una parte dispositiva, intende riproporre la vita contemplativa femminile alla luce del magistero conciliare e delle mutate e nuove condizioni socio-culturali. Sotto questo profilo sono 12 gli aspetti sui quali il papa concentra l'attenzione e invita al discernimento e a una revisione dispositiva: formazione (nn. 13-15), preghiera (16-18); centralità della Parola (nn. 19-21); sacramenti dell'Eucaristia e della riconciliazione (nn. 22-23); vita fraterna in comunità (nn. 24-27); autonomia dei monasteri (nn. 28-29); federazioni (n. 30); clausura (n. 31); lavoro (n. 32); silenzio (n. 33); mezzi di comunicazione (n. 35); asceti (n. 35). Sotto il profilo canonico sono importanti le questioni che investono la legittima autonomia dei monasteri, autonomia che – come precisa la stessa Costituzione – non deve essere ridursi a indipendenza o isolamento, specie nei confronti di altri monasteri del medesimo ordine o della stessa famiglia carismatica (n. 28); quelle che impegnano i monasteri a favorire e moltiplicare l'istituto della federazione (n. 30); quelle che prevedono diverse modalità di osservare la clausura nel medesimo Ordine: papale, costituzionale e monastica (n. 31).

Una serie di 14 articoli conclude la Costituzione; essi regolano aspetti molteplici che vanno dall'abrogazione dei canoni del CIC che in parte risultino direttamente contrari alla Costituzione stessa (art. 1) fino all'annuncio di una nuova Istruzione sulle materie indicate nel n. 12⁶³.

E, infatti, a integrazione e in continuità con la Costituzione apostolica, la CIVCSVA ha pubblicato, il 1° aprile 2018, l'Istruzione applicativa sulla vita contemplativa femminile *Cor orans*⁶⁴.

⁶² Cf. FRANCISCUS, Const. Ap. *Vultum Dei quaerere*, la vita contemplativa femminile (29 iun. 2016), in *EV* 32/950-1040.

⁶³ Per presentazioni e commenti più puntuali rinvio, tra gli altri, a REGORDÁN, F. J., *La constitución apostólica Vultum Dei quaerere sobre la vida contemplativa femenina. Primeras consideraciones jurídico-generales*, in *Commentarium pro Religiosis* 97 (2016) 309-329. BAUER, N. A., *Vultum Dei quaerere. New Norms for Nuns*, in *The jurist* 76 (2016) 379-414. CARBALLO, J. R., *Vultum Dei quaerere. Per crescere nella fedeltà creativa e responsabile*, Città del Vaticano 2017. CABEZAS CAÑA, J. M., *La constitución apostólica Vultum Dei Quaerere: anotaciones canónicas*, in *Ius Communionis* 5 (2017) 249-284. PEPE, O., *Vultum Dei quaerere. Aspetti giuridici*, in *Sequela Christi* 43 (2017) 153-163. PAOLINI, S., *El nuevo derecho de la vida contemplativa según la Constitución Apostólica Vultum Dei quaerere: una posible lectura*, in *Ius Canonicum* 58 (2018) 303-319.

⁶⁴ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Cors orans. Istruzione applicativa della Costituzione apostolica Vultum Dei quaerere sulla vita contemplativa femminile*, Città del Vaticano 2018.

Una questione preliminare riguarda la qualifica del testo come Istruzione e la deroga di alcuni canoni, per la qual cosa è stato necessario l'intervento del papa con l'approvazione in forma specifica. Sia perché l'Istruzione *Cor orans* va ben al di là di quanto norma il can. 34 che regola le istruzioni, sia perché di fatto la deroga e la conseguente approvazione in forma specifica avrebbero necessitato più propriamente di un *motu proprio*, il testo dell'Istruzione si presenta nella sostanza come una vera e propria legge di rango pontificio.

Ciò precisato e rimandando ad altri studi⁶⁵ la presentazione generale dell'Istruzione, mi soffermo qui sulle deroghe apportate al CIC.

I nn. 52, 81d e 108 liberano i monasteri *sui iuris*, affidati alla peculiare vigilanza del Vescovo, dall'obbligo, richiesto dal can. 638 § 4, di avere il consenso scritto dell'Ordinario del luogo per gli atti di amministrazione straordinaria e di alienazione di cui al § 3 dello stesso canone, e determinano che è sufficiente la licenza scritta della Superiora maggiore col consenso del suo consiglio o del capitolo conventuale e il parere della Presidente federale.

Il n. 83g, in deroga parziale al can. 667 § 4, che richiede la causa grave per concedere ad estranei il permesso di entrare in clausura, ritiene ora sufficiente una giusta causa, ben inteso col consenso della Superiora maggiore. In deroga allo stesso can. 667 § 4, intervengono le disposizioni dei nn. 174 e 175: il Vescovo diocesano e l'Ordinario religioso non intervengono nel concedere il permesso di uscita dalla clausura; per questo è competente la Superiora maggiore, la quale, nel caso di uscita che superi 15 giorni, deve ottenere il consenso del suo consiglio.

In deroga al can. 628 § 2, 1, il n. 111 stabilisce che la Presidente della federazione accompagna il visitatore come convivente.

I nn. 130, 177 e 178, in deroga al can. 686 § 2, statuiscono che l'indulto di escaustrazione per le monache non è più riservato alla Santa Sede, ma può essere concesso dalla Superiora maggiore con il consenso del suo consiglio fino a un anno; fino a tre anni può essere prorogato dalla Presidente della federazione con il consenso del suo consiglio; oltre il triennio è necessario l'intervento del Dicastero per gli IVCSVA.

⁶⁵ Cf. CARBALLO, J. R., *Testimoni visibili di misteriosa e multiforme santità*, in *Sequela Christi* 44 (2018) 106-116; PACIOLLA, S., *Una occasione nel cuore della Chiesa*, in *Sequela Christi* 44 (2018) 117-122. BAHILLO RUIZ, T., *La Instrucción Cor orans. La renovación de la vida contemplativa femenina en la Iglesia*, in *Estudios Eclesiásticos* 93 (2018) 773-818. RIVOIRE, R.-M., *Una lettura dell'istruzione Cor orans sulla vita contemplativa femminile: sfide e prospettive*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 24 del 2019. RURANSKI, G., *L'istruzione Cor orans: l'attuazione della riforma della vita contemplativa femminile*, in *Ius Ecclesiae* 31 (2019) 303-314. LUTERBACHER, C., *Cor orans: un contributo alla discussione dal punto di vista canonico e pratico*, in BIANCHI, L. – CATTANEO, A. – EISENRING, G. (a cura di), *Parola-Sacramento-Carisma. Scritti in onore di Libero Gerosa*, Siena 2019. 351-368. CABEZAS CAÑAVATE, J. M., *La Instrucción Cor orans para la renovación de la vida contemplativa femenina: posibilidades y límites*, in *Ius Communionis* 7 (2019) 227-357.

Quanto al n. 176, bisogna precisare che esso abroga di per sé il n. 17 § 2 dell'Istruzione *Sponsa Christi* e non certo un canone del CIC. Il n. 176 consente alla Superiora maggiore, col consenso del suo consiglio, di autorizzare una monaca di voti solenni a vivere fuori dal monastero per non più di un anno, sentito il parere del Vescovo diocesano o dell'Ordinario religioso competente (quando cioè il monastero, in forza del can. 615, è associato all'Istituto maschile). Anche le disposizioni finali sono state approvate in forma specifica.

Bisogna infine ricordare che il Dicastero, in ossequio a quanto preannunciato nel n. 289 dell'Istruzione, è intervenuto con una *ratio* propria per la formazione iniziale e permanente nelle comunità monastiche femminili⁶⁶.

4. *Ordo virginum*

L'8 giugno 2018, la CIVCSVA ha pubblicato l'Istruzione *Ecclesiae sponsae imago* sull'*ordo virginum*⁶⁷. Nelle sue tre parti, il documento illustra la peculiarità della vocazione dell'*ordo*, ne delinea la specifica collocazione ecclesiale, nell'ambito della Chiesa particolare e della Chiesa universale, e si concentra, infine, sul discernimento vocazionale e sulla formazione⁶⁸.

L'attenzione della dottrina, e non solo, ha evidenziato lo stupore che desta il n. 88 che dichiara la non necessità della verginità fisica, in ordine all'ammissione all'*ordo virginum*: «(...) la chiamata a rendere testimonianza all'amore verginale, sponsale e fecondo della Chiesa verso Cristo non è riducibile al segno della integrità fisica, (...) l'aver custodito il proprio copro nella perfetta continenza o l'aver vissuto in modo esemplare la virtù della castità, pur rivestendo grande importanza in ordine al discernimento, non costituiscono requisiti determinanti in assenza dei quali non sia possibile ammettere alla consacrazione». Come ha precisato l'Arcivescovo Segretario della CIVCSVA,

⁶⁶ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *L'arte della ricerca del volto di Dio. Linee orientative per la formazione delle contemplative*, Città del Vaticano 2019.

⁶⁷ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ecclesiae sponsae imago. Istruzione sull'Ordo virginum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018.

⁶⁸ Cf. AVOLIO, G., *Ordo virginum. Riflessioni sull'«Ecclesiae sponsae imago»*, in *Vita consacrata* 55 (2019) 335-344. CARBALLO, J. R., *La instrucción Ecclesiae Sponsae Imago un documento al servicio del crecimiento del Ordo virginum*, in *Nivaria theologica* 29 (2019) 11-34. BOLCHI, E. L., *Atraídas por el Misterio de Cristo y de la Iglesia. Una reflexión sobre el discernimiento y la formación a partir de la Instrucción Ecclesiae Sponsae Imago*, in *Nivaria theologica* 29 (2019) 59-86. DEL CINQUE, S., *Ordo virginum: vida consagrada enraizada en la Iglesia particular*, in *Nivaria theologica* 29 (2019) 35-58. ORTEGA GAVARA, G., *La Instrucción «Ecclesiae sponsae imago» sobre el «ordo virginum»*. *El estado de virginidad en el siglo XXI*, in *Estudios eclesiológicos* 94 (2019) 825-846.

l'Istruzione su questo punto non innova ma esplicita il n. 5 dei *Praenotanda* dell'*Ordo consecrationis virginum*, la prassi della Penitenzieria Apostolica e non intende in tal modo ridurre la verginità cristiana ad uno stato fisico o ad una condizione di perfetta integrità morale⁶⁹.

CONCLUSIONE

Gli aspetti fin qui esposti tracciano solo in minima parte una via del più ampio percorso intrapreso da Francesco per riformare la Chiesa. La riforma è, prima di tutto e sopra ogni cosa, atteggiamento che riguarda ogni persona nella Chiesa; essa è di natura interiore, ha una valenza teologica e si esprime anche attraverso riforme normativo-istituzionali. Sotto questo profilo, acquista senso avere una legislazione aggiornata: se provvede sempre più e sempre meglio alla maturità della comunità ecclesiale. Sono convinto che la riforma appartiene costitutivamente alla Chiesa e ne esprime una dimensione permanente. La storia della Chiesa, infatti, può essere considerata come una perenne vocazione alla riforma ed è storia della sua stessa riforma; il fulcro di tale vocazione è l'evangelizzazione, istanza insopprimibile nel cammino di riforma. In tal senso, si può ben dire che la riforma costituisce davvero la *norma Ecclesiae, norma normans et numquam normata*⁷⁰.

⁶⁹ CARBALLO, J. R., *La instrucción Ecclesiae Sponsae Imago un documento al servicio del crecimiento del Ordo virginum*, in *Nivaria theologica* 29 (2019) 20-21.

⁷⁰ Cf. SABBARESE, L., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Riforme nella Chiesa riforma della Chiesa*, Città del Vaticano 2019. 16-17.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**THE PIUS – BENEDICT CODE’S RELATION
TO THE FIRST PROMULGATED CANON LAW COLLECTION,
THE *LIBER EXTRA****

INTRODUCTION; I. THE *LIBER EXTRA* AND ITS STRUCTURE; II. CODIFICATION AND ITS RELATION TO THE *CORPUS IURIS CANONICI*; CONCLUSION: THE EFFECT OF *LIBER EXTRA* ON THE *CODEX IURIS CANONICI* (1917)

INTRODUCTION

Canon law, as a system of the Church’s disciplinary rules that directs Christ’s faithful (*christifideles*) “to divine worship, peace, and preserving Christian justice, at last to reach the eternal happiness” (i.e. Francis Xavier Schmalzgrueber S.J.¹), may for this reason actually be considered as “sacred law” (*ius sacrum*), since its norms promote, directly or indirectly, the sanctification of the individual persons. If we contrast this with the norms regulating the common life of the human society (*ius civile*), then we may call it in a broad sense divine law (*ius divinum*), or law bound to the divine law, because a canonical law has a special bond to the divine law (i.e. Ioannes Paolus Lancelotti²). On one hand, numerous positive ecclesiastical laws merely formulate the divine law, the force of which no hierarchical level is able to dispense with. On the other hand, even in relation to merely ecclesiastical laws, it must be noted that

* The original version was presented at the conference *Centenaria – 1918. End of the long 19th century* (Szeged, December 6th 2018) [The annotated original version is under press by the University of Szeged]. This article was written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*, in the *Cambridge University Library* (UK) and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest), with generous support of the *Instituto de Derecho Europeo Clásico* (IDEC) and by the KAP19-31008-3.6-JÁK project.

¹ MICHELS, G., *Normae generales iuris canonici*, I. Lublin 1929. 11.

² *Leges omnes, ac iura omnia in dirigendis humanis actionibus ad bene, beateque vivendum, non aliter se habent, quam habenae, frena, et calcaria ad incitandos, et moderandos gressus, et cursus equorum: unde cum lex iubet alieno abstinere, ab iniuria temperare, neminem denique hominem laedere, contrafacientibusque poenas addit, nobis ac cupiditatibus nostris quasi frena quaedam iniicir, et habens praemit, flagellisque coercet. Cum vero honesta iubet, atque ad ea praemiis nos allicit, naturae humanae ad bonitatem stimulos addit, et calcaria subditur demum cum quaedam benigne indulgere, permittit, vel tolerat, habenas laxat. Sed tamen tam cohibendo, quam incitando, quam etiam indulgendo ad unicum tantum, ac certum finem genus humanum dirigit, nempe ad bene, beateque vivendum (...).* LANCELOTTI, J. P., *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo*, Coloniae 1609. 1050.

these have a singular bond with divine law as the means of the observance and application of its contents.³ These meanings were crystallized during the Church's life, first in the customary law of administering the sacraments and proclaiming the Gospel, and then in written form. The entire canonical system is one, united logical structure – if you like: a pyramid –, gradually built on the doctrine of the Church, in order to protect that, in close connection to natural law (*ius naturale*) which statement is enlightened well by Zenon Grocholewski.⁴ Throughout the centuries several methods have arisen in order to interpret, to instruct and to applicate those canonical norms which were gradually composed. It was already true before appearance of the university teaching system, for example at the cathedral schools of Europe. In the golden age of universities, from the mid-12th century it was based on the *Decretum Gratiani* (1140).⁵ While the use of the knowledge of canon law science was diffused widely in daily ecclesiastical practice, canon law instruction was strengthened on the levels of cathedral and university teaching.⁶ At the same time the use of some canonical handbooks also became essential for day-to-day parish work.⁷ This is the turning point in the canon law science when the synthesis of the formal sources and collections stimulated a clear methodical system which became the basis not only for teaching, but it caused a new – well organized – technique for composing the new canon law – decretal – collections i.e. *Liber Extra* (1234). This new decretal collection has theoretically changed the traditional structure of the instruction and administration of canon law, because of its promulgation by Pope Gregory IX (1227-1241), as a new decretal collection has theoretically changed the traditional structure of the instruction and administration of canon law, because of its promulgation. From this particular time only the various glossal interpretations could take place around the text, but the contextual enlargement could not be a possibility any more. Neverthe-

³ Cf. ERDÖ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, 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. 3-22, especially 15-16. ERRÁZURIZ, J. C. M., *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto*, in DE LEÓN, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., (a cura di), *La cultura giuridico-canonica Medioevale*, 109-121, especially 114.

⁴ GROCHOLEWSKI, Z., *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, Roma 2008. 41-49.

⁵ With detailed bibliography, cf. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012. 954-972.

⁶ HASKINS, C. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge Mass.-London 1993. 11 212-222.

⁷ SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12), Budapest 2009. 100.

less, the composition and promulgation of *Liber Extra* cannot be interpreted as 'codification'.⁸

I. THE *LIBER EXTRA* AND ITS STRUCTURE

Before St. Raymund of Peñafort composed his decretal collection, ordered by Pope Gregory IX, for 1234 – known *Liber Extra* or *Decretales Gregorii IX* – already compiled his (incomplete) canonical work as professor of Bologna, under the title: *Summa Iuris Canonici*. Within this earlier work he had already crystallized his own system and structural characteristics. The known form of this *Summa* can be dated for 1221.⁹ Raymund – as a trained professor who explained canon law, commenting the *Decretum Gratiani* and also the *Compilationes antiquae* at the University of Bologna – used a comprehensive and well-structured system to summarize the canonical material, distributed into the following seven parts: I) *Varie species et differentie iuris*; II) *De ministris canonum, differentiis et officiis eorundem*; III) *De ordine iudiciario*; IV) *De contractibus et rebus tam ecclesiarum quam clericorum*; V) *De criminibus et penis*; VI) *De sacramentis*; VII) *De processione spiritus sancti*. Even in the light of these themes it is quite clear that the contemporary university instruction gave special stress on explaining the judgment of charges against clerics, as well as the minute presentation of sacramental discipline, or on exposition of the basic norms of the ecclesiastical trial (i.e. the material object, the active subject, the form, the passive subject, and the formal object). Regarding this *Summa* and also on the composition of *Liber Extra*, José Miguel Viejo Ximénez published recently a precise analysis in 2017.¹⁰

If we turn our attention to the structure and contents of the *Liber Extra*¹¹, we can find St. Raymund's clear categories and concept within the new decretal

⁸ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini* (Institutiones academicae. Historia fontium I), Roma 1950. 367; cf. BERTRAM, M., *Die Dekretalen Gregors IX. Kompilation oder Kodifikation?*, in LONGO, C. (a cura di), *Magister Raimundus: atti del convegno per il IV centenario della canonizzazione di San Raimondo de Penyafort: 1601-2001*, Roma 2003. 61-86.

⁹ First modern edition: RIUS SERRA, J. (ed.), *Sancti Raymundi de Penyafort Opera omnia*, I: *San Raymundo de Penyafort, Summa iuris*, Barcelona 1945; cf. KUTTNER, S., *The Barcelona edition of St. Raymond's first treatise of canon law*, in *Seminar* 1 (1950) 52-67, especially 54, 56-67. A new modern edition by OCHOA, X. – Díez, A. (ed.), *Summa de iure canonico* (Universa Bibliotheca Iuris I-A), Roma 1975; cf. KUTTNER, S., *On the method of editing medieval authors*, in *The Jurist* 37 (1977) 385-386. GARCÍA Y GARCÍA, A., *La canonística ibérica (1150-1250) en la investigación reciente*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 11 (1981) 44.

¹⁰ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Raymund of Penyafort Decretalist*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (28/20) [2017] 119-147, especially 121-123, 126-129.

¹¹ Cf. BERTRAM, M., *Decretales de Gregorio IX*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. 916-923.

collection like in the above mentioned *Summa*. We do not know too much on the process of its composition, but it was promulgated by Gregory IX's Bull *Rex Pacificus* on September 5th 1234.¹² The collection is distributed into five books, containing titles (*titulus*) and chapters (*capitulum*). Book I (*Liber Primus*) incorporates forty-three titles (from *De summa trinitate et fide catholica* to *De arbitris*)¹³; Book II (*Liber Secundus*) thirty titles (from *De iudiciis* to *De confirmation utili vel inutili*)¹⁴; Book III (*Liber Tertius*) fifty titles (from *De vita et honestate clericorum* to *Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant*)¹⁵; Book IV (*Liber Quartus*) twenty-one titles (from *De sponsalibus et matrimoniis* to *De secundis nuptiis*)¹⁶; and Book V (*Liber Quintus*) forty-one titles (from *De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus* to *De regulis iuris*)¹⁷. The entire material covers 1965 chapters.¹⁸ This structure made essential influence on the further decretal collections (i.e. *Liber Sextus* – promulgated by Pope Boniface VIII [1294-1303] in 1298¹⁹ –, *Clementinae* – promulgated by Pope John XXII [1316-1334] in 1317²⁰ –, *Extravagantes Ioannis XXII* [1325/1500]²¹, and the *Extravagantes Communes* [1500/1503]²²) which together with the *Decretum Gratiani* and the *Liber Extra* constitute a canon law 'corpus', published in printed form at the first time in Rome in 1582. It has been called *Corpus iuris canonici* since 1671.²³

After the Council of Trient (1545-1563) the above mentioned material was supplemented with the decisions of the general council. This 'corpus' together with further papal and curial legislation, caused serious and difficult situation for those canonists who liked to applicate the Church's norms to a concrete canonical case.²⁴ There were already several ways for interpretation – beside the 'Glossa Ordinaria', attached to every single decretal collection of the *Cor-*

¹² GREGORIUS IX, Bulla, *Rex Pacificus*: AUVRAY, L. (ed.), *Les registres de Grégoire IX*, Paris 1896. I, num 208; cf. FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1955) [hereafter: FRIEDBERG II] 1-4.

¹³ FRIEDBERG II. 5-238.

¹⁴ FRIEDBERG II. 239-418.

¹⁵ FRIEDBERG II. 419-660.

¹⁶ FRIEDBERG II. 661-732.

¹⁷ FRIEDBERG II. 733-928.

¹⁸ Book I: capp. 439; Book II: capp. 418; Book III: capp. 499; Book IV: capp. 165; Book V: capp. 444.

¹⁹ FRIEDBERG II. 937-1124.

²⁰ FRIEDBERG II. 1133-1200.

²¹ FRIEDBERG II. 1205-1236.

²² FRIEDBERG II. 1239-1312.

²³ SEDANO, J., *Dal Corpus Iuris Canonici al primo Codex Iuris Canonici: Continuità e discontinuità nella tradizione giuridica della Chiesa latina*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 215-238.

²⁴ FANTAPPIÈ, C., *Chiesa romana e modernità giuridica*, I: *L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903)*, Milano 2008. 41-44.

pus – which particularly developed in different scientific centers – means universities – of canon law between 1545 and 1773.²⁵ This period has crystallized the most significant principles and methods of canon law science.²⁶ Among the initiatives we can find the institutional method (*institutiones iuris canonici*)²⁷ and its most important theoretician: Ioannes Paulus Lancelotti (†1590).²⁸ He systematically treated the material of the *Corpus iuris canonici*, and arranged it into four books within his own work²⁹: persons (*De personis*), things (*De rebus*), processes (*De iudiciis*), and penal cases (*De delictis*).³⁰ The authority of the canonical sources and their critical systematization, applying the institutional method in theory, then implement it – through different forms – into the praxis, gradually reached that appropriate contents, structure, method, and interpretational technique which improved the canon law science. This clear method defined the structure of the auxiliary books to the *Corpus* (e.g., the work of Zegeer Bernardus Van Espen [†1728]³¹, or much later Franz Xavier Wernz [†1914]³²) which not only support the application of a concrete canonical source, but made an essential effect on the first codification too.³³

II. CODIFICATION AND ITS RELATION TO THE *CORPUS IURIS CANONICI*

As Pietro Card. Gasparri had explained in his introduction, written to the Pius-Benedict Code, the reason for the canonical codification was quite the same like the civil codifications since 1804.³⁴ The numerous canonical norms from

²⁵ In detail cf. SZUROMI, SZ. A., *A kánonjogtudomány legjelentősebb szerzői és munkái 1545 és 1773 között*, in BOROS, I. (ed.), *Keresztény megújulási mozgalmak (1500-1800)*, Budapest 2019. 9-18.

²⁶ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999. 142-143, 146, 149-150, 154.

²⁷ FANTAPPIÈ, C., *Institutiones iuris canonici*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 635-636.

²⁸ MIÑAMBRES, J., *Lancelotti, Giovanni Paolo*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 970-971

²⁹ LANCELOTTI, J. P., *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singularem methodo*, Coloniae 1609.

³⁰ Cf. SINISI, L., *Nascita e affermazione di un nuovo genere letterario. La fortuna delle Institutiones iuris canonici di Giovanni Paolo Lancelotti*, in *Rivista di storia del diritto italiano* 77 (2004) 53-95.

³¹ VAN ESPEN, Z. B., *Iuris ecclesiastici universi*, I-III. Venetiis 1759. About his work cf. ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico*, 149.

³² WERNZ, F. X., *Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, I-VI. Romae 1905-1913.

³³ SZUROMI, SZ. A., *A kánonjogtudomány legjelentősebb szerzői és munkái 1545 és 1773 között*, 18.

³⁴ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini (Institutiones academiae. Historia fontium I)*, Roma 1950. 380-383.

different times and circumstances, define the right source with correct interpretation based on the many parallel regulations, the several alterations within the texts on the similar cases had made too difficult to establish the canonically proper conclusion of the process. There were still many loopholes and misinterpretations within the canonical system too. The mentioned problems were listed accurately by Alfons M. Stickler: “multitudo legum”, “inordinatio legum”, “forma legum”, incertitudo legum”, inutilitas legum, and “lacunae legum”.³⁵ Based on the above mentioned reasons Pope Pius X (1903-1914) convoked the Cardinals who had office in Rome in 1904 to find out their opinion on his new Motu Proprio which was under preparation in that time. This document had been promulgated on March 19th 1904 with the beginning words: *Arduum sane munus*.³⁶ The Motu Proprio expressed the order of the Holy Father to collect the entire material of the universal canonical corpus, and to structuralize it into a clear organized system.³⁷ Promoting this extensive work, the Holy Father had established a Pontifical Commission of cardinals, attaching to that a ministerial team of consultors as experts (*Collegium Collaboratorum*).³⁸ The pope appointed Pietro Gasparri at the beginning secretary of the Commission, then – from 1907 – he continued his office as the head of the Commission.³⁹ Considering the professional opinions of consultors, the Commission had concluded on the real contents of the codified law, which – based on their decision – did should as precise as possible the entire universal canonical law system. In order to reach this goal had to elaborate all of the canonical texts which were in force from the material of the *Corpus iuris canonici*, from the disciplinary regulations of the *Council of Trient* (1545-1563), from the official papal legislative acts; moreover those disciplinary statements, decrees, instructions, notes, etc. which had issued through the activity of the Sacred Congregations and the Curial Tribunals of the Apostolic Holy See; but in the same time omitting those canonical regulations which had been already re-regulated, derogated or overruled. This collected and cleansed canonical material was intended to be a basis for a hierarchical and thematically unified text of the Code of Canon Law, distributed into canons, and within them paragraphs, or even numbers.⁴⁰ Pope Pius X made clear that the codification is not a crea-

³⁵ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, 371-376.

³⁶ ASS 26 (1904) 549-550.

³⁷ In detail cf. BAURA, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SOL, TH. (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 46), Milano 2017. 35-70.

³⁸ In detail cf. MAROTO, PH, *Institutiones iuris canonici*, Madrid 1918. 117.

³⁹ VAN HOVE, V., *Prolegomena* (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I/I), Romae 1928. 336-339.

⁴⁰ Cf. LLOBELL, J. – DE LEÓN, E. – NAVARRETE, J., *Il libro “De processibus” nella codificazione del 1917. Studi e documenti. I. Cenni storici sulla codificazione “De iudiciis in genere” il processo contenzioso ordinario e sommario, il processo di nullità del matrimonio* (Pontificia Università

tion of a new law, but preserve the old law by transformation to that general level which is applicable for any variation of cases of law.⁴¹ The distributional technic of the classic canonical auxiliary handbooks had made a strong influence on the preparing method, particularly Franz Xavier Wernz's outstanding – above mentioned – contemporary canon law work and its structure, thematic, method and dealing with original sources.⁴² If we compare Wernz's work's structure and thematic with the later promulgated *Codex iuris canonici*'s structure, can be unambiguously recognized the close similarity, in particular regarding the arrangement of parts, titles and subtitles.⁴³ It is evident therefore, that through the structure, thematic, etc. not only the contents of the *Corpus iuris canonici*, but indirectly its collections' classical structure had made essential influence on the *Codex iuris canonici* (1917), i.e. *De personis*, *De rebus*, *De iudiciis*, *De delictis*. We would like to emphasize here that this basic structure rooted in the method of St. Raymund of Peñafort and in the *Liber Extra* which structure defined the further decretal collections.

The *Codex* therefore is distributed into five books, which are the followings: I) *Normae generales*; II) *De personis*; III) *De rebus*; IV) *De processibus*; V) *De delictis et poenis*. The 'General Norms' (*Normae generales*) categorizes under independent titles the meaning of Church laws (*De legibus ecclesiae*), customary law (*De consuetudine*), time (*De temporis supputatione*), rescripts (*De rescriptis*), privileges (*De privilegiis*) and the definition of dispensations (*De dispensationibus*). Book II deals in separated unit with clerics (*De clericis: in genere; in specie*), religious members (*De religiosis*) and with laymen (*De laicis*). The things which take place in Book III involves the sacraments (*De Sacramentis*), sacred places and times (*De locis et temporis sacris*), acts of Divine cult (*De cultu divino*), the Magisterium of the Church (*De magisterio ecclesiastico*), benefice and not collegial juridical persons of the Church (*De beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus*), moreover the temporary goods of the Church (*De bonis Ecclesiae temporalibus*). Book IV

della Santa Croce. Monografie Giuridiche 15), Milano 1999. It was well-proved that the most significant part of this enormous work had been done by Justinian Serédi OSB, cf. SZUROMI, Sz. A., *Justinian Serédi OSB's Personal Contribution in the Codification of the CIC (1917)*, in MIÑAMBRES, J. (a cura di) *Diritto Canonico e Culture Giuridiche nel Centenario del Codex Iuris Canonici del 1917* (Atti del XVI Congresso Internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Roma 4-7 ottobre 2017), Roma 2019. 911-918.

⁴¹ EPP, R. – LEFEBVRE, C. – METZ, R., *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Sources et institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident XVI), Paris 1981. 217-241.

⁴² WERNZ, F. X., *Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, I-VI. Romae 1905-1913.

⁴³ Cf. SZUROMI, Sz. A., *Serédi Jusztinián (1884-1945)*, in HAMZA, G. – SIKLÓSI, I. (ed.), *Magyar Jogtudósok* (Bibliotheca Iuridica. Publicationes Cathedrarurum LV), V. Budapest 2015. 132-141, especially 137.

– dedicated to the canonical processes – contains the static and dynamic part of process law (*De iudiciis*), then the beatification and canonization process (*De causis beatificationis Servorum Dei et canonisationis Beatorum*), finally the process of nullity and the application of sanctions (*De modo procedendi in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus poenalibus applicandis*). The last book of the Code lists those sins which realize delicts (*De delictis*), sins (*De poenis*) and the single delicts together with their sanctions (*De poenis in singula delicta*). The entire Code contains 2414 canons and their original sources are listed in the edition of 1918 of the *Codex iuris canonici* (1917).⁴⁴

CONCLUSION:

THE EFFECT OF *LIBER EXTRA* ON THE *CODEX IURIS CANONICI* (1917)

As we seen above, the way from the early canonical legislation to the *Decretum Gratiani*, then from the *Liber Extra* to the *Corpus iuris canonici* is a long and complicated development of the science of canon law. The mentioned auxiliary books which have kept the essential structure and method of the decretal collections while explained the canonical regulations influenced the process, method, technique and structure of the first codification, ordered by Pope Pius X. Nevertheless, not only this theoretical or technical correlation can be found between the first promulgated collection of the *Corpus iuris canonici* and the *Codex iuris canonici* (1917), but also an indispensable textual bond. If we take a glance at the footnotes of the *Codex*, which list the original textual sources of the single canons we can make clear overview on those fields and themes which basically built on the contents of the *Liber Extra*. These themes are the following: *De legibus ecclesiasticis*; *De consuetudine*; *De rescriptis*; *De privilegiis*; *De dispensationibus*; *De personis* (finishing with the question of consanguinity (Cann. 87-97); *De clericis in genere* (only Can. 108 § 1); *De iuribus et privilegiis clericorum* (particularly Cann. 120-123); *De officiis ecclesiasticis*; *De potestate ordinaria et delegata*; *De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes* (especially on the Roman Pontiff, the general council, patriarchs, primates, and metropolitans); *De Episcopis*; *De Synodo dioecesana* (only the first canon: Can. 356); *De Capitulis canonicorum*; *De vicariis foraneis*; *Parochus* (the introduction: Can. 460 § 1); *De religionum regimine*; *De locis et temporibus sacris*; *De bonis Ecclesiae temporalibus* (only the introductory text: Can. 1499 § 1); *De iudiciis in genere*; *De foro competenti*; *De natura delicti eiusque divisione*; *De poenis in genere*; *De excommunicatio*; *De interdicto*; *De suspension*; *De delictis contra fidem et*

⁴⁴ Cf. OCHOA, X. (†) – ANDRÉS, D. (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, VII. Romae 1994.

unitatem Ecclesiae. It is quite clear therefore, that those questions which received frequent new – more precise – definitions for various circumstances between the mid-12th century and the first part of the 13th century, among the sources to the *Codex* (1917) we can find at the first place the reference to the *Liber Extra*. However, if more precise definition appeared in the other decretal collections of the *Corpus*, were used basically the later source. It is particularly true regarding those themes which were expansively described by the Council of Trient (e.g., sacraments, education for priesthood, etc.), or by some curial legislations, but even by detailed legislation of Pope Benedict XIV (1740-1758).⁴⁵ The structural, methodological and even textual bond between the *Liber Extra* and the *Codex iuris canonici* (1917) expresses convincingly the continuity of the canonical legislation from the beginning.⁴⁶ It clearly demonstrates the unbroken requirement that the Church's activity should be bound closely to Christ's Person and teaching, moreover to the Apostolic Tradition, which external representation is the Church's institutional unity in doctrine and discipline.

⁴⁵ Cf. SZUROMI, SZ. A., *The effect of Pope Benedict XIV's canonical works on the ecclesiastical process law*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 191-200.

⁴⁶ KUTTNER, S., *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law*, in KUTTNER, S. (ed.), *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (Collected Studies Series CS 113), Hampshire 1992.² I/1-16, especially I/5; cf. SZUROMI, SZ. A., *Interpretation of the Church's discipline without the former sources?*, in *Folia Theologica et Canonica* IV (26/18) [2015] 253-266, especially 265-266.

Robert SOMERVILLE

**THE EUCHARIST AND THE CHURCH
IN THE ELEVENTH AND TWELFTH CENTURIES:
THE VIEW OF A MODERN HISTORIAN OF MEDIEVAL COUNCILS***

My topic is the Eucharist in the eleventh and twelfth centuries, with the eye, particularly, of a historian of councils. My presentation will consist of four sections. First, I will offer brief introductory remarks of a chronological sort, to bring the story up to the eleventh century. Second, we then shall move into the eleventh century, and speak about a series of pivotal developments in the third quarter of that century, which helped to define medieval Eucharistic theology. Third, we will consider how those developments get presented in the twelfth century, as the Church enters the Scholastic age and moves on into the thirteenth century. And finally, in the fourth and final section, we return to the late eleventh century and speak about an intriguing moment for Eucharistic theology. The details of the events to be considered at times are vague, but the episode shows that the development of the doctrine of transubstantiation is less well known than it might be assumed.

So first, and very briefly, some background, much of which will merely repeat what this audience before me already knows. The Eucharist, or The Lord's Supper, or The Last Supper, or the Mass, or simply Communion, was a ceremony instituted by Jesus Christ on Holy Thursday, in which he consecrates bread and wine to be his body and blood. The ceremony is described toward the end of the three synoptic gospels, Matthew, Mark, and Luke, but the earliest account of Christ's actions at the Last Supper is in a letter of St. Paul to the Corinthians (I Cor. 11:23ff.), which can be dated to the mid-50s of the first century.

* This text is a slightly revised form of a lecture presented on November 26th 2019, in Esztergom, on the occasion of a conference on the Eucharist. I am very grateful to his Eminence, Cardinal Peter Erdő, for the invitation to deliver that address, and for the princely hospitality which he and his staff offered to my wife and me during our visit to Hungary. Inter al., I should like to mention the cordial and erudite reception which was accorded in Esztergom by Katalin Szalai and András Hegedűs in the ecclesiastical libraries and archives in Esztergom.

For the eleventh-century Eucharistic Controversy in general and especially the councils which treated the matter see SOMERVILLE, R., *The Case Against Berengar of Tour – A New Text*, in *Studi Gregariani* 9 (1972) 55-75 (reprinted in Id., *Papacy, Councils and Canon Law in the 11th-12th Centuries* [Variorum Collected Studies CS312], Aldershot 1990).

The story of the development of Eucharistic theology in the early Church is, of course, an intricate story with its own history, which cannot be told here. The Eucharist always has had a prime position as the central ceremony of Christian worship. There has been, however, little uniformity in crucial terminology. For example, sometimes the bread and wine have been said to be the body and blood of Christ, sometimes they have been said to represent Christ's body and blood. But in Late Antiquity, in the world of protracted theological debates about the person of Christ, about the Trinity, and, in the West particularly about how divine grace and human endeavor interact in the processes of soteriology – the hashing out of these questions seems not to have produced a concomitant Eucharistic controversy in the Early Church. In the records, for example, from the Ecumenical Councils of early centuries, the Eucharist seems not to be an issue. From the perspective of conciliar history, however, let me say that I have not investigated local councils in Late Antiquity, for example, in the Visigothic Kingdom, in North Africa, or in Merovingian and in early Carolingian assemblies.

It appears that only in the mid-ninth century, as a theological byproduct of the Carolingian Renaissance, did a series of works emerge which stirred up what has been called “the first Eucharistic Controversy in the West”. The specific scene was the important Benedictine Abbey of Corbie, near Amiens in northern France. Among the various participants in the discussions, the best known are two monks with similar names, Radbertus (also called Paschasius), and Ratramnus. Radbertus is an especially interesting and prolific scholar, who served for a time as abbot of Corbie. He wrote Biblical commentary, has recently been suspected as a driving force behind the mid-ninth-century Pseudo-Isidorian Decretals, and, for our purposes, seems to be the first scholar to write a treatise devoted specifically to the Eucharist. In his work, *De corpore et sanguine Domini* (*On the Body and Blood of the Lord*), Radbertus presented a discussion which spoke of the Eucharist, as could be expected, as the body and blood of Christ. But he amplified what that meant. For Radbertus, the body and blood of Christ which was believed to be present on the altar after consecration was, in fact, the actual flesh and blood of Jesus, which was born of Mary, was crucified and shed on the cross, and had risen again. This body is miraculously multiplied at consecration by a divine miracle. Radbertus did not, of course, have at his disposal the scholastic language of “substance”, “accident” etc., and thus did not speak in a philosophical manner. But the basis for the doctrine of Transubstantiation without question exists in Paschaisius Radbertus' treatise.

His view was controversial and did not go unchallenged in the mid-ninth century. There was debate on the issue, and a fellow monk offered a rebuttal. Ratramnus of Corbie, in a treatise also titled *De corpora et sanguine Domini*, viewed Radbertus' notion of the Eucharist as far too physical. Ratramnus

argued that the Eucharistic elements after consecration were Christ's body and blood, to be sure, but figuratively. The sacrament was thus a spiritual and not a corporeal phenomenon. It is crucial to remember that, as far as I know, no one in the ninth century or throughout the Middle Ages, denied Christ's presence in the Eucharist. The question was not if, but how.

With this, we can now move to our second general section, that is, consideration of the Eucharistic controversy of the late eleventh century, the controversy which is termed "The Second Eucharistic Controversy in the West". The process by which the views of Radbertus became a dominant view on the Eucharist from late Carolingian times into the eleventh century is obscure, and the evidence is not plentiful. What is clear, however, is that toward the middle of the eleventh century a scholar from the Loire Valley named Berengar began lecturing on Ratramnus' treatise. He did not know, in fact, that it was Ratramnus' work, and thought that the author was John Scotus Eriugena. Mistaken identity of his source aside, Berengar found himself in hot water.

The Berengarian dispute has been studied from many perspectives, and, as can happen in historical analysis, Berengar has been described in many and sometimes contradictory way, as a traditionalist, an innovator, a grammarian, a dialectician, and a rationalist – and probably as other things too. He was marvelously characterized by Sir Richard Southern in the following way more than 70 years ago: "[Berengar] was (...) proud of his position as the leading master of his time and country and intellectually fastidious and arrogant. He had an unshakable confidence which made it impossible for him to see when he had been beaten; he regarded his opponents as a faction supported by a mob".¹ Thus Southern – and putting it slightly differently, I would say that Berengar viewed himself as incapable of being wrong, and was dismissive of the intellectual merits of any view other than his own. That level of supreme confidence, coupled with the fact that he had important supporters on both sides of the Alps, made Berengar a formidable opponent in ecclesiastical controversy.

As with many thinkers throughout history whose ideas are deemed incorrect or heretical, Berengar's works have not survived in full, and must be pieced together. His major work, titled by its modern editor, R.B.C. Huygens, *Rescriptum contra Lanfrannum* (= *A Reply against Lanfranc*), survives in only a single manuscript which has been mutilated and thus is incomplete.² Throughout his career Berengar's sharpest critic was Lanfranc, one of the ablest churchmen of the age. The relationship between Berengar and Lanfranc was complicated. Lanfranc was from Lombardy and moved north of the Alps

¹ SOUTHERN, R. W., *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, in *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford 1948. 31.

² BERENGAR, *Rescriptum*, ed. HUYGENS, R. H. C. (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 84), Turnhout 1988.

in the early 1030s. His career during the following decade or so is obscure. He may have opened a school at Avranches in Normandy, but it is clear that he entered the nearby monastery of Bec in the 1040s. In his biography of Lanfranc (2003), H.E.J. Cowdrey speculated that it is just possible that Lanfranc and Berengar could have met during the period when they were both school masters in France, but the evidence is not conclusive.³ Despite Lanfranc's prominence as an antagonist of Berengar in the 1060s, however, Berengar's major opponent in the 1050s was someone else, the famous Cardinal Humbert of Silva Candida.

The details of the controversy which erupted over Berengar's teaching have been delineated at various points, and cannot be described thoroughly here. Church councils played a significant part in the process. The highlight of the early phase of the dispute occurred at Pope Nicholas II's famous Lateran Synod of late April – early May, 1059. This council encapsulated many aspects of the early Reform efforts now being spearheaded by the papacy. This synod enacted, among others, the decree placing a papal election in the hands of the cardinals, as well as measures condemning simony and clerical incontinence. Berengar was hauled before the assembly and forced to read a statement, drafted by Cardinal Humbert, which was an abjuration of his previous views. He also was constrained to toss certain of his writings into a fire. The text of Berengar's submission is as follows.⁴

(1059) – I, Berengar, unworthy deacon of the church of St.-Maurice in Angers, recognizing the true, catholic, and apostolic faith, anathematize every heresy, especially that one of which up to now I am accused, which attempts to assert that the bread and wine which are placed on the altar, after consecration, are only a sacrament and not the true body and blood of our Lord Jesus Christ, nor can they, except as a sacrament, physically be handled and broken by the hands of priests or destroyed by the teeth of the faithful. I agree with the holy Roman and apostolic see, and with lips and heart confess and hold concerning the sacraments of the Lord's table that faith which the lord and venerable Pope Nicholas and this holy synod by evangelical and apostolic authority confirmed, and handed over to me as obligatory, namely: that the bread and wine which are placed on the altar, after consecration, not only are a sacrament but also the true body and blood of our Lord Jesus Christ, and physically, not only as a sacrament but in truth, are handled by the hands of priests, broken, and destroyed by the teeth of the faithful, swearing through the holy and consubstantial Trinity and through these sacrosanct gospels of Christ. I proclaim that those who are deeply set against this faith, along with their dogmas and followers, are worthy of eternal anathema. But if I myself at any

³ COWDREY, H. E. J., *Lanfranc*, Oxford 2003. 9-10.

⁴ JASPER, D. (ed.), *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens, 1023-1050* (Monumenta Germaniae Historica [hereafter: MGH], Concilia 8), Hannover 2010. 398-99.

time would presume to believe and proclaim anything against these things, I should be subject to the severity of the canons. Having read and re-read this, I signed it willingly.

The official acts of the 1059 council are lost, but there are reliable records of the proceedings, and the text of Berengar's oath is well attested. Lanfranc preserved a copy of this anti-Berengarian profession in his treatise *De corpore et sanguine Domini* (= *On the Body and Blood of the Lord*), which was completed in 1063, thus soon after the synod met.⁵ (Fathers 5, 33-24) Lanfranc wrote that the profession was circulated in Italy, France, Germany, and elsewhere. That information fits with similar statements which derive from Pope Nicholas II's papal register, which states that the acts of the 1059 gathering were diffused throughout the Church.

This widely circulated abjuration by Berengar offered the strongest statement of Christ's bodily presence in the Eucharist yet put forward. But the physicality of the formulation has been seen as crude and the text was criticized by both St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas in the thirteenth century. Notwithstanding the fact that the 1059 abjuration was promulgated with papal authority, the controversy did not end there. Berengar was arrogant, and possessed an indomitable conviction that he was right. Ever in the face of papal censure, the school master from the Loire valley returned home and resumed teaching. The issue continued to be treated in synods throughout the 1060s and into the 1070s. Berengar would simply not "shut up", and, furthermore, it would be a mistake to think that he did not have important friends both north and south of the Alps. The complicated details of the continuing controversy have been recounted often in print.

One of the most intriguing relationships throughout this long, drawn out saga is that between Berengar and Archdeacon Hildebrand, the famous Italian Churchman who became Pope Gregory VII in the year 1073. Hildebrand and Berengar knew one another at least since the year 1054, when Hildebrand presided over a legate synod at Tours which took up the question of the Eucharist.⁶ By Berengar's own testimony, at that council he was obligated to say, and this is Berengar speaking: "[T]hat the bread and wine of the altar, after consecration, are the body and blood of Christ". At Tours, at synods elsewhere, and indeed to the end of his life, Berengar maintained that this was his teaching. He never denied that the consecrated bread and wine was Christ's body and blood. But the terminology on the part of his opponents in order to show how their conception of the Eucharist differed from his was not yet at

⁵ COWDREY, H. E. J., *Lanfranc*, 64ff., for Lanfranc's treatise, and cf. JASPER, D. (ed.), *Die Konzeilien Deutschlands*, 367ff.

⁶ SOMERVILLE, R., *The Case Against Berengar of Tour*, 57.

hand. Maybe, indeed, Berengar and Hildebrand initially held views about the Eucharist which were closer than later became comfortable for Gregory VII to tolerate. But the basis for such speculation comes mainly from Berengar, hardly an impartial witness.

The Lenten Synod of the year 1079, celebrated by Pope Gregory VII, has many dimensions, and without question the Eucharistic Controversy was prominent. However, complicated their relationship was, in February, 1079, Pope Gregory's patience with the *scholasticus* from Tours and Angers was exhausted. H.E.J. Cowdrey speaks of the "garbled" nature of the evidence surrounding the 1079 assembly. It seems that Berengar was forced to prostrate himself before the pope and council and yet again to recite an oath about the Eucharist. The 1079 statement, however, contained the word *substantialiter*, that is, "in terms of substance", which was a term which Berengar could not explain away. The text of the oath reads as follows, and a comment was added in the Register of Pope Gregory VII about subsequent papal commands to Berengar.⁷

(1079) – Oath of Berengar, Priest of Tours

I, Berengar, believe in my heart and confess with my lips that the bread and wine which are placed on the altar, through the mystery of the sacred prayer and the words of our Redeemer, are converted in terms of substance (*substantialiter converti*) into the true and proper and life-giving flesh and blood of Jesus Christ our Lord, and after consecration are the true body of Christ, which was born of a virgin, and which, offered for the salvation of the world, hung on a cross, and which sits at the right hand of the Father, and the true blood of Christ, which flowed from his side – not only as a sign and agent of a sacrament, but in its essential nature and in the truth of its substance. Just as is contained in this summary, as I read and as you understand, thus I believe, nor will I in the future teach contrary to this faith. So help me God and these holy gospels.

Then the lord pope commanded Berengar, by the authority of the Almighty and of the holy apostles Peter and Paul, that he should not presume ever again to dispute with anyone or to teach anyone concerning the body and blood of the Lord, except for the purpose of leading back to that faith those who fell away from it through his teaching.

The word *substantialiter* was a "game changer". Berengar could not explain it away, and the term haunted him to the end. The Lenten Council of 1079 more or less seemed to mark an end to the Berengarian Controversy per se. Berengar was aged and battle weary, yet the theological issues raised were debated and discussed on into the twelfth century. And as did the statement from Pope

⁷ CASPAR, E. (ed.), *Das Register Gregors VII.* (MGH Epistolae Selectae 2.1), Berlin 1929. 426-27.

Nicholas II's 1059 council, the oath from 1079 circulated widely. The fact that the word *substantialiter* appeared in a papal text of undeniable authenticity certainly must have helped its circulation. Gary Macy has noted that in the 1079 text "Aristotelian philosophy" was introduced to describe the mode of Christ's presence in the Eucharist. Discussion of the substance of the Eucharist thus had entered a new phase.⁸

Let's at this point attempt to summarize where things stood. By the end of the eleventh century there is increasing theological agreement in the Latin Church about the real presence of Christ in the sacrament of the altar. It had been defined twice in important papal conciliar statements. The two anti-Berengarian oaths are fully congruent with the ecclesiology of the Reforming papacy of the late eleventh century, with an emphasis on the necessity of priestly involvement in the ceremony. There could seem to be a theological progression in the 20 years between 1059 and 1079, and an argument could be made that this progression was a historical reality. But caution is, of course, always advisable in making historical generalizations, and this brings us to the third section of the lecture.

"The Eucharist and the Church in the Eleventh and Twelfth Centuries: The View of a Modern Historian Medieval Councils" – when Cardinal Erdo invited me to speak here, we both, of course, realized the impossibility of covering everything, or even covering everything important which that title suggests. And because I am a historian of medieval Church institutions, and am not a theologian, nor a specialist in liturgy, nor a historian of popular devotion, those pivotal aspects of twelfth-century Eucharistic study, as important and vital as they are, must be put aside. It seems especially worthwhile to reiterate the importance of liturgy. Councils and synods – and I use the terms as synonyms, as do medieval sources – are sites for theological debate, for the ventilation of disputes of many sorts, and certainly also for socializing, seeing old friends, and for sizing up new colleagues (much the same as in a scholarly conference!) But councils and synods also are liturgical events, perhaps even preeminently so, with prayers and ceremonies laid out according to guidelines in documents called "orders for celebrating a council" (*ordines de celebrando concilio*), which invoke the guidance of the Holy Spirit at the beginning of the assembly. The groundbreaking work of Dr. Herbert Schneider of the *Monumenta Germaniae Historica*, in a folio volume of more than 650 pp., shows the richness of the liturgical *ordines* for the study of the medieval Church.⁹ Much can be learned about councils by studying the *ordines*, in which events often are

⁸ MACY, G., *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, Oxford 1984. 37.

⁹ SCHNEIDER, H. (ed.), *Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters* (MGH *Ordines de celebrando concilio* 1), Hannover 1996.

scheduled to begin at dawn, with the celebration of a mass, that is, with the Eucharist.

But let's now return to the aftermath of the eleventh-century controversy. How did issues which we have been discussing play out in later decades? To answer that we will jump forward in time well beyond Berengar and even beyond the twelfth century, and consider, very briefly, Pope Innocent III's great council at the Lateran in the year 1215. This is the twelfth ecumenical council in the Roman Catholic Church, following the three twelfth-century Lateran Councils of the years 1123, 1139, and 1179, all of which also are considered to be ecumenical councils. The canonical program of Lateran IV was vast, comprising 70 or 71 decrees. The first canon is a famous, elaborate confession of faith, with a section on the Eucharist. The relevant portion goes as follows.¹⁰

(1215) – There is indeed one universal Church of the faithful, outside of which nobody at all is saved, in which Jesus Christ is both priest and sacrifice. His body and blood are truly contained in the sacrament of the altar under the forms of bread and wine, the bread and wine having been changed in substance (*transsubstantiat* *pane in corpus et vino in sanguinem [Christi]*), by divine power, into Christ's body and blood. (...) And no one can effect this sacrament except a priest who has been properly ordained (...).

With this text of Lateran IV in mind, let's backtrack with an eye on Church councils. Specifically, let's ask what can be seen about the Eucharist among the decrees from the ecumenical councils of the twelfth century. An initial observation must be made, however, and this might be somewhat surprising. The quality of the available texts of those decrees is not as reliable as might be supposed. There are no official versions of the legislation which have survived for any of these assemblies, and the twelfth-century papal registers, where those records probably would have been preserved, are lost. Notwithstanding this problem, many canons from Lateran I, II, and III are available, but looking specifically for the Eucharist yields disappointment. The sacrament is virtually absent in those decrees. The Second Lateran Council in 1139, in c.21, placed restrictions on sons of priests being minister at sacred altars, which certainly implies offering the Eucharist, and the same council, in c.23, condemned heretics who deny the sacraments, probably referring to dualistic sects in southern

¹⁰ TANNER, N. P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington 1990. 230-231 (original text established by ALBERIGO, G. et al., *Conciliorum oecumenicorum decretal*, Bologna 1973). See also SOMERVILLE, R., *Chaos to Order: Clermont, 1095 to Lateran IV, 1215*, in *Vergentis* 3 (2016) 273ff.

France.¹¹ All told, however, even if I have missed something, the yield is meager.

But silence of twelfth-century papal councils about the sacrament of the altar is, in a way, deceptive. There is a strong tradition about the matter found in important canon law collections which were put together prior to the thirteenth century. It must be remembered that at this period no official collection of Church law existed. Nothing of the sort appears until the thirteenth century. Around the year 1100, a group of canon law compilations bearing the name of Bishop Ivo of Chartres were put together.¹² Bishop Ivo was a leading and exceptionally learned churchman, a personal friend to Pope Urban II, and deeply involved in the significant ecclesiastical questions of the time. One of the collections associated with Ivo, named the *Panormia* (which means a comprehensive collection of laws), circulated very widely, and survives today in nearly 150 medieval manuscript copies. The *Panormia* was organized systematically, and contained canons from Antiquity through the eleventh century. It has a section devoted to the Eucharist, and included Berengar's profession from the Lateran Council of 1059.¹³

The reasons for using this particular selection, preferring the 1059 statement over the profession from 1079, are unknown. But from the point of view of this lecture, the choice was noteworthy and significant. It meant that the word *substantialiter* used to characterize the change of bread and wine into Christ's body and blood in the Eucharist was absent in one of the most important canon law books which flowed into the ecclesiastical and intellectual life of the early twelfth-century Church. In fact, a database search (in which I have some degree of confidence because it was conducted by a recent *doctoratus* in medieval historian from Columbia University who is also an expert in data processing and not by myself), seems to reveal that the word *substantialiter* never occurs in the *Panormia*.¹⁴

The *Panormia* was an important source for the *Decretum* of Gratian, that is, the *Decretum Gratiani*.¹⁵ Gratian's large and wide-ranging collection of laws and opinion about the law became an authoritative reference work, and a textbook for the study of canon law in the Middle Ages. Among the many texts

¹¹ *Ibid.*, 202.

¹² The literature about Ivo of Chartres and canon law is extensive. An excellent guide is ROLKER, CH., *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 76), Cambridge 2010.

¹³ PL CLXI. 1072-1073.

¹⁴ This information was kindly provided by Dr. Jeffrey Wayno, Columbia University.

¹⁵ *Decretum Magistri Gratiani*: FRIEDBERG, A.E. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879. 1328-29. The work of John WEI, *Gratian the Theologian* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 13), Washington 2016, is an up-to-date work about Gratian discussion of the fundamental discovery of a first recension of Gratian's work by Anders Winroth (2000).

taken into the *Decretum Gratiani* from the *Panormia* was the abjuration of 1059. It is thus Pope Nicholas II's text, transmitted into the Scholastic age, which defined papal condemnation of the views of Berengar of Tours. To be clear, there was nothing "wrong" in the 1059 profession. But doctrinally, Gregory VII's formulation of 1079 was more complete, had the word *substantialiter*, and as such pointed forward to Lateran IV.

Where did this Latin word *substantialiter* come from in 1079? Where did that word which troubled Berengar deeply, and which is embedded in Lateran IV's *transsubstantiatio*, derive? To suggest an answer to this question brings us, briefly, to the fourth and final section of the lecture, to a discussion of what I called at the beginning, maybe with only a slight hint of hyperbole, a defining moment in Eucharistic theology. It also is a moment less prominent than it perhaps ought to be in the literature. You will not be surprised, however, when I tell you that we will be dealing with another Church council (although not, in this case, a papal gathering).

Early in the year 1075, seemingly arranged to coincide with the feast day of St. Hilary of Poitiers on January 14, a legatine synod was held in Poitiers, convened by the papal legate, Cardinal Geraldus of Ostia. As often is so with many such gatherings, the proceedings are nearly lost. The *Chronicle* of the monastery of St.-Maxentius in Poitiers is almost the only source for the assembly.¹⁶ Quoting this *Chronicle*, the council had convened, "concerning the body and blood of the Lord". Berengar was present, and for whatever reason barely escaped with his life. Exactly what went on is unknown, but there is speculation that Berengar used the occasion to attack the theology of St. Hilary of Poitiers.

Up to the year 1079 Berengar's support, as has been mentioned, was not negligible, and his intellectual arrogance already has been remarked upon. It seems not impossible that he could have been fool enough to belittle St. Hilary's work in an assembly at Poitiers itself. An anti-Berengarian credal statement in the name of the council was promulgated, a text which was discovered in two manuscript copies of a canon law collection assembled in France toward the end of the pontificate of Gregory VII (†1085). It is not an abjuration of heretical view, as are the texts from the papal synods in 1059 and 1079. It is instead a positive statement of belief which includes the use of the word *substantialiter* to describe the change of bread and wine into Christ's body and blood.¹⁷

¹⁶ VERDON, J. (ed.), *La chronique de Saint-Maxient, 751-1140* (Les Classiques de L'Histoire de France au Moyen Age 33), Paris 1979. 143. The date in n.1 for the synod is incorrect. See also SOMERVILLE, R., *The Case Against Berengar of Tour*, 62ff.

¹⁷ *Ibid.*, 68-69.

(1075) – *In the Council of Poitiers*

We believe in our heart and confess with our lips that that bread and that wine which are placed on the altar for the purpose of sacrifice, that same bread and that same wine, after consecration which is done there by the power of the Holy Spirit through the hand of a priest, is changed in term of substance (*substantialiter transmutatum*) into the true body and into the true blood of Christ, namely, into that body which was born of the Virgin Mary, which suffered and was crucified for us, which arose from the dead, which sits at the right hand of God the Father, and into that same blood which flowed from the side of the One hanging on the cross, no substance and nature remaining there of bread and wine beyond that likeness which we see there with human eyes. We should not shrink back from the sacrament because of dread of gore. If henceforth I should believe otherwise than what is inserted and inscribed here, let me suffer the curse of this very same Christ. And I damn Berengar and all his followers who dissent from this statement about the sacrament, swearing through the holy and consubstantial Trinity and through these four holy gospels that henceforth I will thus teach and thus believe.

What is striking and remarkable about the Poitiers document is the appearance of the words *transubstantialiter transmutatum*, i.e., “changed in terms of substance”. Those words resemble the 1079 synod’s *substantialiter converti*. The meaning is the same, and surely also the same as in c.1 of the 1215 Lateran Council. Both texts proclaim that the mystery of the Eucharist involves a substantial change of bread and wine into the body and blood of Jesus Christ.

How did this word come to be inserted into the Poitiers synod, and then into the 1079 Lateran assembly? Cowdrey has analyzed the surviving sources of Gregory VII’s 1079 council, including Berengar’s personal memoir. Berengar noted an interest on the part of the pope himself in using the term *substantialiter* to safeguard proper teaching about the Eucharist. There is no reason to disbelieve him, especially given the fact that his general attitude to Pope Gregory VII seems to have been fundamentally a positive one throughout. It is worth noting that after the 1079 synod Berengar returned to France bearing papal letters of safe conduct. But the question remains: where the word *substantialiter* came from?

The best answer which I have been able to provide is to look at the work of Guitmund of Aversa.¹⁸ Guitmund was a Norman monk, born in the first quarter of the eleventh century. He was a pupil of Lanfranc at Bec, and despite his Norman roots, ended his life in southern Italy, as bishop of Aversa, where he was still active in the early years of the pontificate of Pope Urban II (in the years 1088-89). Guitmund’s treatise, *De corporis et sanguinis veritate Christi*

¹⁸ RADDING, CH. M. – NEWTON, F., *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*, New York 2003. 23-24.

in Eucharistia tres libri (*Three Books on the Truth of the Body and Blood of Christ in the Eucharist*), was written in the north, probably in the early 1070s, before he went to Italy. Much of Guitmund's life remains obscure, however, and there is no scholarly consensus about when his treatise was composed, other than agreement that he was in Rome by the year 1078, and then was in southern Italy by 1088.

The issue cannot be settled absolutely, but let me return to the Council of Poitiers in January, 1075, and offer speculation. Guitmund could well have been at the Poitiers synod. Even if not, I suggest that the creedal statement formulated there reflects the Eucharistic view of his treatise, in which the word *substantialiter* appears more than a dozen times. Whether before or during the 1075 council is unclear, but I am arguing that Guitmund of Aversa's theology provided a word of singular importance for the future of papal Eucharistic thought. Could we draw a direct line from Poitiers, 1075, to Lateran, 1079? If, as mentioned above, Gregory VII himself was responsible for insertion of *substantialiter* in that council's anti-Berengarian statement, did he learn of it from Guitmund in Rome in late 1078 or very early 1079? There is no evidence that he did or did not, but a historian's job is to make connections when the evidence is cloudy. To put it another way, I am trying "to connect the dots" linking a word, a treatise, a council, and a fundamental doctrine.

It is now certainly time to conclude. What can this historian offer this audience by way of a conclusion? Let me close with the following four points, although undoubtedly a historian of doctrine, or of liturgy, or of spirituality, would see different things.

- 1) Councils have been vehicles for theological debate, definition, affirmation, and condemnation throughout Church history. The episodes regarding Berengar and the Eucharist fit that pattern, although, as Georg Gresser emphasizes, the synods dealing with this controversy condemn, but do not define.¹⁹
- 2) A previously unnoticed if not new term, *substantialiter*, appeared in the course of the Berengarian controversy, is visible in the work of Guitmund of Aversa in the 1070s, and seems to enter the Eucharistic debates for the first time at the legatine Council of Poitiers in 1075. In contrast to the papal synods of 1059 and 1079, in which Berengar was on hand and forced to recite and recant his views in front of the entire assembly, the

¹⁹ GRESSER, G., *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calix II., 1049-1123* (Konziliengeschichte; Hrsg. von Walter BRANDMÜLLER), Paderborn 2006. 566.

statement of belief at Poitiers was in the form of a creed, no doubt formulated after Berengar attacked the theology of St. Hilary of Poitiers.

- 3) Notwithstanding the word *substantialiter* in 1079, neither that term nor discussion about the Eucharist is prominent in twelfth-century papal councils. Those synods were not totally devoid of theological issues, for example, controversy over the theology of Gilbert de la Porrée at Reims in 1148, or the so-called “nihilist” conception of Christ’s humanity at Tours in 1163 and again at Lateran III in 1179.²⁰ But those controversies seem not to have touched on the Eucharist.
- 4) At Innocent III’s Lateran Council in 1215 the first canon is the famous confession of faith. The canon defines the *fides catholica* in general, including the Eucharist with the famous statement about transubstantiation. This is not to imply that twelfth-century popes were uninterested in the Eucharist. The lack of conciliar discussion does not mean that a thorough investigation of twelfth-century papal correspondence would yield the same result. Both Alexander III and Innocent III were “men of the schools”, *virī scholastici*, and the interplay between theologians and lawyers in twelfth-century Paris and Bologna, on the one hand, and the papacy, on the other, is important, but for discussion elsewhere.²¹ I hope, however, that what a humble Church historian has presented was of some interest, and perhaps even thought provoking, in light of your two days ahead thinking about the Eucharist. Thank you very much.

²⁰ SOMERVILLE, R., *Pope Alexander III and the Council of Tours (1163)* [Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA 12], Berkeley 1977. 60-62.

²¹ For Rolandus, the future Pope Alexander III, as “a man of the Schools”, see MUNZ, P. – ELLIS, G. M., *Boso’s Life of Alexander III*, Oxford 1973. 43.

TWENTY FIRST INTERNATIONAL CANON LAW CONFERENCE
*«La perdita dello stato clericale
nella Chiesa cattolica latina.
Prospettiva storica, fondamenti filosofici-teologici
e prassi attuale»*

11th February 2019

Bruno ESPOSITO, O.P.

LE RADICI DEL DIRITTO NATURALE ALLA DIFESA NELL'INSEGNAMENTO E NELLA DISCIPLINA RECENTE DELLA CHIESA CATTOLICA

INTRODUZIONE; I. ALCUNE CONSIDERAZIONI PREVIE CIRCA IL SIGNIFICATO PROPRIO DI ALCUNI TERMINI E CONCETTI ATTINENTI LA PROBLEMATICHE DEL DIRITTO NATURALE DI DIFESA (*EXPLICATIO TERMINORUM*), 1. *Legge naturale – Diritto naturale – Diritto umano: cosa sono e le loro reciproche relazioni*, 1. Commissione Teologica Internazionale, 2. Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 3. Catechismo della Chiesa Cattolica, 4. Dichiarazione universale dei diritti umani; II. IL DIRITTO DI DIFESA NEL CONTESTO DELL'ORDINAMENTO GIURIDICO CANONICO: ALCUNI BREVI ACCENNI, 1. *Riferimenti nel CIC/83*, 2. *Argomentazioni e riflessioni di alcuni giuristi contemporanei sull'argomento*; CONCLUSIONE.

“Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: ‘Dove sei?’. Rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto’. Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?’. Rispose l'uomo: ‘La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato’. Il Signore Dio disse alla donna: ‘Che hai fatto?’. Rispose la donna: ‘Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato’”

(Gn 3, 9-13)

INTRODUZIONE

Il presente articolo riprende ed amplia l'intervento tenuto durante la XXI Giornata di Studio: *La perdita dello stato clericale nella Chiesa cattolica latina. Prospettiva storica, fondamenti filosofici-teologici e prassi attuale*¹, e quindi necessariamente si pone e si propone nell'economia stabilita dagli organizzatori della Giornata. In concreto mi è stato chiesto di ricordare solamente, alla luce del recente magistero, come anche della dottrina e della disciplina canonica, gli elementi costitutivi, e quindi irrinunciabili, del diritto di difesa, al fine di fornire al lettore i criteri per verificarne la realizzazione o meno ai nostri giorni, sia nell'ordinamento giuridico sostantivo della Chiesa cattolica,

¹ Organizzata dall'Istituto di Diritto Canonico *ad instar Facultatis*, dell'Università Cattolica Pázmány Péter (Budapest 11 febbraio 2019).

sia nella sua 'prassi'. Non a caso, quindi, ho scelto per l'esergo, il passo della *Genesi* dove è interessante notare che Dio stesso, che è onnisciente, riconosce ad Adamo ed Eva il diritto di difendersi chiedendo loro le ragioni del loro comportamento. Ovviamente, il diritto difesa è preso qui in considerazione in senso ampio e non solo nel contesto della *dimissione* dallo stato clericale, perciò senza entrare nello specifico delle procedure, come pena comminata per via amministrativa o giudiziale, data una chiara e precisa legge, quindi in un contesto dove esiste un accusatore ed una accusa che si esige precisa e circostanziata e non potrà mai essere generica ed indeterminata².

Inoltre, mi sembra necessario chiarire previamente le motivazioni, remote e prossime, che mi hanno portato ad accettare il cortese invito a parlare su questo tema, ed allo stesso tempo indicarne i limiti, per evitare false aspettative. La motivazione remota è di carattere prettamente personale. L'esperienza di un avvenimento doloroso: il suicidio di un sacerdote, in una diocesi statunitense una decina di anni fa, al quale non fu data la possibilità di difendersi. Ero ospite in una parrocchia negli USA ed una mattina mi trovai davanti il parroco in lacrime proprio per aver saputo della tragica morte del confratello. Il racconto delle circostanze in cui si era consumato il tragico gesto fu per me scioccante. Il sacerdote che si era tolto la vita aveva avuto venti anni addietro una relazione con una vedova. Riconosciuta la debolezza, aveva chiesto perdono ed aveva ripreso il suo ministero dedicandosi ad esso con piena dedizione e fedeltà. Purtroppo il suo caso era nell'archivio segreto della diocesi. In detta diocesi, in seguito a molte denunce di abusi sessuali da parte di chierici verso minori, il vescovo si dimise e l'Amministratore nominato dalla Santa Sede in attesa dell'arrivo del nuovo Vescovo, come segno di 'collaborazione' con le autorità civili, consegnò all'FBI l'archivio segreto della diocesi. Nelle indagini, non si sa per quali ragioni, emerse anche il caso del sacerdote in questione, che evidentemente non aveva niente a che fare con detti scandali, ma che fu ugualmente, '*ad cautelam*', sospeso dal ministero. Decisione inspiegabile aggravata dal fatto che non fu permesso al sacerdote di fornire le sue ragioni, in quanto gli fu addirittura negato, su consiglio degli avvocati civili della diocesi, d'incontrare il nuovo Vescovo e questo per motivi di prudenza e per evitare accuse di connivenza o copertura. Sentendosi ingiustamente abbandonato da

² Mi preme notare che anche nel caso di un chierico che chiede la concessione della dispensa dagli oneri legati al sacramento dell'Ordine, pur trovandosi in un contesto completamente diverso, le argomentazioni portate per giustificare la richiesta di quella che si configura nel Diritto Canonico come una grazia, pur non essendo ascrivibili evidentemente al diritto di difesa, dette ragioni dovranno avere lo stesso contenuto di verità, di argomentazione logica e razionale dei fatti. Perché sottolineo ciò che a prima vista potrebbe risultare privo di senso e sicuramente fuori contesto? La risposta è semplice ed è la personale convinzione che connota il presente contributo: *il diritto di difesa non è un fine, ma uno degli strumenti indispensabili con conseguire la verità e quindi la giustizia.*

tutti, completamente solo e senza sostentamento economico, arrivò a togliersi la vita.

Il motivo prossimo è costituito dall'incontro dei vescovi sulla protezione dei minori, tenutosi in Vaticano nel febbraio 2019. Su tale avvenimento e sulle aspettative al riguardo, risultano indicative le seguenti affermazioni pubblicate sul giornale ufficiale della Santa Sede: "L'abuso sui minori resta 'uno dei crimini più vili e nefasti possibili', ha ribadito Papa Francesco nel recente discorso al corpo diplomatico. Ma dinanzi alla crisi che ha provocato nella Chiesa 'non è giustificato un atteggiamento di disorientamento e di paura'. Occorre piuttosto 'impegnarsi a fondo', con 'decisione e radicalità', per dare concretezza ai tre 'atteggiamenti positivi' proposti come punti focali dell'incontro in programma dal 21 al 24 febbraio: la *responsabilità*, il *dovere di rendere conto*, la *trasparenza*"³.

Al termine di questa introduzione ritengo opportuno indicare anche i limiti del presente articolo richiesti proprio, come ho accennato già all'inizio, dagli organizzatori dalla giornata di studio dedicata alla perdita dello stato clericale. Esso ha il semplice obiettivo di voler ricordare quelle che sono le esigenze inderogabili del diritto alla difesa: a livello *ontico* (cioè dell'esistente), *ontologico* (quindi del suo senso più profondo)⁴ e *teologico* (intendendo qui il fondamento ultimo e l'orizzonte conoscitivo più ampio del reale). Ugualmente, ed allo stesso tempo, quello di evidenziare che il diritto di difesa non è 'il diritto', ma 'uno' dei diritti (intendendo con questo che esso deve coniugarsi sempre con altri diritti di uguale natura) che trovano il loro fondamento nel diritto naturale, e per converso/specularmente pongono dei limiti invalicabili a qualunque autorità umana. L'esigenza che sia data *sempre* ed a *chiunque* la possibilità di difendersi realmente, trova la sua giustificazione non tanto in una ideologica concezione dei diritti della persona ed in generico e vuoto garantismo, ma nel fatto che senza di essa sarebbe incerta e dubbiosa ogni decisione finale. Il diritto di difesa, mi sembra importante ribadirlo fermamente, anche se non può essere colto come un diritto assoluto, è *indispensabile* per il rag-

³ VALIANTE, F. M., *Dalla consapevolezza all'impegno. Una riflessione di padre Federico Lombardi*, in *L'Osservatore Romano* (18-I-2019) 5: il corsivo è nostro. Il testo a cui si fa riferimento è il seguente: LOMBARDI, F., *Protezione dei minori: dalla consapevolezza all'impegno*, in *La Civiltà Cattolica* 170 (2019/I) 161-175; preceduto dal seguente articolo: LOMBARDI, F., *Verso l'incontro dei vescovi sulla protezione dei minori*, in *La Civiltà Cattolica* 169 (2018/IV) 532-548. Il discorso al corpo diplomatico a cui si fa riferimento è quello del 7 gennaio 2019. Per il testo integrale si veda: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/january/documents/papa-francesco_20190107_corpo-diplomatico.html (consultato il 3-II-2019).

⁴ Distinzione e concettualizzazione che troviamo nel famoso testo di HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, scritto dal filosofo tedesco nel 1927. In esso il padre dell'esistenzialismo propone una sorta di 'rilettura' di tutta la ricerca filosofica, alla luce di una constatazione e di una ipotesi: dato che la domanda sull'essere è tipica dell'uomo e solo l'uomo se la pone, si tratta per lui di analizzare in primo luogo proprio l'*esserci* dell'uomo, con tutto quello che questo significa.

giungimento della certezza morale riguardo la verità e la giustizia. Infatti, è di tutta evidenza che il diritto alla difesa consista in un nucleo essenziale di tutela e promozione della persona, ma si declini a vari livelli ed ambiti della vita di ogni essere umano, e come conseguenza della sua dimensione sociale, anche in ogni ordinamento giuridico. In modo tutto particolare quanto segue si propone di contestualizzare la questione del diritto di difesa nel nostro *essere* ed *agire* come persone nella Chiesa⁵. Tutto questo con il semplice proposito e desiderio di ‘provocare’ spero (e non di essere provocatorio) una proficua riflessione sul tema, nel contesto proprio dell’ordinamento giuridico canonico. Quindi nessun proposito di originalità ma, dato il momento storico in cui sembrano essersi dimenticati alcuni principi giuridici fondamentali, voglio solo qui ricordare alcuni pilastri che hanno distinto le società statuali per il loro grado di civiltà giuridica e la Chiesa cattolica⁶ che con il diritto canonico ha contribuito alla loro evoluzione attraverso tutta una serie di principi e di istituti che le sono propri⁷.

Nel proporre i seguenti spunti di riflessione riguardanti il diritto di difesa come appartenente a pieno titolo al diritto naturale, quindi quale diritto che appartiene all’uomo in quanto uomo e per questo non soggetto a negoziazione alcuna (diritto indisponibile a chiunque), seguirò prima di tutto il recente ma-

⁵ Non dimenticando mai che: “Mediante il battesimo l’uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona (...).” (CIC Can. 96).

⁶ Per un confronto esemplificativo tra ordinamento italiano e canonico si può vedere: DOTTI, F., *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione del processo canonico e statale*. Roma 2005.

⁷ Cf BERLINGÒ, S., *La tipicità dell’ordinamento canonico (nel raffronto con gli altri ordinamenti e nell’“economia” del “diritto divino rivelato”)*, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 95-153. Tra tutti gli istituti tipici dell’ordinamento canonico, sicuramente occupa un posto di primo piano quello dell’*aequitas*. “La ricerca della soluzione giusta – intesa come soluzione ragionevole – deve essere fondata sull’*aequitas* che i canonisti vedono come un riflesso delle relazioni tra le persone della santissima Trinità. L’equità comporta uguaglianza sostanziale di tutti rispetto alla legge, la preminenza del caso, la valutazione degli atti e condotte in rapporto alla situazione, alle circostanze, alla natura delle cose. Decretisti e decretalisti si spingono oltre l’equità naturale e fanno dell’*aequitas canonica* – ha scritto Paolo Grossi – ‘la norma suprema che sta alla base della Chiesa’, lo strumento che adegua la norma alle trasformazioni sociali e che ‘realizza l’adeguamento perfetto della forma alla sostanza’ del diritto canonico. Per i medievali conoscere il diritto non vuol dire costruire e organizzare un sistema del diritto, ma comprendere l’*ordo* che riflette nei fatti stessi (diritto divino naturale) o che è emanazione della volontà divina (diritto divino positivo). L’interpretazione non si fonda sulla determinazione del testo della legge bensì sulla ricerca della verità delle cose” (FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, Bologna 2019. 20-21). Sull’*aequitas canonica* come forza tendente a coincidere con la *voluntas Dei* e non come mero correttivo del *rigor iuris* si rinvia a: CALASSO, F., *Introduzione al diritto comune*, Milano 1951. 166; invece sulla specificità di alcuni principi, fenomeni ed istituti giuridici canonici (come per esempio: *dispensatio, tolerantia, dissimulatio, absolutio, aequitas canonica, utilitas Ecclesiae, ratio peccati, ratio scandali, bonum personae, bonum commune, charitas, salus animarum*) che nessun legislatore può sopprimere o stravolgere si veda: FEDELE, P., *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962. 200.

gistero ed insegnamento della Chiesa. La scelta ha due motivazioni. La prima è che tali spunti riassumono in modo chiaro il valore soprattutto della legge naturale e del diritto naturale. La seconda è che questa appartenenza del diritto di difesa al diritto naturale è sì un aspetto esplicitamente o implicitamente sempre affermato nell'insegnamento ufficiale della Chiesa e nell'ambito dell'ordinamento giuridico canonico, ma, forse ingenuamente, dato per scontato e non sempre sufficientemente provato e tradotto, in modo particolare negli ultimi anni, in scelte concrete, soprattutto senza molte volte evidenziarne le intrinseche esigenze e le necessarie conseguenze, correndo il rischio, perciò, di farne una mera dichiarazione di principio. Di fatto, il riconoscere che un diritto appartiene al rango del diritto naturale è sì garanzia di autenticità ed essenzialità, ma rimane sempre in agguato la possibilità di un conflitto tra verità/giustizia e certezza/formalismo, nel qual caso il diritto ecclesiale, diversamente da quello che può accadere negli altri ordinamenti giuridici, non può che avere una scelta: optare per il primo! Questo anche a scapito dell'*ordinatus ordo iuris* che rimane, come anche tutte le *formalità* giuridiche, sempre un mezzo e non potrà mai essere inteso come un fine.

È nondimeno sovente riscontrabile una duplice *irrationalitas*: con l'intento dichiarato di voler superare il formalismo giuridico, si finisce con l'eliminare gli strumenti che permettono il rispetto del diritto di difesa, il quale solo permette di accertare e dichiarare la verità *sostanziale* e dunque tutelare la giustizia.

Per questa ragione ho ritenuto conveniente iniziare con il ricordare alcuni concetti basilari circa la legge naturale, il diritto naturale ed il diritto positivo umano e le relazioni che si danno tra queste, in modo particolare tra il diritto naturale ed il diritto umano, specialmente il diritto canonico. Alla luce di questa esposizione, cercherò di evidenziare alcuni elementi strutturali e quindi essenziali che sono postulati, riguardo il diritto di difesa, in ogni ordinamento giuridico che vuole essere vero ordine di giustizia affinché possano conseguirsi veramente delle relazioni pacifiche tra i diversi membri e realizzare così quel fine della legge ricordatoci dal grande san Tommaso: il bene comune, che però mai potrà essere conseguito senza la realizzazione della giustizia⁸. Conclu-

⁸ "Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata" (S. THOMAE, *S. Th.*, I-II, q. 90, art. 4) [La legge è un ordinamento di ragione volto al bene comune, promulgata da chi abbia la cura della comunità] - "Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat" (*ibid.*, q. 17, art. 1) [Il governare è essenzialmente un atto della ragione; chi governa infatti ordina i soggetti a cui comanda]. Non dimenticando al riguardo la significativa affermazione del profeta Isaia: "(...) et erit opus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium, et securitas usque in sempiternum" (32, 17). Allo stesso tempo non bisogna trascurare che propriamente parlando il bene comune è il fine della politica: "Il 'polites' si sente coinvolto nella gestione della vita della sua città in prima persona: soffrire, ama, combatte con ardore per i suoi concittadini quasi fossero membri della sua stessa famiglia. La meta finale della politica era infatti conseguire "il vivere bene". È proprio questa la

derò, tenendo presenti le esigenze intrinseche del diritto di difesa nel contesto soprattutto dell'ordinamento giuridico canonico, confrontandole con alcune difficoltà ed obiezioni, proprie al nostro contemporaneo, vissuto ecclesiale.

I. ALCUNE CONSIDERAZIONI PREVIE CIRCA IL SIGNIFICATO PROPRIO DI ALCUNI TERMINI E CONCETTI ATTINENTI LA PROBLEMATICHE DEL DIRITTO NATURALE DI DIFESA (*EXPLICATIO TERMINORUM*)

Partiamo dal dato di fatto che generalmente, a livello esplicito o implicito, argomentato oppure semplicemente intuito a livello di 'buon senso'⁹, il diritto

qualità che si riconosce ancora oggi ai greci: essi sperimentarono molto raramente quel conflitto fra società ed individuo che è causato dalla distanza fra chi è al potere e chi è sottomesso, ed è palese come gli interessi dell'individuo coincidessero con quelli della comunità. Ognuno trovava la propria realizzazione nella partecipazione alla vita collettiva e nella costruzione del "bene comune". (...) Il filosofo Aristotele (384 a. C. / 322 a. C.) trovò che la città ideata da Platone [428-348 a. C.] fosse affascinante, sicuramente, ma irrealizzabile. Probabilmente per Platone la 'polis' doveva essere intesa come un'idea in continua crescita ed evoluzione, condizione necessaria per il bene della comunità. Secondo il grande Aristotele, l'uomo è un 'animale politico' e, in quanto tale, è portato per natura a unirsi ai propri simili per formare delle comunità. Aristotele afferma anche che l'uomo è un essere naturalmente provvisto di 'logos', cioè d'intelletto e parola che ben si accordano con la sua innata socialità, perché è proprio mediante il "logos" che gli uomini possono trovare un terreno di confronto. Con l'avvento dell'Età ellenistica, in seguito alla morte di Alessandro Magno (323 a. C.) alla spartizione dei territori da lui conquistati tra i diaduchi, la "polis" cesserà di esistere e il cittadino diventerà solo un obbediente suddito agli ordini del suo monarca, ma questo comporterà una forte crisi degli animi, un ripiegamento dell'uomo greco su se stesso e sarà proprio in questo periodo e per questo motivo che sorgeranno le filosofie dell'Epicureismo e dello Stoicismo o la Commedia di Menandro, volte a fare tornare almeno un debole sorriso sul volto di quelli che ormai erano solo sudditi. Ma l'epoca della "polis" è ormai definitivamente tramontata, non tornerà mai più e con essa sono volati via tanti sogni e ideali meravigliosi (BENATTI L., *Nell'etimologia della politica, il bene comune. Uno sguardo alle origini della parola "politica" per ricordarsi quegli ideali meravigliosi* <https://www.lavocedineyork.com/arts/lingua-italiana/2016/10/02/nelletimologia-della-politica-il-bene-comune/>, 2-X-2016 [consultato il 20-I-2020]). Non possiamo nascondere una certa 'nostalgia', soprattutto nel momento presente, di questi ideali per i quali ci sentiamo inesorabilmente portati, ma allo stesso siamo coscienti che allo stato attuale sembrano non più realizzabili.

⁹ Sul punto mi permetto di riproporre una mia breve riflessione: "Ci furon però di quelli che pensarono fino alla fine, e fin che vissero, che tutto fosse immaginazione: e lo sappiamo, non da loro, ché nessuno fu abbastanza arditto per esporre al pubblico un sentimento così opposto a quello del pubblico; lo sappiamo dagli scrittori che lo deridono o lo riprendono o lo ribattono, come un pregiudizio d'alcuni, un errore che non s'attendeva di venire a disputa palese, ma che pur viveva; lo sappiamo anche da chi ne aveva notizia per tradizione. 'Ho trovato gente savia in Milano, - dice il buon Muratori, nel luogo sopraccitato, - che aveva buone relazioni dai loro maggiori, e non era molto persuasa che fosse vero il fatto di quegli unti velenosi'. Si vede ch'era uno sfogo segreto della verità, una confidenza domestica: il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto, per paura del senso comune." (MANZONI, A., *I promessi sposi*, Cap. XXXII). Questa realistica riflessione ci è ritornata alla memoria riflettendo su tante situazioni e fatti di questi nostri giorni, in vari luoghi ed a diversi livelli. Che fine ha fatto il buon senso che non ha paura

di difesa è inteso come un diritto di ogni persona, un 'diritto umano' o come sempre più spesso viene chiamato oggi, in modo a mio avviso pericolosamente equivoco, un 'diritto fondamentale'¹⁰. Un tale diritto, per la dottrina cattolica, è un diritto che rientra nei 'diritti naturali'¹¹. Ora questa affermazione richiede, soprattutto ai nostri giorni, in cui si mette in discussione o addirittura si nega l'esistenza stessa di una "legge naturale" (quindi sottratta alla volontà

di confrontarsi, sfidandolo sul piano della ragione e della fede, quel senso comune del quale è intrisa l'attuale cultura dominante, pienamente e manifestamente nichilista, risultato modesto ed inadeguato dell'ideologia illuministica? Invece, il buon senso non è altro che l'accostarsi alla realtà con un atteggiamento "sapienziale" al fine di coglierne l'intima, oggettiva verità e quindi il suo significato più profondo. Paradossalmente, invece, dalla moderna cultura, ebbra di scienziismo e tecnicismo, si produce un vuoto che disorienta ed allo stesso tempo postula quelle risposte alle cosiddette domande esistenziale, che altro non sono che domande di senso, più che filosofiche, di carattere religioso, che toccano la spiritualità. Tutto questo spinge il cattolico all'urgenza di una vera e propria "incarnazione" della fede nel quotidiano che diventa cultura e segna così la vita e la sua qualità. Infatti, non dimentichiamo che: "Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta" (IOANNES PAULUS II, *Lettera Autografa di Fondazione del Pontificio Consiglio della Cultura* [20 mai. 1982]: *AAS* 74 [1982] 685). "Il buon senso, che già fu capo-scuola, in molte scuole oggi è morto affatto! La scienza sua figliola l'uccide per veder com'era fatto!". "Il senso comune è il meno comune di tutti i sensi" (ESPOSITO, B., *Buon senso o senso comune?*, in <http://www.padrebruno.com/riflessione-2/>, 4-II-2018 [consultato il 21-I-2020]).

¹⁰ Qualificare un diritto come fondamentale lascia spazio a possibili equivoci in quanto ciò che può essere ritenuto fondamentale in un dato momento e luogo, potrebbe non esserlo in altri contesti. Possibilità che ovviamente non si dà nel qualificare un diritto come *costitutivo* della stessa natura umana. Su questo punto riporto due riflessioni di un arguto scrittore inglese che in modo semplice ed incontestabile 'illuminano' la questione: "(...) una volta che si comincia a pensare all'uomo come a qualcosa di mutevole e manipolabile, diventa sempre più facile per il potente e per il furbo modellarlo secondo forme sempre nuove e per ogni tipo di scopo innaturale. (...) Per quanto uno possa sbizzarrirsi, la sua immaginazione non può stare al passo con il terrore che nasce da quella fantasia umana che pensa di essere in grado di cambiare quella figura ben precisa che chiamiamo uomo. (...) Questo è l'incubo con cui il solo pensiero dell'adattamento ci spaventa. Ed è un incubo così poco lontano dalla realtà" (CHESTERTON, G. K., *Cosa c'è di sbagliato nel mondo*, Soveria Mannelli 2011, Kindle e-book, parte V, 1, posizione 2601).

"Nel momento in cui si mette piede nel mondo dei fatti, si entra in un mondo di limiti. Si possono liberare le cose dalle leggi estranee o accidentali, ma non dalle leggi della loro natura. Volendo, si può liberare una tigre dalle sbarre della gabbia, ma non la si può liberare dalle sue striature. Non liberate il cammello dal peso della sua gobba: potreste liberarlo dall'essere un cammello. Non andate in giro come dei demagoghi, incoraggiando i triangoli a scappare dalla prigione dei loro tre lati. Se un triangolo scappa dai suoi tre lati, la sua vita giunge a un a un termine doloroso" (CHESTERTON, G. K., *Ortodossia*, Torino 2016, Kindle e-book, cap. 3, posizione 827).

¹¹ "(...) il diritto di difesa appartiene al diritto naturale. (...) 'che non sia leso *in alcun modo* il diritto di difesa che è *di diritto naturale* (...) 'in alcun modo' e 'diritto naturale', sembra con esse di voler palesare una duplice convinzione: a) la prima – che appare la più ovvia –, che la difesa sia un diritto naturale ; b) la seconda, che il diritto di difesa, non potendo mai essere leso 'in alcun modo', dovrebbe sempre trovare giuridica tutela, anche quando la sua violazione in una particolare fattispecie non sia stata prevista sotto pena di nullità" (VILLEGGIANTE, S., *Lo "Ius defensionis denegatum" e il diritto di difesa della parte dichiarata assente*, in *Monitor Ecclesiasticus* 111 [1986] 190-191).

dell'uomo), di non affrontare la tematica del diritto di difesa senza ricordare previamente l'insegnamento della dottrina cattolica al riguardo proprio sulla consistenza, il significato e le intrinseche relazioni della legge naturale. Quindi, previamente, anche se per *summa capita*, mi sembra importante ricordare alcune nozioni e chiarire il significato di alcuni termini e concetti attinenti al diritto di difesa, quali *legge naturale*, *diritto naturale* e loro positivizzazione attraverso la legge umana. Procederò partendo dagli interventi più recenti del magistero ed andando a ritroso, ma limitandoci, per motivi di spazio, al periodo successivo alla conclusione del Concilio Vaticano II¹².

*1. Legge naturale – Diritto naturale – Diritto umano:
cosa sono e le loro reciproche relazioni*

Conviene, prima di vedere quanto ricordato negli ultimi decenni dal magistero e dalla dottrina, chiarire subito il significato di questi concetti, visto che spesso e volentieri, in modo particolare a proposito della legge naturale e del diritto naturale, sono usati in modo e contesti impropri. Quindi, per *legge* (divina) naturale s'intende qui quella che è propria di tutti gli esseri creati che la partecipano però in modo differenziato: liberamente, le creature razionali, necessariamente, le creature irrazionali. Invece, per *diritto* naturale s'intende quella parte della legge naturale che è propria ed esclusiva dei rapporti intersoggettivi tra le persone che vivono in società. Conseguenza di tutto ciò sarà che quanto è prodotto dall'uomo nell'ambito giuridico, che in termini generali possiamo chiamare 'diritto umano positivo', non potrà mai andare contro quanto stabilito per legge divina, naturale o positiva che sia. Secondo il magistero e la dottrina della Chiesa cattolica questo rimane vero per tutte le società e per tutti gli ordinamenti giuridici, ma in modo tutto particolare per quella società che è la Chiesa e l'ordinamento canonico, che però troverà la sua specificità non nel diritto divino naturale, ma nel diritto divino positivo, promulgato nella Rivelazione: in modo particolare in quella *oltremisura* della giustizia richiesta da Cristo, che si realizza pienamente nella Carità, e che in quanto *oltremisura* non può essere raggiunta in assenza della *previa* giustizia¹³.

¹² Sul nostro argomento abbiamo un accenno, per esempio, nel seguente testo: "Mossi dal medesimo Spirito, non possiamo non lodare coloro che, rinunciando ad atti di violenza nel rivendicare i loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono del resto alla portata anche dei più deboli, purché questo si possa fare senza ledere i diritti e i doveri degli altri o della comunità" (*Gaudium et spes*, 78).

¹³ "Nulla est charitas sine iustitia" (PAPA FRANCESCO, Messaggio *In occasione XVI Congressus Internationalis Consociationis Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* [30 sept. 2017]: AAS 109 [2017] 1026). Inoltre sull'argomento cf BUCCI, O., *Gesù il Legislatore. Un contributo alla formazione del patrimonio storico-giuridico della Chiesa nel I millennio cristia-*

1. Commissione Teologica Internazionale

Inizio, con uno dei documenti più recenti al riguardo, che è stato redatto dalla Commissione Teologica Internazionale e pubblicato nel 2009¹⁴.

Interessante per il nostro tema, la citazione che viene fatta nel documento della Commissione, tratta dal Decreto di Graziano sulla legge naturale: "...che fornisce la norma canonica di base nel XII secolo, inizia affermando: 'La legge naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo'. Identifica poi il contenuto della legge naturale con la regola d'oro e precisa che le leggi divine corrispondono alla natura"¹⁵. Il testo prosegue chiarendo che la Chiesa cattoli-

no, Città del Vaticano 2011. In modo particolare si veda: GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2017. 65-80. Da qui anche la distinzione tra la morale ed il diritto: la prima copre tutto l'arco dell'agire umano e vede in gioco tutte le virtù, il secondo si occupa delle relazioni esterne tra i consociati e la virtù principalmente interessata è la giustizia. Su questo aspetto è tornato ultimamente il Santo Padre: "Vi chiedo di perseguire, con sempre più convinzione, la via della giustizia, come via che rende possibile un'autentica fraternità in cui tutti sono tutelati, specie i più deboli e fragili. Il primo punto che vorrei sottolineare in questo incontro è il Vangelo. Esso ci insegna uno sguardo più profondo rispetto alla mentalità mondana, e ci mostra che la giustizia proposta da Gesù non è un semplice insieme di regole applicate tecnicamente, ma una disposizione del cuore che guida chi ha responsabilità. La grande esortazione del Vangelo è quella di instaurare la giustizia innanzitutto dentro di noi, lottando con forza a emarginare la zizzania che ci abita. Per Gesù è da ingenui pensare di riuscire a togliere ogni radice di male dentro di noi senza danneggiare anche il grano buono (cf Mt 13,24-30). Ma la vigilanza su noi stessi, con la conseguente lotta interiore ci aiuta a non lasciare che il male prenda il sopravvento sul bene. Davanti a questa situazione nessun ordinamento giuridico potrebbe salvarci. In questo senso invito ciascuno a sentirsi coinvolto non solo in un impegno esterno che riguarda gli altri, ma anche in un lavoro personale dentro ognuno di noi: la nostra personale conversione. È solo questa la giustizia che genera giustizia! C'è però da dire che la giustizia da sola non basta, ha bisogno di essere accompagnata anche dalle altre virtù, soprattutto quelle cardinali, quelle che fungono da cardine: la prudenza, la forza e la temperanza. (...) Per favore, non dimenticate che nel vostro impegno quotidiano vi trovate spesso di fronte a persone che hanno fame e sete di giustizia, persone sofferenti, talora in preda ad angosce e disperazione esistenziale" (PAPA FRANCESCO, *Discorso per l'apertura del 91° Anno Giudiziario dello Stato della Città del Vaticano* [15 feb. 2020]: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/02/15/0100/00217.html> [consultato il 21-II-2020]).

¹⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html, approvato in Commissione nella sessione dell'1-8-XII-2008 (consultato il 7-I-2019).

¹⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica*, n. 34. Alla nota 38 si riporta il seguente passo tratto dall'opera del monaco camaldolese comunemente nota come il *Decretum* Gratiani, intr. D. I. c. 1: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. (...) Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. FRIEDBERG, A.E. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955) I. "L'espressione 'regola d'oro' cominciò ad essere attribuita all'insegnamento di Gesù durante il sedicesimo e il diciassettesimo secolo. Quella che chiamiamo la regola d'oro si riferisce a Matteo 7:12: 'Tutte le cose dunque che voi volete che gli uomini vi facciano, fatele anche*

ca ricorda l'esistenza della legge naturale principalmente in quattro contesti: 1) la capacità degli uomini di cogliere con la ragione il messaggio etico contenuto nell'essere e quindi poter agire conformemente alla loro natura e dignità; 2) non essendo la società degli uomini il mero risultato di un contratto tra essi, "(...) ricorda il carattere non convenzionale ma naturale e oggettivo delle norme fondamentali che regolano la vita sociale e politica. In particolare, la forma democratica di governo è intrinsecamente legata a valori etici stabili, che hanno la fonte nelle esigenze della legge naturale e quindi non dipendono dalle fluttuazioni del consenso di una maggioranza aritmetica"¹⁶; 3) nell'ambito della vita pubblica gli interventi della Chiesa "(...) su argomenti che riguardano la legge naturale (...) non sono di per sé di natura confessionale (...) "¹⁷; 4) ed in ultimo, ma di maggior rilevanza per noi, ricorda che è importante ricordare l'esistenza della legge naturale: "(...) dinanzi alle minacce di abuso del potere, e anche di totalitarismo, che il positivismo giuridico nasconde e che certe ideologie trasmettono, la Chiesa ricorda che le leggi civili non obblighino in coscienza quando sono in contraddizione con la legge naturale, e chiede il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, come pure il dovere della disobbedienza in nome dell'obbedienza a una legge più alta. Il riferimento alla legge naturale non solo non produce il conformismo, ma garantisce la libertà

voi a loro, perché questa è la legge ed i profeti'. Gesù conosceva il cuore umano e il suo egoismo. Infatti nel versetto precedente Egli descrisse gli esseri umani come 'malvagi' per natura (versetto 11). La regola d'oro di Gesù ci dà un modello in base al quale le persone naturalmente egoiste possono calibrare le loro azioni: trattare gli altri come vorrebbero essere trattate loro. La traduzione DIODATI traduce la regola d'oro in questo modo: 'Tutte le cose dunque che voi volete che gli uomini vi facciano, fatele anche voi a loro, perché questa è la legge ed i profeti'". Gesù riassume in modo brillante l'intero Antico Testamento in questo singolo principio, tratto da Levitico 19:18: "Non farai vendetta e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono l'Eterno." Ancora una volta, vediamo sottinteso il fatto che le persone amano naturalmente l'ego e il comandamento usa questo difetto umano come punto di partenza per come trattare gli altri" (<https://www.gotquestions.org/Italiano/regola-d-oro.html>, s. d., consultato il 3-II-2019). Il testo continua evidenziando l'unicità della Regola d'oro cristiana rispetto alle altre religioni e filosofie per il suo aspetto attivo, d'invito ad amare e non solo passivo, di non fare agli altri ciò che non si vorrebbe ricevere. L'unico rilievo che mi sembra doveroso fare sulla sopra riportata citazione, è nei riguardi di quello che viene qualificato come *difetto umano*, che mostra in modo evidente di non aver compreso che il giusto amore per se stessi non è un difetto, ma un bene, un valore. Questa affermazione si fonda proprio alla luce della legge naturale (cf S. THOMAE, *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 7; q. 26, aa. 4-5).

Sulla relazione legge naturale e Regola d'oro rinvio al seguente interessante studio: VIGNA, C., *Legge naturale, dinamiche del riconoscimento e Regola d'oro. Un'equazione continua*, in *Divus Thomas* 122 (2019) 266-282.

¹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica*, n. 35. Il corsivo è dello scrivente.

¹⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica*, n. 35. Su questo punto si consiglia di rileggere le illuminanti affermazioni contenute in *Gaudium et spes*, n. 76.

personale e difende gli emarginati e gli oppressi da strutture sociali dimentiche del bene comune”¹⁸.

Parlando poco dopo dei precetti principali della legge naturale ed aver ricordato che essi sono esigenze delle *inclinazioni* della persona (e non di *meri desideri* come oggi generalmente s’intendono) come *essere sostanziale*, come *essere vivente* e come *essere razionale*¹⁹, mette in evidenza prima di tutto: “(...) l’inclinazione a conservare e a sviluppare la propria esistenza. Nei viventi c’è abitualmente una reazione spontanea dinanzi a una minaccia imminente di morte: si sfugge ad essa, si difende l’integrità della propria esistenza, si lotta per sopravvivere”²⁰. “Il terzo insieme di inclinazioni è specifico dell’essere umano come essere spirituale, dotato di ragione, capace di conoscere la verità, di entrare in dialogo con gli altri e di stringere relazioni di amicizia. Perciò bisogna riconoscerli una particolare importanza. L’inclinazione a vivere in società deriva anzitutto dal fatto che l’essere umano ha bisogno degli altri per superare i propri limiti individuali intrinseci e raggiungere la maturità nei diversi ambiti della sua esistenza. Ma per manifestare pienamente la sua natura spirituale, ha bisogno di stringere con i suoi simili relazioni di amicizia generosa e di sviluppare un’intensa cooperazione per la ricerca della verità. Il suo bene integrale è così intimamente legato alla vita in comunità, che si organizza in società politica in forza di un’inclinazione [esigenza/necessità] naturale e non di una semplice convenzione”²¹. Quindi viene specificata l’intima relazione tra dette inclinazioni e le loro concrete realizzazioni nel rispetto della comune dignità della persona. Incomprensibilmente viene citato un brano dell’Antico Testamento, nello specifico *Tob 4, 15*, che ha un contenuto negativo (*non fare*), come la regola d’oro che, come è noto ritroviamo in *Mt 7, 12* in una versione chiaramente positiva (*fatelo*). Ecco il testo: “A queste tendenze specifiche dell’uomo corrisponde l’esigenza avvertita dalla ragione di realizzare concretamente questa vita di relazione e di costruire la vita in società su basi giuste che corrispondano al diritto naturale. Ciò implica il riconoscimento della pari dignità di ogni individuo della specie umana, al di là delle differenze di razza e di cultura, e un grande rispetto per l’umanità dove essa si trova, anche nel più piccolo e nel più disprezzato dei suoi membri. ‘Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te’. Ritroviamo qui la regola d’oro, che oggi è posta come principio stesso di una morale della reciprocità”²².

¹⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 35. Alla nota 43 si rinvia a: IOANNES PAULUS II, Enc. *Evangelium vitae*, nn. 73-74.

¹⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 45.

²⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 48.

²¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 50. Alla nota 54 si rinvia a: ARISTOTELE, *Politica*, I, 2 (1253 a 2-3); CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 12, § 4.

²² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 51.

Successivamente, il documento affronta nel IV capitolo il rapporto tra la legge naturale e la città. A noi interessa ricordare qui solo alcune affermazioni che riguardano il nostro tema, ed in questo momento della nostra analisi, di una certa importanza in quanto evidenziano la distinzione tra legge naturale e diritto naturale e soprattutto il nesso che deve e non può non darsi tra diritto naturale ed il diritto umano. Al n. 83 leggiamo: “Affrontando l’ordine politico della società, entriamo nello spazio regolato dal diritto. Infatti il diritto appare quando più persone entrano in relazione. Il passaggio dalla persona alla società illumina la distinzione essenziale tra legge naturale e diritto naturale”. E più avanti viene ricordato che: “Poiché gli esseri umani hanno la vocazione a vivere in società con altri, hanno in comune un insieme di beni da perseguire e di valori da difendere. È ciò che si chiama il ‘bene comune’. Se la persona è un fine in se stessa, la società ha il fine di promuovere, consolidare e sviluppare il suo bene comune (...). A un primo livello, il bene comune si può intendere come l’insieme delle condizioni che consentono alla persona di essere sempre più persona umana²³. Pur articolandosi nei suoi aspetti esteriori – economia, sicurezza, giustizia sociale, educazione, accesso al lavoro, ricerca spirituale e altri –, il bene comune è sempre un bene umano²⁴. A un secondo livello, il bene comune è ciò che finalizza l’ordine politico e la stessa città. Bene di tutti e di ciascuno in particolare, esso esprime la dimensione comunitaria del bene umano. Le società possono definirsi per il tipo di bene comune che intendono promuovere. Infatti se si tratta di esigenze essenziali al bene comune di ogni società, la visione del bene comune si evolve con le stesse società, in funzione delle concezioni della persona, della giustizia e del ruolo del potere pubblico²⁵. Si noti questo rinvio alla giustizia che è *condicio sine qua non* della pace e quindi della concreta e realistica possibilità di realizzare il bene comune. Inoltre, non risulta essere una forzatura notare anche che il diritto di difesa per ciascun membro di una società, non possa non essere presente in tutti e due i livelli del bene comune: senza di esso non ci sarebbe realizzazione della persona e non si darebbe un duraturo ordine pubblico. Di fatto, quel bene comune che san Tommaso ha mirabilmente individuato come causa finale di ogni tipo di legge, non potrebbe mai conseguirsi senza il previo riconoscimento di ciò che è proprio di ciascuno, quindi anche del diritto di difesa²⁶.”

²³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 85. A questo punto con la nota 79 si rinvia a: IOANNES XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, n. 65; CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 26 § 1; Dich. *Dignitatis humanae*, n. 6.

²⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 85. A questo punto con la nota 80 si rinvia a: IOANNES XXIII, Enc. *Pacem in terris*, n. 55.

²⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un’etica*, n. 85.

²⁶ Cf *Is* 32, 17; *S. Th.*, I-II, 90, 4.

Sulla stretta relazione tra legge naturale e bene comune è interessante ricordare quanto evidenziava il Dottore Angelico. Egli ha giustamente colto *il fine ultimo* della legge naturale in ordine al ritorno dell'uomo al Creatore, dunque nella beatitudine eterna, ma non trascurando di porre in risalto il suo *fine prossimo* costituito appunto dal bene comune. Questo aspetto è stato recentemente messo in risalto in un approfondito studio dove leggiamo tra l'altro che: "Il contesto all'interno del quale Tommaso inserisce la sua trattazione della *lex naturalis* è quello del ritorno della creatura razionale al suo Creatore. (...) *l'ens universale* è l'oggetto proprio dell'intelligenza umana, rispettivamente come *verum universale* – allorché si consideri l'intelletto e come *bonum universale* – allorché si consideri la volontà"²⁷. Quindi è questo il presupposto da cui partire per ragionare sul bene comune, e questo per il dato di fatto del suo legame costitutivo con la natura dell'uomo e la legge naturale. Individuando il bene comune nella causa finale prossima (e quindi ciò cui essa propriamente ordina), viene così posta l'idealità del bene che è oggetto proprio della volontà.

2. Compendio della dottrina sociale della Chiesa

Qualche anno prima (2004) la tematica dei *diritti umani* fu riassunta nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*²⁸ nei seguenti termini, dove leggiamo: "La Chiesa coglie in tali diritti la straordinaria occasione che il nostro tempo offre affinché, mediante il loro affermarsi, la dignità umana sia più efficacemente riconosciuta e promossa universalmente quale caratteristica impressa da Dio Creatore sulla Sua creatura. Il Magistero della Chiesa non ha mancato di valutare positivamente la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, proclamata dalle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, che Giovanni Paolo II ha definito 'una vera pietra miliare sulla via del progresso morale dell'umanità'²⁹". E subito dopo specifica: "*La fonte ultima dei diritti umani non si situa nella mera volontà degli esseri umani, nella realtà dello Stato, nei poteri pubblici, ma nell'uomo stesso e in Dio suo Creatore*. Tali diritti sono 'universali, inviolabili, inalienabili'. *Universali*, perché sono presenti in tutti gli esseri umani, senza eccezione alcuna di tempo, di luogo e di soggetti. *Inviolabili*, in quanto 'inerenti alla persona umana e alla sua dignità' e perché 'sarebbe vano proclamare i diritti, se al tempo stesso non si compisse ogni sforzo affinché sia doverosamente assicurato il loro rispetto da parte di tutti, ovunque e nei confronti di chiunque'. *Inalienabili*, in quanto 'nessuno può legittimamente privare di questi diritti un suo simile, chiunque egli sia, perché

²⁷ SIMONCELLI, D., *Legge naturale e 'bonum commune'*. Per una rilettura di Tommaso d'Aquino, in *Divus Thomas* 122 (2019) 23, 60.

²⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004.

²⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, 81, n. 152.

ciò significherebbe fare violenza alla sua natura”³⁰. Riguardo l'*inalienabilità* mi sembra importante notare soltanto, per il momento, che nel testo si enuncia solo il significato figurato e secondario attribuito all'aggettivo, mentre viene taciuto il significato diretto e primario che fa riferimento all'ambito propriamente giuridico: che non può essere ceduto o venduto ad altri, ossia è indisponibile. Anche alla luce di entrambe le accezioni, bisogna chiedersi: rimane quindi aperta la possibilità di poter disporre o rinunciare ad un diritto naturale e nello specifico al diritto di difesa?

Un'altra affermazione di notevole importanza è quella con la quale si ricorda che: “*I diritti dell'uomo vanno tutelati non solo singolarmente, ma nel loro insieme: una loro protezione parziale si tradurrebbe in una sorta di mancato riconoscimento. Essi corrispondono alle esigenze della dignità umana e implicano, in primo luogo, la soddisfazione dei bisogni essenziali della persona, in campo materiale e spirituale: 'tali diritti riguardano tutte le fasi della vita e ogni contesto politico, sociale, economico o culturale. Essi formano un insieme unitario, orientato decisamente alla promozione di ogni aspetto del bene della persona e della società (...). La promozione integrale di tutte le categorie dei diritti umani è la vera garanzia del pieno rispetto di ogni singolo diritto'. Universalità e indivisibilità sono i tratti distintivi dei diritti umani: 'sono due principi guida che postulano comunque l'esigenza di radicare i diritti umani nelle diverse culture, nonché di approfondire il loro profilo giuridico per assicurarne il pieno rispetto'*”³¹. Infine, si ricorda, al fine di evitare ogni equivoco, che: “*Il Magistero sottolinea la contraddizione insita in un'affermazione dei diritti che non preveda una correlativa responsabilità: 'Coloro pertanto che, mentre rivendicano i propri diritti, dimenticano o non mettono nel debito rilievo i rispettivi doveri, corrono il pericolo di costruire con una mano e distruggere con l'altra'*”³².

3. Catechismo della Chiesa Cattolica

Ed arriviamo al *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992)³³, che non parla in modo esplicito del diritto di difesa, ma solo della “legittima difesa”³⁴. Però è interessante e degno di nota che il CCC faccia rientrare quest'ultima, in un

³⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, 81-82, n. 153. Le citazioni contenute nel numero sono tratte dall'Enc. *Pacem in terris* di Giovanni XXIII e dal *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1999* di Giovanni Paolo II.

³¹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio*, 82, n. 154.

³² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE: *Compendio*, 84, n. 156. La citazione contenuta è tratta dalla *Pacem in terris*.

³³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1993. Modificato in alcuni numeri nel 1997; la modifica del 2018 cambia per la seconda volta il n. 2267 sulla pena di morte. Da ora in poi citato: CCC.

³⁴ Cf CCC, nn. 2263-2306.

certo senso, come *una* delle concrete manifestazioni del più ampio diritto di difesa per il fatto che: “L’amore verso se stessi resta un principio fondamentale della moralità”³⁵. Detto amore verso se stessi non può considerarsi limitato alla mera vita fisica, ma include necessariamente il diritto di salvaguardare e quindi difendersi da *tutto* ciò che di fatto mette in pericolo la rispettabilità di una persona. Al riguardo non si deve trascurare un aspetto che, molte volte, rischia di essere dimenticato o di non essere debitamente considerato: l’aggettivo “difesa” determina e qualifica l’esercizio di un diritto³⁶ da parte di una persona che consiste essenzialmente e principalmente dal fare fronte ad un attacco, ad una minaccia, alla propria vita o a quel patrimonio che costituisce la propria dignità, cioè i diritti dei quali è titolare.

4. Dichiarazione universale dei diritti umani

Infine, per il fatto che sia il documento della Commissione Teologica Internazionale³⁷, sia il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*³⁸, rinviano espressamente alla *Dichiarazione universale dei diritti umani*³⁹, riportiamo per commentarli brevemente gli articoli che interessano l’argomento che trattiamo.

“Articolo 7

Tutti sono eguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad un’eguale tutela da parte della legge. Tutti hanno diritto ad un’eguale tutela contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione.

³⁵ CCC, n. 2264.

³⁶ Come ho già accennato sopra, non è sempre chiaro che si possa intendere, anche se sicuramente in determinati casi e circostanze, anche come il *compimento di un dovere* (cf CCC, n. 2265 che parla di legittima difesa oltre che di un diritto, anche di un *grave* dovere).

³⁷ Cf nn. 5; 48; 115 e le note nn. 4 e 52.

³⁸ Cf n. 152.

³⁹ Ricordo che la Santa Sede, non essendo membro dell’ONU, non ha diritto di voto e di conseguenza non figura tra i votanti la Dichiarazione. Questo non mette in minima discussione la piena accettazione da parte della Santa Sede dell’insieme dei contenuti di tale Dichiarazione, anche se riserve sono state fatte riguardo alla sua fondazione (cf infra, nota 40). Inoltre, ricordo che il Documento sui diritti della persona fu adottato dall’Assemblea Generale delle Nazioni Unite nella sua terza sessione, il 10 dicembre 1948 a Parigi con la risoluzione 217A. Votarono a favore 48 membri su 58. Nessun paese si dichiarò contrario, ma otto si astennero e due non votarono. Questo documento doveva essere applicato in tutti gli stati membri, e alcuni esperti di diritto hanno sostenuto che questa dichiarazione sia divenuta vincolante come parte del diritto internazionale consuetudinario venendo continuamente citata da oltre 50 anni in tutti i paesi.

Articolo 8

Ogni individuo ha diritto ad un'effettiva possibilità di ricorso a competenti tribunali nazionali contro atti che violino i diritti fondamentali a lui riconosciuti dalla costituzione o dalla legge.

Articolo 10

Ogni individuo ha diritto, in posizione di piena uguaglianza, ad una equa e pubblica udienza davanti ad un tribunale indipendente e imparziale, al fine della determinazione dei suoi diritti e dei suoi doveri, nonché della fondatezza di ogni accusa penale che gli venga rivolta.

Articolo 11

1. Ogni individuo accusato di reato è presunto innocente sino a che la sua colpevolezza non sia stata provata legalmente in un pubblico processo nel quale egli abbia avuto tutte le garanzie per la sua difesa.
2. Nessun individuo sarà condannato per un comportamento commissivo od omissivo che, al momento in cui sia stato perpetrato, non costituisca reato secondo il diritto interno o secondo il diritto internazionale. Non potrà del pari essere inflitta alcuna pena superiore a quella applicabile al momento in cui il reato sia stato commesso⁴⁰.

⁴⁰ In https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf, 10-XII-1948 (consultato l'8-I-2019).

È importante tenere a mente le varie Dichiarazioni proclamate lungo il corso della storia, con particolare riferimento a quella americana del 1776, a quella francese del 1789, a quella delle Nazioni Unite del 1948 ed infine alle dichiarazioni sui diritti dell'uomo contenute nel Trattato che stabilisce una Costituzione Europea del 2004. A questo riguardo va notato che mentre nella Dichiarazione americana i diritti dell'uomo erano fondati su un *Dio creatore e provvidente*, la Dichiarazione francese riconosceva questi diritti in presenza e sotto gli auspici dell'*Essere Supremo* anche se era il Dio senza volto e inaccessibile nel cielo, del deismo illuminista. Nella Dichiarazione dell'ONU non si fa nessuno accenno a Dio e nel Trattato per la Costituzione Europea non si sono volute riconoscere le radici cristiane dell'antico continente, nonostante i continui interventi in tal senso dell'indimenticabile Giovanni Paolo II, riconosciuto ora santo. Così queste Dichiarazioni traducono con grande evidenza altrettanti passaggi della cultura moderna e contemporanea: dal teismo (1776), al deismo (1780) fino ad arrivare al secolarismo (1948; 2004). Questo ci spiega come da parte della Chiesa ci siano state riserve circa tali Dichiarazioni in quanto esse non hanno un fondamento oggettivo, perché non si fondano né sulla legge naturale, né sulla natura umana, né su Dio, ma solo sul consenso che si riesce ad ottenere intorno ad esse. Abbiamo così dei diritti 'deboli', cioè non assoluti, meri postulati convenzionali e/o utilitari, che restano più vuote dichiarazioni di principio che vero diritto, perché gli Stati non vogliono accettare che la loro sovranità possa essere limitata da un diritto divino naturale, diritto che non è, come dice Kelsen, un'*utile bugia* da far credere al popolo. Perciò i diritti dell'uomo lo Stato non li crea, ma deve riconoscerli e non può che riconoscerli (cf PIZZORNI, R., *Diritto, Etica e Religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso D'Aquino*, Bologna 2006. 413-446).

Anche se detta Dichiarazione non accenna minimamente alla legge ed al diritto naturale⁴¹, di fatto molti dei suoi contenuti sono parte di queste ultime, almeno questo è pacifico per chi vede il fondamento di questi diritti proprio nella legge e nel diritto naturale. Notiamo prima di tutto l'affermazione del principio di uguaglianza (cf Art. 7), di fronte alla legge umana ed il parallelo rifiuto di ogni forma di discriminazione. Detto principio deve essere però correttamente inteso: è vero che la legge deve essere uguale per tutti, ma è pure vero che non tutti sono uguali davanti alla legge! Per cui un tale principio non può intendersi nel senso che bisogna trattare e dare a ciascuno lo stesso, ma che ognuno va trattato e dato ciò che gli spetta, ossia "il suo" che è oggetto della giustizia. Inoltre, entrando nell'ambito procedurale, gli Artt. 8; 10-11 riconoscono ed affermano chiaramente: 1) il diritto ad un effettivo ricorso a *competenti* tribunali; 2) il diritto ad un tribunale *indipendente ed imparziale* che sentenzia sulla fondatezza o meno di un'accusa penale; 3) che ognuno è presunto innocente fino a che non sia condannato in un pubblico processo nel quale sia stato garantito il suo diritto di difesa; 4) il *favor rei*. Vengono pertanto positivamente formalizzati quei principi generali del diritto riguardanti qualsiasi persona 'accusata', parte intangibile di ogni ordinamento giuridico che si dichiara tale, in quanto manifestazione di quella civiltà giuridica che è patrimonio ed espressione *di e dell'*umanità.

Quindi possiamo concludere, alla luce del recente insegnamento, diretto ed indiretto, della Chiesa ed anche del pensiero del Dottore Angelico che: "(...) la *lex naturalis* è l'espressione dell'ordine essenziale delle cose, dell'ordine di giustizia secondo il quale ogni essere ha le sue esigenze naturali, i suoi diritti di natura. (...) le esigenze fondamentali della natura umana si esprimono davanti alla ragione naturale sotto forma di giudizi primitivi, che sono la legge di natura. Sappiamo, tuttavia, che in senso stretto il diritto è limitato agli esseri ragionevoli e liberi, nei loro mutui rapporti dovuti e imposti dal vivere sociale. Propriamente parlando tra legge naturale e diritto naturale c'è una differenza come dal genere alla specie. La legge naturale studia e comprende tutto l'agire umano, mentre il diritto naturale, nel senso primo e proprio della parola, non riguarda che le questioni che trattano le relazioni fra gli uomini e concernenti, per conseguenza, la giustizia, i valori sociali. Non si devono confondere da un lato il regno delle supreme istanze morali, dei valori, e dall'altro il regno della libertà umana e delle storiche determinazioni. Non tutto ciò che è secondo la legge morale naturale può divenire giuridico"⁴². A questo punto è logico e doveroso verificare quale deve essere il rapporto che deve sussistere,

⁴¹ Cf *supra*, nota 40.

⁴² R. PIZZORNI, *Diritto, Etica*, 15.

e non può non darsi, tra legge/diritto naturale e legge umana⁴³. Al riguardo san Tommaso in modo lapidario ci ricorda che: “Come insegna S. Agostino [*De lib. arb.* 1, 5], ‘non è da considerarsi legge una norma non giusta’. Perciò una norma ha vigore di legge nella misura in cui è giusta. Ora, tra le cose umane un fatto viene detto giusto quando è retto secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale, come si è visto [*S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2]. Quindi una legge umana positiva in tanto ha natura di legge in quanto deriva dalla legge naturale. E se in qualcosa è contraria alla legge naturale, non è più legge, ma corruzione della legge (*non est lex sed corruptio legis*)”⁴⁴.

Quindi risulterebbe incomprensibile, e nel concreto in se stesso contraddittorio, se un tale insegnamento del magistero riguardo l’obbligatorietà in genere del diritto naturale fosse ricordato alle varie nazioni o alle altre società politiche, ma rimanesse disatteso da coloro che sono chiamati a servire il popolo di Dio governandolo, in concreto: fosse disatteso proprio riguardo allo specifico diritto di difesa nell’ordinamento canonico. “È evidente che la Chiesa, nel dichiarare esigenze derivanti dal diritto naturale⁴⁵ – ciò che giustifica gli auto-

⁴³ Si adisce un giudice o un superiore, non perché *facciano* giustizia, ma solo ed esclusivamente affinché la *rendano*: la giustizia li precede! Essi sono chiamati solamente a dichiararla ed è semplicemente impensabile che pensino, anche solo in un frangente o per un attimo, di costituirla! Questa presa d’atto è giustificata dal prof. Hervada quando in suo noto scritto si pone la seguente questione: viene prima il Diritto o la Giustizia? Anche se i più risponderebbero la Giustizia, il prof. Hervada fa notare che così non è nella realtà ed ecco le sue argomentazioni. Se l’atto di giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, affinché esista questo atto di Giustizia deve preesistere il *suum* del Diritto. Quindi l’atto di costituzione del Diritto deve precedere l’atto di Giustizia. Questa segue il Diritto, e l’attribuzione crea il Diritto, per questa ragione il Diritto è anteriore alla Giustizia: la costituzione del Diritto non è un atto di Giustizia, lo precede! Sempre, per il nostro A., l’atto di Giustizia è un atto secondo. Per lui dire che il Diritto deve essere giusto o che il Diritto positivo umano è opera di giustizia ha senso solo se si ha un Diritto preesistente in relazione al quale può e deve essere giusto. Questo Diritto è il Diritto divino, naturale o positivo. Perciò ha senso parlare di Diritto giusto solo supponendo l’esistenza del Diritto divino, naturale e positivo, perché solo rispetto a questo si dà vera Giustizia (cf HERVADA, J., *Coloquios propèdeuticos sobre el derecho canónico*, Pamplona 2002. 39-46).

“La libertà è anzitutto una condizione dell’essere, caratterizzata positivamente mediante la consistenza di certi diritti. I diritti presuppongono il diritto e acquistano realtà solo nel nesso vincolante del diritto” (RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987. 188).

“Ciò significa che non la legge è misura della giustizia, ma la giustizia è misura della legge; e poiché giustizia di una cosa è conformità di essa a qualche altra cosa, non può inferirsi se non che di là della legge vi è qualcosa, senza di cui la legge non potrebbe operare” (CARNELUTTI, F., *Bilancio del positivismo giuridico*, in *Eresie del secolo*, Assisi 1962. 262).

⁴⁴ *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

⁴⁵ Cf can. 747 § 2; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, (cf Cost. Ap. *Fidei depositum* [11 ottobre 1992]), nn. 1909, 2032, 2036-2038, 2238, 2446 e 2485.

revoli interventi della Santa Sede in ambito internazionale –, non può minimamente sentirsi esonerata dal darne adempimento in modo esemplare”⁴⁶.

Al termine di questa veloce carrellata possiamo quindi concludere che: “Il diritto naturale – particolarmente nella Chiesa cattolica – è rimasto il modello di argomentazione con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica e con altre comunità di fede e cerca i fondamenti a favore di un’intesa sui principi etici del diritto in una società pluralistica ‘secolare’”⁴⁷. Di fatto solo “(...) una legge di natura imperniata sul riconoscimento della dignità-di-essere di ogni persona e sul valore di reciprocità della regola aurea può proporsi come criterio di discernimento, nelle circostanze storiche concrete, tra ciò che realizza l’umano e ciò che da esso si allontana. I valori ritenuti irrinunciabili non vanno deposti, ma debbono farsi valere e mostrare la loro pregnanza nell’orientare decisioni responsabili nelle sfide di civiltà in cui è in gioco il bene della convivenza”⁴⁸. Se questo rimane vero e verificabile per il diritto naturale generalmente inteso, deve ugualmente riconoscersi nei confronti del diritto di difesa che, come si è visto, ne fa pienamente parte.

II. IL DIRITTO DI DIFESA NEL CONTESTO DELL’ORDINAMENTO GIURIDICO CANONICO: ALCUNI BREVI ACCENNI

1. Riferimenti nel CIC/83

Previamente ricordo semplicemente, a mo’ di mera esemplificazione e per il lettore che intendesse proseguire uno studio dettagliato, quando e quante volte si parla nel CIC di diritto di difesa. In particolare di: a) *Defendendus, a, um*, per un totale di tre volte, precisamente nei cann. 695, § 2; 697, § 2; 1720, § 1; b) *Defendo, ere*, per un totale di cinque volte, nei cann. 221, § 1; 229, § 1; 635, § 2; 879; 1596, § 1; c) *Defensio, onis*, per un totale di undici volte, nei cann. 697, § 3; 698; 699, § 1; 1598, § 1; 1601; 1602, § 1; 1602, § 2; 1602, § 3; 1603, § 1; 1606; 1620, § 7; d) *Defensor, oris*, una sola volta, nel can. 1481, § 3⁴⁹. Quindi nel vigente Codice per la Chiesa latina abbiamo dei riferimenti che

⁴⁶ LLOBELL, J., *L’efficace tutela dei diritti (can. 221): presupposto della giuridicità dell’ordinamento canonico*, in *Fidelium Iura* 8 (1998) 243.

⁴⁷ RATZINGER, J. – HABERMAS, J., *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005. 50.

⁴⁸ TOTARO, F., *L’utopia della legge naturale*, in *Divus Thomas* 122 (2019) 263. Riguardo il riconoscimento ed il rifiuto del diritto naturale nella storia e soprattutto ai nostri giorni, rinvio il lettore ai seguenti studi: H. SEIDL, *Riesame del diritto naturale in Aristotele e S. Tommaso dinanzi a moderne critiche*, in *Doctor Communis* fasc. 1-2 (2011) 163-180; I. BELLONI, *I diritti umani, questi (s)conosciuti*, in https://www.statoeoghiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Belloni.M_I_diritti.pdf?pdf=i-diritti-umani-questi-sconosciuti, n. 25 del 2019 (consultato il 9-II-2020).

⁴⁹ OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1984.² 131-132.

toccano l'ambito della difesa dei propri diritti ovvero della vera e propria difesa da una accusa per un totale di solo 20 volte.

2. Argomentazioni e riflessioni di alcuni giuristi contemporanei sull'argomento

In concreto, per ragioni di tempo e spazio, presento, come spunto, in particolare il pensiero di due riconosciute autorità nella canonistica contemporanea. Inizio con mons. Erlebach il quale ha scritto che il diritto di difesa è un "metadiritto", ossia un diritto composto da un insieme di diritti specifici, non del tutto omogenei. Nel contesto del diritto positivo, per lui il diritto di difesa ha diverse accezioni, che è possibile ridurre a tre: 1) il diritto "fondamentale" alla difesa; 2) la sua formulazione legislativa; 3) l'insieme delle facoltà processuali⁵⁰. Mi limito qui a prendere in considerazione soltanto le prime due.

Ora, sotto il primo aspetto, a mio sommosso avviso, esso si presenta non tanto, come scrive Erlebach, come *un diritto fondamentale della persona finalizzato alla tutela della persona stessa e dei suoi diritti e per questo preesistente all'ordinamento giuridico, diretto a tutelare i diritti soggettivi autonomi e gli interessi legittimi*⁵¹, ma piuttosto, alla luce dell'insegnamento della Chiesa che ho cercato di ricordare sopra, come un vero e proprio diritto della persona a livello di natura (evitando così qualsiasi equivoco riguardo il significato di fondamentale). In questa accezione il diritto di difesa non ha contenuti determinati (dovrà avere, come abbiamo visto nella Dichiarazione dell'ONU, elementi costitutivi) ma si *autoimpone* al legislatore affinché predisponga gli strumenti giuridici per una sua efficace applicazione. Negli ordinamenti giuridici moderni esso assume il rango del diritto a una efficace tutela giuridica, la cui espressione massima è il diritto al processo giusto. In tutti gli ordinamenti giuridici e quindi anche in quello canonico, in senso primo e proprio il diritto di difesa si dà nel processo, nel quale titolare è sia l'attore (dal punto di vista del diritto di azione per far valere giudizialmente e dunque tutelare i diritti asseriti lesi), sia il convenuto⁵². In particolare per il convenuto, il diritto fondamentale di difesa è l'espressione dell'elementare esigenza di giustizia di potersi difendere in un processo che per il medesimo può essere una vera e propria minaccia [attacco] ai propri diritti⁵³.

⁵⁰ Cf ERLEBACH, G., *Defensa [Derecho de]*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, II, Pamplona 2012, 999.

⁵¹ Cf G. ERLEBACH, *Defensa*, 999.

⁵² "Christifidelibus competit ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris" (can. 221, § 1).

⁵³ Diritto di "proteggersi" di fronte un attacco (per questo, come già in precedenza accennato, la legittima difesa rientra nel contesto più ampio del diritto di difesa) e appartiene ai diritti naturali

Nella seconda accezione (formulazione legislativa) si presenta come un insieme di norme che determinano in concreto, in alcuni casi solo indirettamente, i mezzi giuridici o i modi con i quali la persona può tutelare i suoi diritti in un determinato ordinamento giuridico di fronte alle azioni presentate contro di lui davanti ad un giudice o in generale davanti ad una pubblica autorità. La parte attrice ha sempre il diritto alla contro difesa. Quindi, la dimensione legislativa consiste, in principio, nella espressione normativa (traduzione in termini giuridici) del diritto naturale di difesa. Senza dubbio l'intervento del legislatore deve tenere conto anche di altri principi dell'ordinamento canonico e deve coniugarsi in modo armonioso e sostanzialmente vero con gli altri diritti dello stesso genere. "De ahí se sigue, entre otras cosas, que la expresión legislativa del derecho de defensa, sin perjuicio del reconocimiento de su carácter de derecho fundamental, es decir, de su raíz en el derecho natural, está sujeta a posibles modificaciones"⁵⁴. Rimane fermo, in ogni caso, che queste possibili modificazioni non potranno che rispettare e tutelare, tendendo a migliorare, ciò che è il diritto naturale alla difesa, che in quanto tale non può essere derogato, sospeso, ecc. Ogni eventuale eccezione dovrà essere tale e non essere, nei fatti e nella realtà, una nuova regola o 'legge', che in quanto contraria al diritto naturale, non sarebbe tale, ma solo una sua "corruzione"⁵⁵.

Giustamente mons. Erlebach nota che il diritto di difesa di ciascuna delle parti comprenda il diritto ad essere *informata* ed essere *ascoltata* e che il contenuto del diritto di difesa si può determinare di forma più concreta, solo alla luce dei diversi tipi di processo giudiziale o di ricorso amministrativo⁵⁶. Trattasi dei due tradizionali elementi riconosciuti dalla costante giurisprudenza canonica come essenzialmente costitutivi del diritto di difesa: *ius ad auditionem* e *ius ad responsionem*⁵⁷. Riguardo al suo esercizio nei vari procedimenti e situazioni, l'Autore ricorda che esso deve essere offerto a tutti ed in eguale misura alle parti, ma questo non implica che il diritto sia effettivamente eser-

'fondamentali' dell'uomo e all'essenza di ogni processo ordinato. Nel processo canonico, il diritto di difesa consiste soprattutto nel diritto alla risposta frequente alla domanda e al diritto di essere ascoltato ed anche essere rappresentato da un avvocato ed avere un giudice imparziale. Il diritto di difesa deve essere dato realmente a tutti, ma questo non vuol dire che l'interessato, per qualsiasi motivo, possa rinunciarvi (cf GUTHOFF, E., *Derecho de defensa*, in *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, Barcelona 2008. 301). Conseguenza è che per Guthoff il diritto di difesa è un diritto disponibile.

⁵⁴ ERLEBACH, G., *Defensa*, 1000.

⁵⁵ Cf S. THOMAE, *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

⁵⁶ Cf ERLEBACH, G., *Defensa*, 1001.

⁵⁷ "Jus defensionis constat duobus elementis, scilicet 'facultate contradicendi actioni ab altera parte proposita atque jure ad auditionem' (cfr. dec. c. Stankiewicz d. 25 febr. 1982, n. 6). Juxta communem N.F. jurisprudentiam certo certius jus defensionis denegatur quando deficit possibilitas sese defendendi, seu requiritur et sufficit 'ut pars in judicium vocata jus defensionis reapere exercere possit'" (decr. c. Faltin, 25.05.1987, n. 9, in FANELLI, A., *Relatio super iurisprudentia de ritu*, Civitate Vaticana 2003, pars. I, 125, in D).

citato dai rispettivi titolari, ritenendolo così, anche lui, come per il prof. Guthoff, un diritto disponibile! Infine, nota giustamente che non è ammissibile un abuso del diritto di difesa, specialmente di natura ostruzionistica⁵⁸. Al riguardo conviene tenere presente che la possibilità di un abuso, non si dà solo in ambito processuale, ma è sempre possibile per ogni diritto che viene inteso/preteso come assoluto e dimentica il correlativo dovere di un altro e soprattutto la reciprocità⁵⁹.

Il secondo giurista di riferimento che ho scelto è mons. Llobell, in quanto in molti suoi scritti tocca la tematica del diritto di difesa, proponendo suggestive riflessioni riguardo soprattutto la sua giustificazione ultima nel diritto naturale. Riporto di seguito le sue più importanti considerazioni in quanto sono convinto che per la loro chiarezza costituiranno una valida base per un fruttuoso approfondimento da parte del lettore. Innanzi tutto egli pone il diritto di difesa tra quei diritti che trovano la loro origine e la loro tutela nella metafisica. Deducendo coerentemente che si: “(...) presuppone che la civiltà giuridica sia nata con la presa di coscienza del carattere originario (precedente ad ogni provvedimento umano) della giustizia, della ‘*res iusta*’. (...) Questa universale e iniziale percezione del bisogno di formalizzare i mezzi atti a tutelare la giustizia preesistente portò al concatenato convincimento della necessità che a ‘decidere’ quale sia la soluzione giusta della vertenza e il modo di riparare l’ingiustizia debba essere un terzo indipendente dalle parti litiganti, il quale sarà chiamato ad emettere un provvedimento sostanzialmente ‘dichiarativo’ dell’originaria ‘*res iusta*’, fra soggetti ai quali vengono riconosciute ‘pari opportunità’ di difendersi. Infatti, le prime norme umane di natura giuridica riguardano, in ogni cultura (la romana ‘Legge delle XII tavole’ [451-450 a. C.] ne è un ottimo esempio), sia i mezzi per garantire sia l’uguaglianza fra le parti in causa, sia la terzietà e l’indipendenza del ‘giudice’ [o comunque dell’-autorità chiamata a decidere in un contenzioso]. Detti concetti appartengono in buona misura alla natura delle cose, allo ‘*ius gentium*’ o al ‘diritto naturale’, secondo le diverse impostazioni del fondamento ultimo della giustizia”⁶⁰. Da quanto riportato, mi sembra importante sottolineare due aspetti, ma tra loro profondamente correlati. Prima di tutto che il diritto di difesa rientra in ciò che possiamo individuare, a prescindere dalla posizione filosofica e teologica di partenza, come una vera e propria esigenza/*debitum*, aspettativa di ogni persona. In secondo luogo, che solamente alla luce di questa esigenza, si è sentita

⁵⁸ Cf ERLEBACH, G., *Defensa*, 1002.

⁵⁹ Cf COTTA, S., *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica*, Milano 1991.² 212-216.

⁶⁰ LLOBELL, J., *Il diritto al processo giudiziale contenzioso amministrativo*, in BAURA, E. – CANOSA, J. (a cura), *La giustizia nell’attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Milano 2006. 214.

la necessità di positivizzarla attraverso delle norme umane, prima di tipo consuetudinario e successivamente attraverso delle norme scritte⁶¹.

Un altro aspetto che mi preme riproporre delle profonde ed argomentate riflessioni di mons. Llobell, riguarda un vero e proprio nervo scoperto, soprattutto oggi, nell'amministrazione della giustizia nell'ambito canonico, nel contesto della potestà di governo della Chiesa e soprattutto per quanto riguarda le funzioni esecutive e giudiziarie. Chiaramente egli ricorda che: "Poiché l'autorità ecclesiale non è munita del carisma dell'infallibilità riguardo ai provvedimenti amministrativi, di governo della comunità, ne deriva il diritto al processo giudiziale contenzioso amministrativo e ai suoi elementi essenziali [cf *Pastor bonus*, art. 123, §§ 1-2 (...)]. Infatti, l'ecclesialità del tentativo di correggere il provvedimento dell'autorità proviene sia dalla sua fallibilità in questioni per le quali essa non ha il carisma dell'infallibilità, sia dalla corresponsabilità di ogni fedele, nel rispetto della diversità essenziale fra il sacerdozio comune e ministeriale, nella realizzazione della Chiesa (cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 10). D'altro canto, il grave danno provocato da alcuni pochi chierici o altre persone con particolari compiti ecclesiali, e il successivo ricorso al diritto di difesa da parte dei loro fautori contro i provvedimenti sanzionatori dell'autorità, non possono intaccare i principi essenziali dell'ecclesiologia riguardanti gli elementi essenziali del giusto esercizio della potestà. Infatti, come è stato ricordato dal Sinodo del 1967, la libertà e la discrezionalità di cui gode l'autorità non può giustificare l'arbitrarietà, la quale è vietata dal diritto divino naturale e positivo: *'usus potestatis in Ecclesia arbitrarie esse non potest, idque iure naturali prohibente atque iure divino positivo et ipso iure ecclesiastico'*. L'affievolimento dei principi di giustizia per motivi di 'opportunità', poiché implica la rinuncia alla verità, finisce per relativizzare l'intero impianto voluto da Cristo per il governo della Chiesa, fino a rischiare d'intaccare il deposito della fede e per offrire un'immagine 'politica' [e sicuramente una di cui vantarsi!] della *sacra potestas*, staccata dalla *salus animarum* e dalla trascendenza,

⁶¹ Non trascurabile, per la storia e la filosofia del diritto, il significato delle XII Tavole che è stata una vera e propria riforma costituzionale in favore della certezza del diritto, nel contesto dei conflitti sociali tra plebei e patrizi nella Roma V sec. a. C. Ugualmente conviene notare che: "Non che il mondo antico e medievale non conoscesse leggi: ma, oltre ad essere estremamente meno numerose delle nostre – non solo per l'incompiutezza del potere politico, ma soprattutto per l'idea che il diritto disciplina i rapporti tra uguali, ma non tra tutti, e quindi *non tutto* è propriamente oggetto di diritto – erano qualcosa di ben diverso. Così la *lex romana* era più simile ad un atto amministrativo, a un provvedimento particolare, che non una legge generale ed astratta, come è per noi oggi. In ogni caso la legge non è la fonte del diritto, ma una possibile fonte, se c'è: in ogni caso, il giudice interviene anche su di essa, disapplicandola o correggendola, per ristabilire l'equità, in vista del bene pubblico, e così il pretore romano inventa un insieme di rimedi processuali che temprano il *rigor del ius civile*" (DE BERTOLIS, O., *La moneta del diritto*, Milano 2012. 90-91).

e in contraddizione con la massima patristica ‘*praesis ut prosis*’ (...)’⁶². Ci troviamo, perciò, ad un delicato, ma quanto mai necessario, bilanciamento tra diversi diritti, che mai troverà soluzione nel non permettere la realizzazione, reale e possibile *hic et nunc*, di uno dei due. Rimane quindi un punto fermo, e direi quasi ‘intangibile e sacro’, che ogni esercizio dell’ autorità di governo, soprattutto nella Chiesa non può concepirsi o venir tanto meno intesa nei termini del *Principes legibus solutus* dell’ epoca tardo imperiale, cioè che l’ Imperatore non fosse sottomesso a nessuna legge in quanto ne era l’ autore. Questo significa che anche nella Chiesa, e non solo nelle comunità politiche, tutte le autorità in esse costituite sono e devono sentirsi soggette al ‘principio di legalità’. Di fatto solo il rispetto di un tale principio e la sua applicazione sono un argine reale al pericolo non infondato, come ribadirò più avanti, all’ abuso di potere⁶³. Non si deve anche dimenticare che l’ applicazione del principio di legalità “(...) nella Chiesa non rappresenta una semplice ‘importazione’, ma si fonda nella natura stessa della potestà ecclesiastica di governo. Si tratta, in altre parole, di una formula tecnica che evidenzia esigenze di giustizia specificatamente ecclesiali”⁶⁴. Inoltre, lo stesso diritto di difesa richiede come condizione previa ed essenziale che si dia un’ applicazione piena del principio di legalità riguardo i modi di produzione e promulgazione della normativa. Infatti, come è solo possibile pensare che si possa darsi un reale diritto di difesa quando non si ha chiarezza e certezza della norma in base alla quale si dovrebbe essere giudicati e, segnatamente nel diritto penale, imputati?⁶⁵

⁶² LLOBELL, J., *Il diritto al processo*, 214; 216-217.

⁶³ Cf CIC Can. 1389 §§ 1-2.

⁶⁴ MIRAS, J., *Il principio di legalità e l’ amministrazione ecclesiastica*, in MIRAS, J. – CANOSA, J. – BAURA, E., *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma 2009. 57.

⁶⁵ Gli esempi si potrebbero moltiplicare, si vedano per es.: l’ Istr. “*Crimen sollicitationis*” del 1962, il m. p. *Sacramentorum sanctitatis tutela* del 2001. Non dimenticando il can. 221, § 3: “I fedeli hanno il diritto di non essere colpiti da pene canoniche, se non a norma di legge”. Come è possibile realizzare questo dettato normativo, che traduce un’ esigenza pacificamente ed universalmente riconosciuta da sempre da tutti gli ordinamenti civili in ambito penale, senza che uno conosca la legge?

“Comunque, l’ elasticità’ dei criteri canonici di promulgazione si dimostrò in occasione di diverse fondamentali modifiche del *motu proprio* del 2001 concesse da Giovanni Paolo II a proposta della CDF, nel 2002 e 2003, delle quali si aveva notizia in via spesso informale, essendo teoricamente riservate. Fra queste facoltà ne ricordiamo alcune: a) quella di derogare ai termini della prescrizione dell’ azione penale, caso per caso, su motivata domanda dei singoli Vescovi (7-XI-2002); b) quella, nei casi gravi e chiari, di chiedere direttamente al Santo Padre la dimissione *ex officio* dallo stato clericale senza una particolare procedura e di concedere all’ Ordinario del luogo di trattare la causa penale in via amministrativa *ex can.* 1720, fermo restando che qualora l’ Ordinario fosse del parere di procedere alla dimissione dallo stato clericale, doveva chiedere alla CDF la comminazione di detta pena per decreto (7-II-2003); c) quella di sanare gli atti dei tribunali inferiori che avessero violato la legge processuale (7-II-2003); d) quella di sottrarre dalla competenza contenzioso-amministrativa della Segnatura Apostolica i ricorsi contro atti amministrativi singolari della CDF riguardanti i *delicta graviora*, potendo impugnare

Oltre l'indipendenza dell'autorità che è chiamata a 'rendere giustizia' in un caso concreto, a prescindere dall'ambito amministrativo o giudiziale, e che possiamo ritenere, tecnicamente parlando, piuttosto come *condicio sine qua non* per un vero esercizio del diritto di difesa, si deve ritenere suo *elemento essenziale* la possibilità data all'interessato/i di conoscere l'eventuale accusatore, di conoscere le prove e di poterle contestare in un tempo ragionevole. In altre parole, si deve dare una reale *trasparenza* ed evitare di cadere in tutto ciò che di fatto non la permette. La trasparenza è la comune aspettativa da parte di chi è coinvolto, in qualsiasi modo e ruolo, in un giudizio. Anche su questo punto preferisco riferirmi al prof. Llobell che in poche frasi spiega chiaramente le ragioni: "È pacificamente accettato che il diritto di difesa, in quanto generico principio giuridico, particolarmente rilevante in ambito giudiziale, rientra fra le esigenze del diritto naturale. Infatti, questo richiamo al diritto naturale consentì alla Rota Romana di dichiarare la nullità insanabile di molte sentenze già prima che detta sanzione fosse esplicitamente prevista dalla legge, malgrado il classico principio, accolto dal vigente can. 10, secondo cui *'irritantes eae tantum leges habendae sunt quibus actum esse nullum expresse statuitur'*. (...) Infatti, il can. 1620, 7° del nuovo codice prevede, per la prima volta in modo così esplicito, la nullità insanabile della sentenza resa in un processo in cui *'ius defensionis alterutri parti denegatum fuit'*. (...) Benedetto XVI ha riproposto la medesima affermazione nel suo primo Discorso alla Rota⁶⁶. Il principio è chiaramente affermato nella sacra Scrittura (è ben

detti atti presso la "Feria IV" della CDF (14-II-2003), la quale poteva decidere nel merito e sulla legittimità *remoto quovis ulteriore recursu de quo in art. 123 PB*. La cosiddetta 'Feria IV' è la Sessione Ordinaria della CDF alla quale ogni mercoledì (da dove proviene la denominazione di 'Feria IV') sono convocati i Membri residenti a Roma e possono prendervi parte anche gli altri Membri del Dicastero (RGCR art. 112 § 2). Com'è noto, 'i Membri propriamente detti di una Congregazione sono Cardinali e Vescovi' (PB art. 3 § 3). Quando fu eliminata di fatto dalla CDF la formale segretezza alla quale erano sottoposte le norme del *motu proprio* del 2001 e le modifiche del 2002 e 2003, la rivista «*Ius Ecclesiae*» pubblicò tali norme nel 2004 (LLOBELL, J., *Processi e procedure penali: sviluppi recenti*, in CASTELLÓ COLOMER, J. F. [ed.], "Opus Iustitiae: Pax et Unitas". *Homenaje al Prof. D. Antonio Benlloch Poveda*, Valencia 2014. 221-222). Nelle pagine successive Llobell segnala i successivi interventi ed evidenzia le *negligenze* nella promulgazione-pubblicazione delle varie versioni dal 2001 al 2010.

Purtroppo si dimentica troppo spesso oggi che: "(...) the theory of codified law dictates that the canons of the code should allow us to deduce fairly easily how to apply them to concrete situations that fall under the governing law. To achieve this goal, the law must be written in a very precise and clear manner. We have seen this is especially true of penal laws since they require strict interpretation. Indeed, the necessity of having precise and unambiguous legal provisions is a significant corollary of the principle of legality, *nulla poena sine lege*. Our own code strives to embody this principle of precision" (JENKINS, R. E., *Nulla Lex Satis Commoda Omnibus Est: The Implementation of the Penal Law of the 1983 Codex Iuris Canonici in Light of Four Principles of Modern Legal Codification*, in *The Jurist* 69 [2009] 630).

⁶⁶ Rapporto, in quanto di un certo rilievo, la parte del discorso citata da Llobell alla nota 61: "Lo scopo del processo è la dichiarazione della verità da parte di un terzo imparziale, dopo che è

noto il passo della “casta Susanna” raccontato al capitolo tredicesimo del libro di Daniele) ed è accolto da Graziano, dalle Decretali e dalla dottrina classica. Comunque, non sono rari i casi, anche recenti, in cui i titolari dell’ autorità ecclesiastica non indicano i motivi dei loro provvedimenti né, quindi, consentono ai destinatari di dette decisioni, spesso di natura punitiva, di difendersi. (...) La possibilità dell’ abuso di potere dovuto alla natura umana caduta ha bisogno di essere istituzionalmente evitata, appunto ‘costringendo’ l’ autorità a rispettare il diritto di difesa. (...) i provvedimenti ecclesiali, se vogliono essere efficaci, cioè essere strumenti per la salvezza delle anime alle quali sono rivolti, devono convincere. Perciò la Chiesa si preoccupa di ottenere l’ accettazione delle parti; perciò pone uno speciale impegno nell’ assicurare la conformità del contenuto delle risoluzioni giudiziarie alla giustizia sostanziale, cioè alla verità⁶⁷.

Quindi, non vi è alcun dubbio che le manifestazioni essenziali del diritto di difesa appartengano al diritto naturale, con indipendenza della natura amministrativa o giudiziale della procedura⁶⁸. Il richiamato diritto a conoscere l’ identità dell’ attore o del denunciante, l’ oggetto preciso della denuncia e le relative prove, ed il diritto a contraddirle non può mancare in ogni processo giusto (giudiziale o amministrativo). E non solo perché è richiesto dal diritto di difesa, ma anche perché detti istituti sono strumenti tanto preziosi quanto necessari per assicurare l’ accertamento della verità da parte di chi deve decidere.

A quest’ ultimo proposito occorre ben evidenziare che il principio di legalità funzionale alla tutela del diritto di difesa riguarda non solo le norme di diritto *sostanziale* in ragione delle quali è deciso il *petitum* o è condannato/assolto l’ accusato, ma anche quelle di diritto *processuale*. Nella prassi processuale ecclesiastica si avverte sovente il diritto processuale ed i suoi istituti come costituenti un insieme di rigidi formalismi, impaccio alla speditezza del processo, e talora adombranti una verità avvertita come meramente *formale*, e non già sostanziale, la quale sarebbe invece più efficacemente e velocemente raggiunta con una valutazione *discrezionale* del giudice improntata a semplificazione dei passaggi procedurali. Se tali eccezioni possono essere accolte in via di ampio principio esse, *di fatto*, spesso sconfinano nella violazione di elementi costitutivi degli istituti processuali preposti alla tutela del diritto di difesa. Se difatti occorre ammettere che sia da evitare un rigido *formalismo*, ad esempio, in materia di termini perentori (tanto cari alla prassi processuale am-

stata offerta alle parti pari opportunità di addurre argomentazioni e prove entro un adeguato spazio di discussione. Questo scambio di pareri è normalmente necessario, affinché il giudice possa conoscere la verità e, di conseguenza, decidere la causa secondo giustizia” (BENEDETTO XVI, *Discorso alla Rota Romana* [28 gennaio 2006]).

⁶⁷ LLOBELL, J., *Il diritto al processo*, 250-260.

⁶⁸ Cf LLOBELL, J., *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, in *Archivio Giuridico* 232 (2012) 166-167, nota 1.

ministrativa, e sovente impedienti il diritto di difesa o il diritto di azione), deve essere invece rifuggito l'eccesso di discrezionalità, che diviene arbitrio, in ragione del quale vengono saltate talune fasi processuali *formali*, oppure dichiarato manifestamente dilatorio un appello senza la prova di tale manifesta dilatorietà⁶⁹, oppure negata un'istanza istruttoria, oppure negata la notifica degli atti. Trattasi di casi nei quali, pur essendovi una sostanziale e vera lesione del diritto di difesa, viene poi respinta l'eventuale querela di nullità *ob ius defensionis denegatum* (cf can. 1620, n. 7) giacché, nonostante tutte le enunciazioni di principio sul diritto naturale anche da noi sopra proposte, nonostante il riconoscimento dei delineati diritti *ad auditionem* e *ad responsionem*, la giurisprudenza finisce con l'ammettere l'efficacia invalidante solo della *totale* negazione (e nell'aggettivo totale sta tutto) del diritto a difendersi⁷⁰. Da ciò consegue che non si riconosca l'effetto invalidante della lesione del diritto se la parte si è *in qualche modo difesa*, anche solo stando in giudizio, o comunque depositando un memoriale, oppure se ha avuto un avvocato o, addirittura, anche se ha potuto solo *inspicere* gli atti ma non riceverne notifica⁷¹. Ogni operatore di tribunale sa bene che proprio nell'incertezza di *quali* norme processuali siano nel corso del processo rispettate o meno, proprio quando si ha un rispetto 'saltellante' del diritto processuale, proprio quando si argomenta genericamente che per aversi la nullità del giudicato debba essersi *negata la sostanza* del giudizio si annidano le insidie maggiori per il diritto di difesa. È esattamente in questi casi, a mio sommesso avviso, che il processo diviene uno sterile *formalismo*, nel senso che si dà una *forma* processuale fittizia e priva di contenuto (e dunque una sua legittimazione) alla lesione *sostanziale* del diritto di difesa. Il processo canonico, nella sua plurisecolare genesi e stratificazione risponde

⁶⁹ Cf can. 1680, § 2, novellato dal M.P. *Mitis Iudex*.

⁷⁰ "(...) nemo est qui dubitet 'sententiam nullitate insanabili laborare ob denegationem juris defensionis' si omnimoda possibilitas sese defendendi denegata est partibus, ita ut contradictorium seu sententia ipas iudicii deficiat" (decr. c. Faltin, 25.05.1987, n. 9, in FANELLI, A., *Relatio*, 125, in D).

⁷¹ "Nullibi jus dicit Iudicem teneri ad immediate notificanda partibus acta; sed illis praebere opportunitatem eadem inspiciendi et exemplaria petendi" (decr. c. Serrano, 15. 03. 85, n. 10, in FANELLI, A., *Relatio*, Pars I, 54, in E). Tale interpretazione ci pare tuttavia non pienamente conforme al can. 1509, § 1 che prevede la *notifica* di "citazioni, decreti sentenze ed altri atti giudiziari". "(...) ex actis et probatis abunde constat recurrentem sive per suum Patronum in prima instantia, sive per seipsum optime se defendisse. Etenim, cum etiam scripturae a viro convento de suisius defensionem appropriatam ed adaequatam redoleant, ullo modo loqui potest de denegazione sui iuris defensionis absoluta vel saltem relativa" (decr. c. Faltin, 25.05.1987, n. 10, in FANELLI, A., *Relatio*, Pars I, 126, in D). Forse più rispettosa del diritto di difesa risulta la giurisprudenza che verifica di volta in volta non solo il rispetto delle solennità processuali (sostanza del giudizio), ma anche l'*effettivo esercizio*, all'interno di esse, del diritto di difesa: "Ius defensionis consistit in concessione concreta et practica nedum iuris abstracti seu merae possibilitatis se defendendi, verum etiam exercitii iuris seu possibilitatis exercendi de facto ius propriae defensionis" (c. Sabattani, 17-I-1987, n. 13, in *Periodica* 77 [1988] 333).

sapenzialmente alle esigenze di giustizia nella Chiesa, ed esso deve essere rispettato in *tutte* le sue fasi nella loro compiutezza, con tutte le garanzie previste, seppure non sempre espressamente normate a pena di nullità: fase *introduttoria, istruttoria, discussoria, decisoria: tutte* essenziali e *sostanziali* al rispetto del diritto di difesa e, in ultima istanza, all'accertamento della *verità sostanziale* e dunque alla retta amministrazione della *giustizia*. In *tutte* le fasi processuali occorre che il diritto di difesa non sia stato per *nessuno* né disponibile, né coercizzato, né rinunciato. La sua carenza, in stretto punto di diritto, dovrebbe provocare la nullità della fase processuale successiva e, derivatamente, della sentenza. Il giudice deve inoltre essere *ordinario* e non *speciale*, scelto in base ad una rotazione *naturale* e non discrezionale. Il giudice deve essere *imparziale* e dunque debbono valere le cause di legittima ricusazione o astensione nel caso di qualsiasi cointeressenza o qualsiasi *familiaritas* diretta o indiretta con le parti, o con le eventuali associazioni, movimenti, o ordini religiosi di appartenenza. L'appello costituisce anch'esso estrinsecazione del diritto di difesa, e dunque è diritto incoercibile, indisponibile, ed irrinunciabile, ed il giudizio di manifesta dilatorietà dovrebbe essere del tutto *eccezionale*, attesa la sua pericolosa tangenza con la restrizione del diritto di difesa. Il Tribunale di appello deve essere ben separato dal Tribunale che ha emesso la sentenza impugnata, e ben distinti ne debbono essere i componenti. Come non sfuggirà al lettore, su questi ultimi rilievi, la giustizia canonica deve ancora fare molto cammino.

Un ultimo aspetto che mi preme proporre alla riflessione del lettore riguarda due ambiti che spesso sono presi in considerazione confondendoli. Mi riferisco in concreto: a) all'eventuale collaborazione inter-ordinamentale (canonico-civile) per l'accertamento della verità; b) all'obbligo da parte della legislazione civile che impone l'immediata denuncia ai competenti organi statali della *notitia criminis*, (di qualunque tipo in relazione alle varie legislazioni statali), da parte di chierici, religiosi o anche di laici che esercitano qualche funzione in ambito ecclesiale. Come è noto la CDF su questo tema ha indicato alle Conferenze Episcopali sia che la fattispecie di *abuso sessuale su minori* deve tener conto delle leggi civili del Paese in cui il reato è stato commesso⁷², sia che "(...) le 'Linee guida'" [di ogni Conferenza Episcopale] devono tener conto della legislazione del Paese della Conferenza, in particolare per quanto attiene all'eventuale obbligo di avvisare le autorità civili"⁷³. Perché parlo di

⁷² Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera circolare per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare Linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici*, 3-V-2011, *Proemium*; n. I, e); n. III, a) e g), in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_abuso-minori_it.html, 3-V-2011 (consultato il 5-II-2020). Da ora in poi citato: *Linee guida*.

⁷³ *Linee guida*, n. III, g).

confusione? Anche se, per essere precisi, bisognerebbe dire ingiusta ed in ogni caso pericolosa confusione? Per il semplice fatto che mentre nel primo caso la collaborazione è moralmente dovuta, ovviamente a determinate condizioni, in quanto finalizzata al conseguimento della verità e quindi della giustizia, nel secondo caso ci troveremmo di fronte ad una vera e propria ‘costrizione’ (quindi fondata sul timore) in un momento in cui si ha una mera ‘accusa’ e non un ‘colpevole’. In altre parole, soprattutto nel momento presente, la semplice *notitia criminis* è uno stadio della vicenda dove non si è in grado neanche di sapere chi sia veramente la vittima e chi il colpevole (v. false denunce). Il ruolo *materno* della Chiesa, verso tutti i suoi figli, nessuno escluso, non permette automatismi isterici tesi a soddisfare quell’opinione pubblica che sempre più spesso manifesta sì il senso comune, ma niente buon senso⁷⁴. Per queste ragioni e tenendo allo stesso tempo i principi generali del diritto, riguardo in modo particolare la presunzione d’innocenza, e l’esperienza che statisticamente conferma la considerevole differenza tra accuse e colpevoli, non mi sembra che la Chiesa⁷⁵ possa essere ‘costretta’ a denunciare chicchessia al semplice pervenire di una *notitia criminis*⁷⁶. Anche in questo caso, al contrario di quanto sovente si enuncia in linea di principio, si cade nella fallacia giuspositivistica e formalistica: si rafforzano solo *alcuni* automatismi *positivi* di tipo *speciale* ed *emergenziale*, si costituiscono Tribunali *speciali*, quando forse occorrerebbe una piena attuazione degli istituti *ordinari* fondamentali del diritto, mirati all’accertamento della *verità sostanziale*, che non leda altri diritti – massimamente quello di difesa – ma anzi li tuteli ed esalti come strumento formale di

⁷⁴ Cf *supra*, nota 8. Al riguardo dovrebbero essere un severo monito per tutti le parole di san Paolo: “Non accettare accuse contro un presbitero senza la deposizione di due o tre testimoni. Quelli poi che risultino colpevoli riprendili alla presenza di tutti, perché anche gli altri ne abbiano timore. Ti scongiuro davanti a Dio, a Cristo Gesù e agli angeli eletti, di osservare queste norme con imparzialità e di non far mai nulla per favoritismo. Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno, per non farti complice dei peccati altrui. Conservati puro!” (1 Tim 5, 19-22).

⁷⁵ Proprio nell’ambito del diritto penale canonico si deve purtroppo registrare: “(...) un’applicazione del tutto distorta del fattore *scandalum*, impiegato dalla gerarchia per coprire o insabbiare gli scandali dei chierici che avevano abusato sessualmente di minori invece che per evitare il ripetersi di questi abusi – come la *ratio scandalum* propriamente comandava – ha portato a compimento la sterilizzazione dei principi ispiratori del diritto canonico” (FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio di paradigma*, 100). Ma il Fantappiè così continua, con lucida *parresia*, alla nota 116: “È singolare che a tutt’oggi manchi – tanto da parte della gerarchia quanto da parte dei canonisti e dei teologi – un’analisi critica di questo processo di contraffazione dello spirito autentico del diritto canonico. Ed è al contempo emblematico della crisi positivista in cui versa il diritto canonico, il fatto che la Santa Sede non trovi soluzioni alternative al problema se non ricorrendo al rafforzamento della normativa specifica” (*ibid.*, 100-101).

⁷⁶ Non vanno dimenticati su questo punto due aspetti rilevanti. Il primo è senza dubbio il principio dell’autonomia e sovranità dell’ordinamento canonico che deve rimanere fermo se si vuole essere fedeli a quanto ricordato dalla *Gaudium et spes*, n. 76. Il secondo è molto realistico e riguarda le non poche possibilità che in certi paesi un determinato comportamento sia sanzionato con la pena di morte.

accertamento essi stessi della verità. In tale ambito, varrebbe la pena, ad esempio, applicare con puntualità e competenza giuridica l'obbligo della *indagine previa* ai sensi del can. 1717. È ad ognuno noto che non sussista nel diritto penale canonico l'obbligo dell'azione penale propriamente detta, ma ciò non toglie che comunque l'Ordinario sia tenuto, in presenza della *notitia criminis* e della sua anche lontana verosimiglianza, a svolgere l'indagine previa: "(...) caute inquirat"⁷⁷ recita la norma citata. Solo all'esito della stessa, condotta con rigore giuridico e processuale, l'autorità ecclesiastica potrà procedere alla archiviazione formale (nel caso non sussista alcun *fumus delicti*) oppure al rinvio a giudizio formale, con un giusto processo. Ed anche il processo penale canonico, che vede un uso ormai massivo della sua forma amministrativa (la quale ha una normativa procedurale troppo sintetica, sommaria e dunque straordinaria) dovrebbe riscoprire un più sereno utilizzo della forma *giudiziale*, la quale sola permette di raggiungere l'accertamento della verità sostanziale e la certezza morale tramite il pieno diritto di difesa (ed il contraddittorio), una maggiore trasparenza e apparato motivazionale della sentenza e dunque una maggiore accettazione da parte del reo, ed un minore ricorso ad impugnazioni straordinarie che finiscono, in ultima istanza, per allungare in tempi ed occultare l'arbitrio progressivo.

CONCLUSIONE

L'appartenenza del diritto di difesa al diritto naturale, per noi incontestabile e vincolante alla luce del costante magistero della Chiesa e della dottrina, esige che esso sia sempre presente⁷⁸ ad ogni livello ed ambito di ogni ordinamento giuridico, nessuno escluso. Però la sua applicazione deve essere piena e trasparente in modo tutto particolare nell'ordinamento canonico⁷⁹, anche se l'attua-

⁷⁷ CIC Can. 1717 § 1.

⁷⁸ *Semper, ubique, apud omnes* (GAIO, *Ist.* 1.1; S. THOMAE, *S. Th.*, I-II, 94, 2).

⁷⁹ Particolarità e specificità che oggi sembra caduta nell'oblio, come è stato giustamente notato ultimamente: "Nei secoli XII e XIII la funzione creativa del diritto canonico è stata di così grande rilievo da fare da al diritto secolare, fornendo ad esso legittimazione, fondazione, categorie e strumenti. (...) Dal Concilio di Trento al Vaticano II, invece il diritto canonico ha finito per restare sotto il profilo culturale sostanzialmente subalterno al diritto secolare. Da inventore o costruttore del *modernus* il diritto canonico è diventato imitatore della *modernità giuridica* che aveva contribuito a creare. (...) Ora, le conseguenze di questo passaggio riflettono differenti e convergenti processi di secolarizzazione del diritto. Innanzi tutto la riduzione dello *ius* a *lex*, quale trasposizione della volontà ordinante dell'uomo anziché di Dio. Poi il passaggio dal diritto in senso oggettivo – considerato come la cosa in sé giusta, rispondente ai criteri della giustizia commutativa e distributiva – al diritto in senso soggettivo (*ius subiectivum*), indicante un potere della volontà del soggetto. Inoltre, la trasfigurazione della *lex*, prima intesa quale *ordinatio rationis* (Tommaso), nella *lex* intesa quale *commune praeceptum* (Suárez). Infine il trapasso da un sapere giuridico modellato sul sapere pratico (dialettica argomentativa della *ratio probabilis*)

zione dovrà coniugarsi con gli altri diritti del medesimo genere e della stessa portata, ma sempre con il fine di contribuire in concreto al *conseguimento della verità* e quindi in ambito giuridico, alla *realizzazione della giustizia*, la sola che potrà permettere la vera realizzazione del bene comune e quindi del comune bene.

Questo significa che sempre deve essere data la reale possibilità, a livello normativo positivo, ad una persona di difendersi di fronte a chi l'accusa oppure di portare le prove e le argomentazioni per far valere un proprio diritto azionato. Come abbiamo cercato di evidenziare, il diritto di difesa risulterebbe alla prova dei fatti, vano e vacuo, se non si presupponesse l'esigenza dell'indipendenza, ma allo stesso della dovuta competenza e preparazione giuridica, di chi è chiamato a 'rendere giustizia' o di chi vi dovrebbe essere d'aiuto a questo compito (v. ufficiali nei vari Dicasteri), a livello giudiziale o amministrativo. In questo contesto, nell'ordinamento canonico non si possono nascondere problemi e difficoltà riguardo proprio terzietà e la dovuta competenza di chi è chiamato a giudicare. Data la mera distinzione delle funzioni nell'esercizio dell'unica *sacra potestas*, soprattutto nei cosiddetti *uffici capitali*, l'individuazione di una figura giudicante *super partes* (o più esattamente *extra partes*) è da ingenui il solo pensare che questo non sia un reale problema o sia un problema di facile soluzione nell'ordinamento canonico. Senza entrare qui nel tema, accenno solo a tutta la problematica che scaturisce attualmente dal ricorso, sempre più frequente, all'approvazione in forma specifica da parte del Romano Pontefice, anche quando è in corso un ricorso presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica⁸⁰. Qui mi limito a ricordare che la materia è regolata 'rigidamente' dal vigente *Regolamento Generale della Curia Romana*, in modo particolare dall'Art. 126, e questo proprio e soprattutto a tutela dell'autorità pontificia. Per questa ragione dovrebbe essere richiamata la sua stretta e precisa osservanza⁸¹ per evitare qualsiasi equivoco, sospetto o fraintendimento, di un atto così importante e delicato.

Inoltre, altra condizione previa, ed allo stesso tempo elemento essenziale del diritto di difesa, è la pubblicità della normativa che deve essere applicata,

a un sapere esemplato sulla conoscenza teorica (logica deduttiva della *ratio formalis*)" (FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio di paradigma*, 144-145).

⁸⁰ MONTINI, G. P., *L'approvazione in forma specifica di un atto impugnato*, in *Periodica* 107 (2018) 37-72. Su questo punto si deve ovviamente tener conto del disposto del can. 1417 §§ 1-2 al fine di un retto conseguimento della *ratio legis* in materia.

⁸¹ Inclusa l'osservanza di tutte le formalità prescritte, soprattutto quanto previsto dal citato *Regolamento*, Art. 126 § 3. In tutto questo, ne sono fermamente convinto, sarebbe tuttavia opportuno assegnare un ruolo specifico di verifica di legittimità delle condizioni previe e della notificazione della decisione del Sommo Pontefice alla Segreteria di Stato. Si dica *per transennan* che, se è vero quanto abbiamo sopra argomentato, ossia essere il diritto di difesa diritto indisponibile anche per la Suprema autorità, tale diritto deve essere rispettato anche dei procedimenti speciali, straordinari, o *extra ordinem*.

in ossequio anche al principio di legalità. In ogni caso elemento essenziale-principale del diritto di difesa è senz'altro la possibilità di un vero contraddittorio, il quale deve essere il più trasparente possibile. Per questo si richiede la conoscenza dell'attore, del *petitum*, e della *causa petendi*, ovvero dell'*accusatore* e delle accuse, nella consapevolezza che *onus probandi incumbit ei qui dicit, non qui negat* (o anche nella versione: *onus probandi ei incumbit qui agit, non qui negat*); principio direttivo che deve con forza essere riaffermato oggi. Infatti, nel contraddittorio, in modo particolare, ma non esclusivo, in ambito penale, è la colpevolezza che va provata e non l'innocenza: *in dubio pro reo!* Evitando forme paternalistiche di segreto, riservatezza, che oggi come oggi non solo risultano fuori tempo e luogo, ma addirittura risultano inequivocabilmente sospette e, specialmente oggi con i moderni mezzi di comunicazione, anacronistiche e ridicole⁸².

Alla luce di quanto qui detto, occorre allora domandarsi, volendo rimanere nel contesto dell'argomento oggetto della giornata di studio in cui questo intervento si pone, e non nascondendo le difficoltà, che invece sono sempre un aiuto a dare ragioni più convincenti:

1. La semplice accusa può costituire, quasi in modo automatico, motivo di restrizione o privazione dei propri diritti? Addirittura in 'fragranza di reato', non deve essere chiesto, in ogni caso, all'accusato di difendersi, di presentare i propri argomenti o prove? Come questi potrà difendersi se molte volte non è permesso a lui o al suo avvocato di accedere agli atti? L'episodio biblico della casta Susanna rimane un permanente monito: non sempre ciò che appare risponde a verità⁸³. È ammissibile che nel nostro contesto ecclesiale una accusa, di fatto e nella realtà, diventi sinonimo di condanna? Il diritto di difesa vera si realizza meglio in ambito amministrativo o giudiziale? Vista la situazione di grande precarietà del numero e della preparazione del personale interessato, quale garanzia si dà oggi circa la competenza di chi deve giudicare? Incontrando e conoscendo tante situazioni concrete di persone che sono accusate e vogliono difendersi, non posso che registrare una comune e profonda sfiducia e soprattutto la delusione di non sentirsi rispettati proprio da chi esercita l'autorità nella Chiesa, nella propria dignità di fedele, religioso o ministro sacro.
2. Alcuni invocano maggiori misure *eccezionali* per rispondere ai tanti scandali da parte soprattutto di chierici, misure eccezionali che come tutti sappiamo, di fatto, 'affievoliscono' il diritto di difesa⁸⁴. Delimitazione estrinse-

⁸² V. *supra*, nota n. 3 sulla *responsabilità*, il *dovere di rendere conto*, la *trasparenza*.

⁸³ Cf *Dn* 13.

⁸⁴ Su questo punto specifico è stato correttamente evidenziato che: "Quindi non si trattò di eccesso di garantismo a favore dei colpevoli (*rectius*: degli accusati), bensì della totale assenza di un

che del diritto alla difesa si possono pensare solo ed esclusivamente per situazioni estreme o casi del tutto particolari ed in ogni caso transeunti (v. legge marziale in stato di guerra). Non dimenticando che ogni legge speciale è una confessione dell'incapacità delle leggi ordinarie di realizzare la giustizia e quindi il bene comune e quindi dell'ammissione di inadeguatezza del vigente ordinamento giuridico a disciplinare la convivenza e le relazioni in una società. Questo non potrà essere, al limite, che temporaneo, altrimenti non sarebbe una eccezione, cosa che di fatto dichiarerebbe la non applicabilità di un diritto naturale! Però un ordinamento giuridico che in modo sistematico e permanente non permettesse la piena realizzazione del diritto di difesa sarebbe in sé ingiusto e di conseguenza, alla luce di san

intervento di natura giuridica, e ahimè, si deve aggiungere che di eccessive garanzie (ma le garanzie se son tali non sono mai eccessive, bensì sempre e solo fisiologiche e, quindi, necessarie!) non si trova traccia né nel primo intervento legislativo in materia - *Sacramentorum sanctitatis tutela* del 2001 - né ancor meno nelle *Norme* successive del 21 maggio 2010, allorquando non solo si è ipertroficamente allungato il termine di prescrizione, giungendo financo a prevedere la dispensa dalla prescrizione *tout court* (il che lascerebbe basita qualunque persona di media sensibilità e cultura giuridico-secolare), ma non si è tenuto in nessun conto né il principio di irretroattività della legge penale positiva (con la significativa eccezione di una legge successiva, se più favorevole all'accusato), né della gradualità della pena (cf. cann. 1364 §2; 1367; 1370 §1; 1387; 1394 §1; 1395 §1), comminando immediatamente la dimissione dallo stato clericale, né il necessario esercizio del diritto di difesa, dal momento che - contravvenendo al dettato del can. 1342 § 2, a mente del quale una pena perpetua può essere irrogata solo nel processo giudiziario e, quindi, dibattimentale - essa, disinvoltamente, viene applicata anche, anzi quasi sempre, per decreto amministrativo. È altresì rivelatore e penoso quel che Joseph Ratzinger coraggiosamente confessa e cioè che si sostituì alla saggia, prudente proposta dei 'canonisti romani' di comminare la sospensione (che poteva essere a tempo indeterminato) dei colpevoli (non escludendo così tassativamente una loro conversione e redenzione: nulla è impossibile a Dio), quella della dimissione dallo stato clericale, in quanto ciò 'non poteva essere accettato dai Vescovi americani, perché in questo modo [con la sospensione *a divinis*] i sacerdoti restavano a servizio del Vescovo, venendo così ritenuti come figure a lui direttamente legate'. Così, per evitare complicazioni burocratiche e conseguenze economiche (*business is business*) si è proceduto a spron battuto con l'irrogare una pena, la dimissione dallo stato clericale, che - come si è cercato di dimostrare - è intrinsecamente problematica, poiché, se non rettamente intesa (come sovente avviene), confligge con la dottrina e la verità dell'indelebile carattere impresso dal sacramento dell'ordine. Il rischio è che - seppur animati dalle migliori intenzioni e col sacrosanto dovere di proteggere le vittime, senza minimizzare quello che hanno subito, e di sanzionare doverosamente i colpevoli - si proceda a dar vita a una giustizia sommaria, frutto di veloci interventi legislativi emergenziali - sotto la spinta di formidabili pressioni mediatiche - dai quali, insieme alla giustizia sommaria di cui si diceva or ora, possono venir fuori tribunali di fatto *speciali*, con tutte le conseguenze, gli echi sinistri e le tristi memorie che ciò comporta. Il pericolo si è che - paradossalmente malgrado la riscoperta e la valorizzazione della collegialità episcopale - si possa verificare e ripetere, a danno del Vescovo diocesano, *mutatis mutandis*, quella svalutazione della sua funzione nella Chiesa che ebbe luogo allorquando si volle, giustamente, proteggere il Vescovo dal potere secolare in epoca feudale e si sviluppò ipertroficamente la centralizzazione romana, come scriveva acutamente O. Rousseau, OSB, già a gli inizi degli Anni Sessanta dello scorso secolo" (SCIACCA, G., *Note sulla dimissione del Vescovo dallo stato clericale*, in https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-note-sulla-dimissione-del-vescovo-dallo-stato-clericale-5140.html#_ftn5, 25-VI-2019 [consultato il 9-II-2020]).

Tommaso e dell'insegnamento della Chiesa, le sue leggi non sarebbero leggi, *sed corruptio legis!* Per affrontare e risolvere i tanti problemi concernenti il diritto difesa non bisogna perdere mai di vista il fine mediato ed ultimo della legge umana: giustizia e bene comune. La verità e la giustizia sono il fine e quindi anche le facoltà speciali non potranno mai derogarvi! Una giustizia sommaria non potrà mai essere vera giustizia! Allo stesso tempo bisogna tenere presente la distinzione tra formalità e formalismo giuridico, tra verità/giustizia e certezza del diritto. Nel sempre possibile conflitto tra questi, il diritto canonico non avrà che una sola opzione: la verità e la giustizia. Non formalismo legalistico, ma conseguimento del bene degli amministrati, attraverso il perseguimento della verità e della giustizia! Realizzare la giustizia per permettere la comunione. Si può accettare di sacrificare sull'altare della certezza del diritto (che ha senso se riferito al bene degli interessati, singoli o comunità che siano), una persona innocente?⁸⁵. Coscienti che ogni legge speciale è una confessione d'incapacità delle leggi ordinarie di disciplinare secondo giustizia i vari accadimenti, bisogna domandarsi: sono esse giustificabili? Per quanto tempo?

3. Collegato al diritto di difesa, risulta essere il fatto che molte autorità sono convinte di godere, alla fine, di una vera e propria impunità in forza dell'ufficio che ricoprono o dell'autorità che hanno⁸⁶. Quante, per esempio, hanno presente nell'emanare un decreto il dettato del can. 50 del *CIC*?⁸⁷ L'attuale normativa canonica, a livello amministrativo e giudiziale, è in grado di respingere questa impressione, sempre più diffusa oggi?
4. Un'altra domanda può essere posta dalla lettura del n. 2261 del *CCC* che afferma: "La Scrittura precisa la proibizione del quinto comandamento: 'Non far morire l'innocente e il giusto' (Es 23,7). L'uccisione volontaria di un innocente è gravemente contraria alla dignità dell'essere umano, alla 'regola d'oro' e alla santità del Creatore. La legge che vieta questo omicidio ha una validità universale: obbliga tutti e ciascuno, sempre e dappertutto". Ora, visto che la dimissione dallo stato clericale equivale, per certi aspetti, per un sacerdote ad una vera e propria condanna a morte a livello ecclesiale, è essa giustificabile ed a quali condizioni? Mi rendo conto che il paragone possa sembrare eccessivo se non addirittura fuori luogo, anche se ultima-

⁸⁵ Cf *Mt* 7, 12.

⁸⁶ Si veda il *CIC/83*, cann. 57, § 3 e 128 che il più delle volte sembrano di fatto rimanere una 'pia intenzione'!

⁸⁷ "Antequam decretum singulare ferat, auctoritas necessarias notitias et probationes exquirat, atque, quantum fieri potest, eos audiat quorum iura laedi possint". Di proposito lo riporto per il semplice fatto che, per esperienza diretta, non mi consta che ci sia un canone del vigente Codice latino più ignorato ed inapplicato del presente.

mente più di qualcuno l'ha ricordato⁸⁸, ma sono altrettanto convinto che non sia possibile ignorare questa contestazione, se non altro perché fa riflettere su due aspetti propri del diritto penale: la gradualità della pena e l'individuazione di quella che è la pena 'estrema/ultima' che è prevista per un determinato delitto⁸⁹. L'assunzione di un atteggiamento 'draconiano' nell'esercizio del governo non ha mai pagato nella storia.

5. L'ultimo aspetto che vorrei evidenziare, riguarda le Facoltà Speciali, oggetto delle altre due relazioni. Dal punto di vista giuridico, ogni legge speciale trova la sua giustificazione nell'eccezionalità del contingente (v. leggi marziali, o tribunali tecnicamente detti 'speciali', ossia costituiti *ad casum*, di triste memoria). Il motivo è molto semplice: si ammette l'inadeguatezza delle leggi ordinarie nel disciplinare una determinata situazione e questo per la sua eccezionalità (che può avere diverse cause e circostanze). Nel caso che quanto connotato di eccezionalità si dimostri di fatto la realtà, bisognerà recepire ciò che è 'speciale' nell'ordinario⁹⁰, ma allora l'ordinario non si coniuga, per il semplice fatto che costituirebbe una palese contraddizione, con i Tribunali o le Facoltà 'speciali'. È infatti oggettivo che ogni volta che non si procede con un Tribunale ordinario, con le procedure ordi-

⁸⁸ "(...) la dimissione dallo stato clericale è, per coloro ai quali viene inflitta, una vera e propria *sententia capitis*, che sta finendo per assumere, mediaticamente, tutte le caratteristiche di una vendetta, mentre si perde di vista quel che ogni pena – dopo Beccaria! – deve essenzialmente e prioritariamente essere: rieducativa e realisticamente espiativa, allorché le oggettive condizioni anche anagrafiche di colui alla quale viene inflitta, possano consentirlo (cf. can. 1341). E ciò appare tanto più doveroso e coerente, allorché – come nel momento presente e mai prima come adesso – provvidenzialmente la Chiesa col suo Capo Visibile è seriamente impegnata nella lotta per l'abolizione della pena di morte e dell'ergastolo, come il Santo Padre Francesco giustamente non ha esitato ad affermare: 'Una pena senza futuro, una condanna senza futuro non è una condanna umana: è una tortura' (G. SCIACCA, *Note sulla dimissione del Vescovo* (...), consultato il 9-II-2020). Dal punto di vista storico questa affermazione non mi sembra sostenibile. Ciò che nella tradizione canonica, specialmente del primo millennio, era equiparato alla pena di morte, era piuttosto la pena della scomunica, che in quanto sanzionava giuridicamente l'essersi posto da parte di qualcuno, fuori dalla comunità ecclesiale, questo equivaleva ad una condanna a morte per l'interessato, in quanto impossibilitato ad avere qualsiasi tipo di aiuto e sostegno da parte dei suoi simili (cf. VERNAY, E., *Le "Liber de excommunicatione" du cardinal Bérenger Frédol précédé d'une introduction historique sur l'excommunication et l'interdit en droit canonique de Gratien a la fin du XIII^e siècle*, Paris 1912).

⁸⁹ Infatti: "Punire, dunque, sì; non solo le vittime ne hanno diritto, ma anche il reo ha diritto alla pena, come ha scritto in indimenticabili e sapientissime pagine F. Carnelutti, ma pur sempre all'interno di un sistema che non rinunci a fondamentali garanzie, senza le quali l'ordinamento giuridico cessa di esser tale, quali la presunzione di non colpevolezza, il diritto di difesa, la irretroattività della legge penale positiva, a meno che successivamente al reato non sia stata promulgata una pena più mite, in forza del principio del *favor rei*, la necessità della raggiunta certezza morale prima di profferir condanne e, certo non per ultima, la prescrizione, siccome radicata, seppur mediatamente, nel diritto naturale medesimo" (SCIACCA, G., *Note sulla dimissione del Vescovo* [consultato il 9-II-2020]).

⁹⁰ Bisogna, infatti, essere sempre coscienti che la rilevazione di problemi strutturali esige che essi siano risolti con soluzioni strutturali/costituzionali!

narie, e con un giudice naturale, si apre al reale pericolo di quella che generalmente è intesa come 'giustizia sommaria'. La materia delle tre Facoltà speciali, anche per chi ha attentato matrimonio, ha abbandonato illecitamente il sacro ministero, o si sottrae alla giurisdizione ecclesiastica, potrebbe semplicemente essere trattato con processo penale amministrativo previsto dal Codice (c.d. extragiudiziale ex can. 1720), che già deroga (e non poco) ai principi penali della civiltà giuridica contemporanea, al fine di conseguire una maggiore speditezza del processo, e che già è comunque previsto per la I e la II Facoltà. Inoltre, la facoltà di appello, che viene di fatto eliminata con il ricorso alle Facoltà Speciali, è sempre stata ritenuta dalla dottrina canonica di diritto naturale secondario, ossia intimamente collegata con il diritto naturale alla difesa e, come abbiamo visto, in quanto tale incoercibile ed indisponibile. Nel caso di coloro che si sottraggono alla giurisdizione ecclesiastica o hanno attentato matrimonio il diritto di appello non dovrebbe peraltro allungare i tempi, posto che in assenza di appello, il giudicato scende dopo 15 giorni⁹¹. Non si vede comunque quale grave ragione osti a concedere il diritto di appello, posto che nella prassi un appello può essere speditamente trattato e deciso in tre-quattro mesi. L'equità, gloria del Diritto Canonico, che nel suo impegno chiaro e costante a coniugare giustizia e misericordia, non viene nei fatti palesemente ignorata? Al riguardo dovrebbe far riflettere quanto scritto dall'Aquinate: "Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia, mater est dissolutionis. Et ideo oportet quod utrumque coniungatur"⁹². Quanto ai restanti ambiti di applicazione delle altre due Facoltà speciali, i richiami al can. 1399, alle fattispecie scandalose ecc., costituiscono obiettivamente un forte allontanamento dalla tipizzazione del reato, che invece costituisce un traguardo di civiltà giuridica che l'ordinamento canonico ha insegnato all'occidente con il processo criminale, e che ora si fa fatica a veder 'omesso' proprio dall'ordinamento giuridico della Chiesa cattolica. Non dimenticando, inoltre, che nessuno può essere colpito da pene canoniche se non a norma di legge⁹³. La riforma del processo matrimoniale voluta da Papa Francesco (cf M. P. *Mitis Iudex*) ha restituito al Vescovo diocesano cognizione delle cause che egli aveva delegato ai Tribunali regionali o interdiocesani. Il processo penale e le Facoltà Speciali potrebbero rientrare in questa rinnovata visione della giurisdizione, anche per decongestionare la Congregazione per il Clero di una funzione giudicante che non gli è propria. Tale funzione giudiziaria, invece, la si è voluta, sempre con ampie deroghe ai principi giuridici, 'trasformare' in amministrativa, confondendo i termini della distinzione, che nella Chiesa

⁹¹ Cf CIC Can. 1630 § 1.

⁹² In *Math.*, V, Lect. II, 429.

⁹³ Cf CIC Can. 221 § 3.

non è mai separazione (cf can. 135, §§ 1-2), tra la potestà amministrativa e quella giudiziaria. Sono perfettamente cosciente che la causa prossima delle Facoltà Speciali è stata propria l'inadeguatezza dei vari Ordinari a gestire il problema, ma proprio per questo sono convinto che si vuole arrivare ad una soluzione 'adeguata', bisogna andare alle cause e non arrestarsi alle conseguenze che continueranno ad esserci. Sempre rimanendo in tema, sarebbe questa l'occasione per rivedere anche la trasparenza, la realizzazione del diritto di difesa nell'applicazione di dette Facoltà, e soprattutto la chiarezza dei presupposti procedurali applicativi, in assenza dei quali occorre onestamente interrogarsi se il provvedimento finale possa essere giuridicamente considerato di rango pontificio e dunque inappellabile. Per esempio: nel caso in cui non sussistano i presupposti previsti dal diritto per l'applicazione delle Facoltà Speciali, a rigore di diritto, la Congregazione non ha tali Facoltà, ed il provvedimento finale eventualmente assunto è nullo. Tale ovvia constatazione attiene ai presupposti ed alla formazione dell'atto, e non mette affatto in dubbio che un provvedimento pontificio non ammetta appello. Il fatto tuttavia che *prima sedes a nemine iudicatur* e che i suoi atti sono inappellabili⁹⁴ non può derogare ai principi fondamentali del diritto, tra i quali quello secondo il quale *quod nullum est nullum producit effectum*.

Alla luce del magistero e della dottrina recente che abbiamo brevemente ricordato, possiamo quindi concludere che il diritto di difesa è a pieno titolo un diritto naturale, conseguenza è che il suo esercizio deve essere permesso e riconosciuto ad ogni persona, sempre ed in qualunque situazione⁹⁵. Un ordinamento giuridico che non lo permettesse sarebbe ingiusto e mancherebbe di realizzare le sue finalità che giustificano e richiedono la sua esistenza. Infatti, in quanto diritto naturale il diritto di difesa non è derogabile, sospendibile o negoziabile. In una certa misura dovrà essere permesso, sempre e in qualunque situazione, non tollerando, in linea di principio, eventuali eccezioni⁹⁶.

⁹⁴ Cf CIC Cann. 1404; 1732.

⁹⁵ Altrimenti i nn. 6-7 dei *Principia quae* non avrebbero nessun senso. Parlare di diritti dei fedeli e poi non permettere una loro reale possibilità di tutela e difesa suona come una inescusabile presa in giro. Il diritto di ogni fedele ad avere giustizia, è e rimane un *debitum* e non una grazia!

⁹⁶ "L'esigenza della eliminazione delle eccezioni ha un suo presupposto che, espresso in termini negativi, consiste nel rifiuto o superamento della cosiddetta *accezione di persona*, della discriminazione o positiva (privilegi) dei soggetti in base a particolarità individuali. In termini positivi, il suddetto presupposto è costituito dal *principio persona*, il quale significa che *ogni* individuo ha titolo, per la comune struttura di io sintetico-relazionale, al riconoscimento della sua qualità ontologica di uomo, ossia di soggetto (e non di mero oggetto) di rapporto. [‘la persona umana è il diritto umano sussistente’: Rosmini] Questo riconoscimento è la condizione fondamentale d'ogni possibile forma di esistenza veracemente umana, perciò non tollera eccezioni; (...)” (S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, 209).

Sull'altare dell'urgenza, dell'emergenza⁹⁷ o della convenienza non potranno sacrificarsi delle persone, dei figli di Dio, in nome di una giustizia che in quanto sommaria, non sarà mai vera giustizia. L'unica, eventuale, possibile ragione, potrebbe darsi in nome del bene comune che, non dimentichiamolo, non potrà mai giustificare il non esercizio di un diritto naturale, in quanto questo sarebbe intrinsecamente un male. Nella *Regola d'oro* Mt 7, 12⁹⁸ (versione in positivo di *Tobia* 4, 15), Graziano, la dottrina ed il magistero ecclesiale, e la dottrina giuridica, hanno fondato il diritto naturale. Quindi, senza paura di usare criteri e strumenti estranei all'ambito giuridico, credo che bisogna proprio partire da detta *Regola d'oro*. Solo se inizieremo a riflettere sul diritto partendo da ciò che giustamente invochiamo quando siamo vittime di una accusa od una ingiustizia, comprenderemo che quanto rivendichiamo per noi non possiamo non concederlo ai nostri simili⁹⁹.

Con quanto fin qui scritto, pensavo di aver sufficientemente preso in considerazione i diversi aspetti riguardanti il diritto di difesa, ovviamente nei limiti di cui ho accennato all'inizio. Però in fase di ultima revisione è stato pubblicato il discorso tenuto dal Santo Padre in occasione dell'Udienza riservata ai membri della Plenaria del Pontificio Consiglio per i Testi legislativi. Visto il contenuto ho ritenuto opportuno porlo a conclusione e quindi proporlo alla riflessione del lettore, dispensandomi da qualsiasi, superfluo, commento:

“È necessario riacquisire e approfondire il senso vero del diritto nella Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, dove la preminenza è della Parola di Dio e dei Sacramenti, mentre la norma giuridica ha un ruolo necessario, ma subordinato e al servizio della comunione. In questa linea è opportuno che il Dicastero aiuti a far riflettere su una genuina formazione giuridica nella Chiesa, che faccia comprendere la pastoralità del diritto canonico, la sua strumentalità in ordine alla *salus animarum*

⁹⁷ Cf SWATOS, W. H. JR., *Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 15 (1976) 129-144.

⁹⁸ Passi paralleli: *Mc* 12, 29-34; *Lc* 6, 31; *Mt* 22, 39-40; *Rm* 13, 8-10; *Gal* 5, 13-14; *1 Tim* 1, 5; *Gc* 2, 10-13; *Is* 1, 17-18; *Ger* 7, 5-6; *Ez* 18, 7-8; 21; *Am* 5, 14-15; *Mic* 6, 8; *Zac* 7, 7-10; 8, 16-17; *Mal* 3, 5.

⁹⁹ Sempre il prof. Cotta parlando degli elementi strutturali della giustizia, ne elencava sei, i primi tre riguardanti l'essere ed i seguenti riguardanti l'agire della persona: 1) uguaglianza ontologica; 2) simmetria o reciprocità biunivoca; 3) corrispondenza tra diritti e doveri; 4) adeguatezza del reciproco rapportarsi delle azioni; 5) il rispetto universale del giusto; 6) imparzialità del giudizio (cf COTTA, S., *Il diritto nell'esistenza*, 212-216). Riguardo a quest'ultimo elemento notava: "(...) la giustizia esige un giudizio disinteressato e imparziale. Ciò significa, in primo luogo, che vi sia un terzo (il giudice, l'arbitro) il quale non sia coinvolto personalmente nella questione da decidere, secondo la vecchia massima *nemo iudex in causa propria*; in secondo luogo, che siano ascoltate le ragioni di tutte le parti coinvolte nella controversia, secondo la massima *audietur et altera pars*, in terzo luogo che siano raccolte le prove oggettive dei fatti. Sono queste le condizioni procedurali fondamentali del giudizio imparziale, grazie al quale la giustizia completa la propria fisionomia di misura oggettiva, che non avvantaggia nessuno e a tutti dà il dovuto secondo una 'ragione senza passione, per dirla con Aristotele' (*ibid.*, 216-217).

(can. 1752), la sua necessità per ossequio alla virtù della giustizia, che sempre deve essere affermata e garantita.

In tale prospettiva, è quanto mai attuale 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» (n. 5). Far conoscere e applicare le leggi della Chiesa non è un intralcio alla presunta "efficacia" pastorale di chi vuol risolvere i problemi senza il diritto, bensì garanzia della ricerca di soluzioni non arbitrarie, ma veramente giuste e, perciò, veramente pastorali. Evitando soluzioni arbitrarie, il diritto diventa valido baluardo a difesa degli ultimi e dei poveri, scudo protettore di chi rischia di cadere vittima dei potenti di turno. Noi vediamo oggi in questo contesto di guerra mondiale a pezzetti, vediamo come sempre c'è la mancanza del diritto, sempre. Le dittature nascono e crescono senza diritto. Nella Chiesa non può succedere questo.

Anche il tema allo studio della vostra Plenaria va in questa direzione, per rimarcare che anche la legge penale è uno strumento pastorale e come tale deve essere considerata e accolta. Il Vescovo deve essere sempre più consapevole che nella sua Chiesa, di cui è costituito pastore e capo, è perciò stesso anche giudice tra i fedeli a lui affidati. Ma il ruolo di giudice ha sempre un'impronta pastorale in quanto è finalizzato alla comunione fra i membri del popolo di Dio. È quanto viene prescritto nel vigente Codice: quando l'Ordinario abbia constatato che per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale non sia stato possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo, solo allora deve avviare la procedura giudiziaria o amministrativa per infliggere o dichiarare le pene adeguate per raggiungere la finalità (cfr can. 1341). Da ciò si deduce che la sanzione penale è sempre l'*extrema ratio*, il *rimedio estremo* a cui far ricorso, quando tutte le altre possibili strade per ottenere l'adempimento normativo si sono rivelate inefficaci.

Al contrario di quella prevista dal legislatore statale, la pena canonica ha sempre un significato pastorale e persegue non solo una funzione di rispetto dell'ordinamento, ma anche la riparazione e soprattutto il bene dello stesso colpevole. Il fine riparativo è volto a ripristinare, per quanto possibile, le condizioni precedenti alla violazione che ha perturbato la comunione. Ogni delitto, infatti, interessa tutta la Chiesa, la cui comunione è stata violata da chi deliberatamente ha attentato contro di essa con il proprio comportamento. Il fine del recupero dell'individuo sottolinea che la pena canonica non è uno strumento meramente coercitivo, ma ha un carattere spiccatamente medicinale. In definitiva, essa rappresenta un mezzo positivo per la realizzazione del Regno, per ricostruire la giustizia nella comunità dei fedeli, chiamati alla personale e comune santificazione¹⁰⁰.

¹⁰⁰ PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti della Sessione plenaria del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, (21 feb. 2020), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200221_testi-legislativi.html (consultato il 21-II-2020).

Andrea RIPA

LE PROCEDURE AMMINISTRATIVE DELLA CONGREGAZIONE PER IL CLERO PER L'APPLICAZIONE DELLE FACOLTÀ SPECIALI

I. UN ANTECEDENTE; II. NATURA E FINI DELLE FACOLTÀ SPECIALI DELLA CONGREGAZIONE PER IL CLERO; III. ELEMENTI COMUNI ALLE TRE FACOLTÀ SPECIALI; IV. PRASSI ED ESEMPI “GIURISPRUDENZIALI” DELLA CONGREGAZIONE PER IL CLERO; CONCLUSIONI

I. UN ANTECEDENTE

Il 13 Gennaio 1971 la Congregazione per la Dottrina della Fede emanò le “Norme per procedere alla riduzione allo stato laicale presso le Curie diocesane e religiose”¹, volte a istruire le pratiche relative alla richiesta dei chierici che spontaneamente intendevano essere “ridotti allo stato laicale”, secondo la terminologia dell’epoca.

Al n. VII del documento, venne abbozzata anche la possibilità di una dimissione dallo stato clericale non in *via gratiosa*, spontaneamente chiesta dal diretto interessato, ma tramite un procedimento specifico per «*quei casi in cui qualche sacerdote, a causa della sua vita perversa o per errori nella dottrina, o per qualche altra grave causa sembri, dopo necessaria indagine, da ridursi allo stato laicale e insieme da dispensarsi*». Tale dimissione *in poenam* era prospettata come esito della medesima procedura prevista per i casi di dispensa, seppure con i «*dovuti adattamenti*».

Tale breve digressione serve a mostrare che sin dal 1971 il diritto della Chiesa contiene la previsione di una possibilità di dimissione dallo stato clericale, contestuale alla dispensa dagli obblighi derivanti dalla sacra ordinazione, comminata in via amministrativa e non giudiziale. Con la dovuta approssimazione – dato che in quel contesto si parla di *procedere ex officio*² – si potrebbe quindi dire che il suddetto n. VII delle Norme del 1971 costituisce in qualche modo l’“antenato” delle attuali Facoltà Speciali della Congregazione per il Clero, che in esso sono già contenute *in nuce*, ma ovviamente non sviluppate.

Il presente intervento, quindi, si concentrerà sulla perdita dello stato clericale tramite l’applicazione delle Facoltà Speciali della Congregazione per il

¹ AAS 63 (1971) 303-308.

² AAS 63 (1971) 308

Clero, tenuto presente che a tale perdita si accompagna necessariamente anche la dispensa dagli obblighi derivanti dalla Sacra Ordinazione, compreso il celibato³.

Una prima parte sarà dedicata alle procedure attraverso le quali la Congregazione tratta i casi di sua competenza, nell'ambito di una delle tre Facoltà Speciali, e sarà seguita dalla presentazione di alcuni esempi "giurisprudenziali" significativi ed esemplificativi per ciascuna Facoltà.

II. NATURA E FINI DELLE FACOLTÀ SPECIALI DELLA CONGREGAZIONE PER IL CLERO

Prima dunque di entrare nel merito degli aspetti procedurali e, soprattutto, "giurisprudenziali" dell'applicazione delle Facoltà Speciali presso la Congregazione per il Clero, giova premettere alcune parole sulla loro storia e la loro natura, dal momento che – come a volte si constata nei contatti con i Vescovi e i Vicari giudiziali – non sempre sono note l'esistenza e le condizioni per la richiesta di applicabilità delle Facoltà Speciali.

In data 30 gennaio 2009 la Congregazione per il Clero ha ricevuto dal Sommo Pontefice alcune Facoltà Speciali che, in seguito, con Lettera Prot. N. 2009 0556, del 18 Aprile 2009, sono state presentate dal Dicastero a tutti gli Ordinari con l'intento di esporre le ragioni e le finalità che avevano condotto alla loro richiesta al Santo Padre.

In modo particolare, nell'ambito delle competenze che le corrispondono, la Congregazione aveva notato che, all'interno del vigente sistema disciplinare e penale canonico, come si legge nella suddetta Lettera, *«possono verificarsi situazioni di grave indisciplina da parte del clero, nelle quali ogni tentativo di risolvere i problemi con i mezzi pastorali e con quelli canonici già previsti nel Codice di Diritto Canonico non si dimostra sufficiente ed idoneo a riparare lo scandalo, ristabilire la giustizia e fare emendare il reo (cf. can. 1341 CIC)»*.

La gravità di tali casi aveva indotto la Congregazione – riporta ancora la Lettera Circolare del 2009 – a *«voler promuovere l'attuazione di quella "salus animarum", che è suprema legge della Chiesa, e a venire incontro a particolari esigenze sentite, anche con sofferenza, da non pochi Presuli nell'espletamento del loro quotidiano servizio di governo»*.

³ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Lettera Circolare Prot. N. 2009 0556, del 18 Aprile 2009.

Così, alla Congregazione per il Clero sono state concesse da Benedetto XVI e confermate da Papa Francesco, le seguenti tre Facoltà Speciali⁴:

I. di trattare e presentare al Santo Padre, per l'approvazione in forma specifica e decisione, i casi di dimissione dallo stato clericale "*in poenam*", di chierici che abbiano *attentato al matrimonio anche solo civilmente* e che ammoniti non si fossero ravveduti e avessero continuato nella vita irregolare e scandalosa (cf. can. 1394, §1); e di chierici colpevoli di *gravi peccati esterni contro il 6° Comandamento* (cf. can. 1395, §§1-2);

II. di intervenire ai sensi del can. 1399 CIC, o agendo direttamente nei casi o confermando le decisioni degli Ordinari, qualora i competenti Ordinari lo chiedessero, per la *speciale gravità della violazione delle leggi*, e per la necessità e l'urgenza di evitare un oggettivo scandalo. Ciò è concesso unitamente alla deroga ai prescritti dei cann. 1317, 1319, 1342, § 2, e 1349 CIC, rispetto all'applicazione di pene perpetue, da applicare ai diaconi per cause gravi e ai presbiteri per cause gravissime;

III. di trattare i casi, prendendone atto e dichiarandone la perdita dello stato clericale, dei chierici che *hanno abbandonato il ministero per un periodo superiore ai 5 anni consecutivi*, e che dopo attenta verifica, per quanto possibile, persistono in tale assenza volontaria e illecita dal ministero.

III. ELEMENTI COMUNI ALLE TRE FACOLTÀ SPECIALI

Giova innanzitutto ricordare che le tre Facoltà Speciali sono applicate tramite un procedimento amministrativo, le cui linee guida sono state portate a conoscenza degli Ordinari diocesani con Lettera Prot. N. 2010 0823, del 17 Marzo 2010⁵, avente in allegato le linee procedurali *ex can. 1720 CIC*, comuni per la I e la II Facoltà speciale, entrambe di natura penale, e altre specifiche per la III, in ragione della sua peculiare natura di provvedimento – di fatto – in *via gratiosa*.

Nella suddetta Lettera del 2010⁶, inoltre, è chiaramente specificato che l'applicazione delle Facoltà Speciali non dipende solo dalla valutazione e dal desiderio dell'Ordinario diocesano, ma è sottoposta a precise condizioni e alla discrezione della Congregazione.

In modo particolare, dall'istruttoria compiuta nella fase locale del procedimento, per poter richiedere le Facoltà Speciali dovrà *risultare*:

⁴ Cf. NERI, A., *La perdita dello stato clericale "in poenam". Le Facoltà Speciali della Congregazione per il Clero*, in <http://sskp.kapitula.sk/wp-content/uploads/2014/10/La-Perdita.pdf>

⁵ Cf. *Ius ecclesiae* XXIII (2011) 229-235.

⁶ Cf. PAPPADIA, F., *Ius Ecclesiae* XXIII (2011) 238-241.

A. – la comprovata impossibilità *oggettiva o soggettiva* che il chierico interessato richieda la dispensa dagli obblighi dello stato clericale;

B. – la documentata sintesi dell'esito di tutti i tentativi pastorali e dei provvedimenti canonici adottati dall'Ordinario per dissuadere il reo e farlo recedere dalla contumacia;

C. – l'esposizione delle gravi difficoltà che si oppongono nel caso concreto alla celebrazione di un processo penale giudiziale canonico *in loco* (cann. 1342, § 2; 1425, § 1, 2°, CIC).

Il procedimento che porta all'applicazione di ogni Facoltà Speciale è sempre diviso in due fasi: *diocesana* e *apostolica*. Nello svolgimento della procedura per ciascuna Facoltà Speciale la massima cura viene prestata a che sia tutelato il diritto di difesa del chierico, che viene esercitato nella "fase diocesana", sia durante l'interrogatorio dell'interessato che tramite l'accoglienza di eventuali istanze, memoriali e scritti; allo stesso modo, è riconosciuto il diritto di visionare gli atti e di presentare eventuali osservazioni nel momento della 'pubblicazione' canonica dei medesimi documenti. Nella "fase apostolica", poi, l'accusato verrà informato della ricezione degli atti presso la Congregazione per il Clero e avrà nuovamente la possibilità di presentare ulteriori prove e argomenti a propria difesa, anche se – nella quasi totalità dei casi – l'istruttoria viene completata durante la fase diocesana e in quella apostolica non vengono presentate nuove prove.

1. In relazione alla I e alla II Facoltà Speciale, nella fase diocesana occorre realizzare una istruttoria volta a provare sia il delitto stesso che l'imputabilità al chierico, prendendo in considerazione eventuali condizioni, attenuanti o aggravanti, che richiedono o sconsigliano l'erogazione della pena di dimissione.

Le prove raccolte sono poi valutate dall'Ordinario con due Assessori, prima che l'Ordinario stesso emetta un proprio Voto finale, nella forma di un vero decreto amministrativo, motivato in diritto e fatto (cf. can. 1720, 2°-3° CIC)⁷, che si conclude con la richiesta alla Congregazione per il Clero di infliggere la pena della dimissione attraverso una delle due Facoltà, o anche entrambe.

⁷ Per quanto concerne lo svolgimento del procedimento amministrativo (cf. cann. 35-58, 1342, 1720 CIC), che in questo caso può essere svolto solo da chierici, si dovrà provvedere a: 1° Notificare all'imputato le accuse mosse a suo carico e le prove relative, dandogli la facoltà di produrre le sue difese, tranne che egli, legittimamente citato, abbia trascurato di presentarsi. 2° Esaminare attentamente, con l'assistenza di due assessori (cf. can. 1424 CIC), tutte le prove, gli elementi raccolti e le difese dell'imputato; 3° Emanare il decreto, a norma dei cann. 1344-1350 CIC, se sul delitto commesso non ci siano dubbi e l'azione criminale non sia estinta ai sensi del can. 1362. Il decreto, emesso a norma dei cann. 35-58, dovrà essere debitamente motivato, esponendo in esso, sia pure in forma sommaria, le ragioni in diritto e in fatto.

Quando gli Atti così raccolti sono inviati alla Congregazione essa si occupa preliminarmente di verificare che le procedure siano state eseguite correttamente, che il chierico sia stato informato, che gli sia stata data la possibilità di partecipare al procedimento e di presentare la sua difesa, assistito da un Patrono di fiducia. Inoltre, gli atti e l'istruttoria devono essere completi e il momento decisorio svolto correttamente, tramite la valutazione delle prove da parte dell'Ordinario con gli Assessori nel caso delle Facoltà I e II.

Se manca qualche elemento, se la certezza del delitto e la sua imputabilità all'accusato non sono stati dimostrati, si chiederà all'Ordinario un supplemento di istruttoria, a volte con direttive specifiche, in modo da assicurare un giusto esito; in ogni caso è la Congregazione⁸ a stabilire caso per caso se si ravvisano gli estremi per l'applicazione delle Facoltà Speciali, che quindi non è mai automatica. È raro che la richiesta di un Vescovo venga respinta *in limine* (9 casi dal 2009 a oggi), anche se a volte capita che si cerchi una risoluzione alternativa, per evitare la dimissione di un chierico che potrebbe essere ancora "recuperato".

Quando il caso è accolto in Congregazione, al chierico viene notificato, tramite l'Ordinario, l'avvio della fase apostolica del procedimento e gli è concessa la possibilità di presentare alla Congregazione eventuali difese, istanze, memoriali, ecc., entro un tempo perentorio di 30 giorni dalla notifica del procedimento, prorogati se il caso lo richiede. In seguito, si prepara un decreto amministrativo, penale, nel caso della I e II Facoltà. Dopo essere stato esaminato dai Superiori, il caso viene discusso in un'apposita seduta del Congresso della Congregazione, ove sono presenti i Superiori assieme agli Officiali incaricati per i casi allo studio. Se la decisione di dimettere il chierico e di disporre la perdita dello stato clericale è accolta, il Decreto, debitamente firmato dai medesimi Superiori e munito di sigillo, è sottoposto al Santo Padre per il tramite della Segreteria di Stato, per la sua *approvazione in forma specifica*.

Ricevuta l'approvazione da parte del Santo Padre, per comunicare la decisione all'interessato, si prepara l'apposito Rescritto in risposta alla *petitio* presentata dall'Ordinario; dato che la decisione è confermata in forma specifica dal Papa, la sua efficacia non dipende dal fatto che l'interessato la accolga o meno. L'auspicio della Congregazione, ovviamente, è che il chierico dimesso possa trovare con serenità il proprio posto nella comunità ecclesiale, sistemando eventuali situazioni pendenti e riconciliandosi sia con la Chiesa che con la propria "storia".

2. Nei casi che ricadono sotto la III Facoltà Speciale⁹ l'Ordinario di incardina-zione, condotte le opportune indagini, sulla base dell'eventuale dichiarazione

⁸ PAPPADIA, F., *Ius Ecclesiae* XXIII (2011) 245-246.

⁹ PAPPADIA, F., *Ius Ecclesiae* XXIII (2011) 247-248.

del chierico stesso, o della deposizione di testimoni o per fama oppure da indizi, dovrà raggiungere la certezza morale dell'abbandono irreversibile da parte del chierico. Dal momento che è in gioco il bene pubblico, alla fase diocesana del procedimento prende sempre parte il Promotore di Giustizia, le cui osservazioni sono trasmesse dall'Ordinario alla Congregazione insieme al proprio Voto, con la richiesta di applicazione della III Facoltà.

La fase apostolica¹⁰, se avviata, si svolge secondo le medesime modalità esposte per la I e la II Facoltà. Particolare cura in ogni fase di tali procedimenti viene posta nel fatto che i chierici possano partecipare o, almeno, ricevere le comunicazioni che li riguardano, anche se in non pochi casi risulta che essi preferiscano disinteressarsi della procedura, limitandosi ad accoglierne il risultato.

IV. PRASSI ED ESEMPI “GIURISPRUDENZALI” DELLA CONGREGAZIONE PER IL CLERO

Per comprendere meglio i principi e le procedure sin qui esposti nei loro tratti essenziali, è necessario presentare alcuni casi concreti¹¹ esaminati dalla Congregazione e volti a mostrare “in atto” i tratti salienti delle Facoltà Speciali e il loro carattere di provvedimenti eccezionali o, forse meglio, di *extrema ratio* in situazioni altrimenti irrimediabili.

La trattazione sarà articolata in 6 categorie di casi, una per ciascuna Facoltà Speciale, alle quali si aggiungono le vicende che ricadevano sia nella fattispecie della I che della II Facoltà, nonché i procedimenti di specialissima gravità che hanno richiesto una dimissione *ex officio et pro bono ecclesiae* e quelli che non si sono conclusi con la dimissione dallo stato clericale.

Nell'espone quanto sopra ci sarà anche la possibilità di “dare i numeri” relativi a ciascuna fattispecie, in modo da rendere chiaro quale sia l'effettivo ambito di applicazione delle Facoltà Speciali da parte della Congregazione per il Clero, che dal 2009 a oggi ha emesso 773 Decreti di dimissione dallo stato clericale¹².

¹⁰ PAPPADIA, F., *Ius Ecclesiae* XXIII (2011) 250-251.

¹¹ Si tratta di alcune vicende particolarmente significative per la gravità delle condotte emerse, nonché per illustrare la concreta Facoltà Speciale che è stata applicata. Nomi di persone e di luoghi, nonché le date, sono stati doverosamente modificati o non manifestati.

¹² Per la precisione, sino al 1° Febbraio 2020: 67 in base alla I Facoltà Speciale; 95 in base alla II Facoltà Speciale; 14 in base alla I e alla II Facoltà Speciale; 578 in base alla III Facoltà Speciale. A essi vanno aggiunte 19 dimissioni *ex officio et pro bono Ecclesiae*.

1. I Facoltà. La I Facoltà riguarda quei chierici che si siano resi colpevoli dei delitti di cui ai cann. 1394, § 1 e 1395, §§ 1-2 CIC (con l'eccezione, ovviamente, dei casi in cui sono coinvolti minori), per i quali è prevista dal Codice la possibilità di infliggere la pena della dimissione dallo stato clericale.

Si tratta di fattispecie tutto sommato semplici da definire, che vengono dimostrate in modo particolare tramite la confessione del diretto interessato, la prova testimoniale offerta da confratelli, o altre persone informate sui fatti, nonché – nel caso di matrimoni civili – anche con prove documentali.

Un esempio di tale genere è don Saverio (i nomi sono tutti di fantasia), il quale sin dai primi anni del suo ministero parrocchiale si segnala per la ricerca di relazioni e amicizie “particolari” con giovani donne e per questo viene ammonito dal Vescovo a norma del can. 277, § 2 CIC, prima verbalmente, poi per iscritto. Nonostante questo, al Vescovo giunge notizia – da chierici e da alcuni fedeli – che don Saverio ha avviato una relazione concubinaria con una giovane donna e, sembrerebbe, convive con lei *more uxorio*. Il Vescovo quindi sospende don Saverio e lo invita a ravvedersi, ma dopo due mesi riceve dal sacerdote la spontanea ammissione non solo circa la relazione con la donna, ma anche di una duplice paternità.

Per tale situazione, dal momento che don Saverio non intendeva chiedere la dispensa, e la celebrazione di un processo giudiziale si sarebbe rivelata difficoltosa e fonte di ulteriore scandalo in diocesi, il Vescovo ha chiesto e ottenuto dalla Congregazione per il Clero la dimissione di don Saverio dallo stato clericale.

Giova ricordare che l'aver generato due figli non costituisce di per sé un delitto, come invece accade per la “permanenza scandalosa in un peccato esterno contro il sesto comandamento”; per questo i casi di paternità vengono di norma trattati secondo la II Facoltà, costituendo una violazione di speciale gravità della norma del can. 277, § 1 CIC, nonché una situazione permanente e irreversibile, di cui il chierico è chiamato a essere responsabile¹³.

Diverso è il caso di don Angelo, operatore del Tribunale ecclesiastico diocesano e professore universitario, oltre che vicario parrocchiale, in generale stimato da confratelli e fedeli, nonostante qualche sospetto circa la sua “disinvoltura” nei rapporti con le donne. Non avendo elementi più concreti, il Vescovo si limita ad ammonirlo verbalmente in più di una occasione, venendo sempre rassicurato da don Angelo.

Improvvisamente, tuttavia, su un giornale locale scoppia uno scandalo provocato da una donna, amante del sacerdote, che aveva per caso scoperto che don Angelo frequentava in contemporanea anche altre donne. Messo di fronte all'evidenza, il sacerdote si vede costretto ad ammettere almeno due relazioni

¹³ Cf. STELLA, B., *Il criterio da seguire è il bene dei bambini*, in *L'Osservatore Romano*, Anno CLIX, n. 49 (28 Febbraio 2019) 7.

prolungate nel tempo, ma le successive indagini fanno emergere – di fatto – una costante doppia vita, con circa una decina di relazioni, iniziata qualche anno dopo l'ordinazione e portata avanti nel tempo.

Nel caso di don Angelo il numero di figli, con donne diverse, potrebbe aggirarsi intorno ai 4-5, ma ciò non è stato provato nel processo. La dimissione è stata inflitta al sacerdote per la condotta concubinaria con donne diverse, protrattasi per anni, unitamente al fatto che il grande e improvviso scandalo prodotto dall'emergere della vicenda aveva reso impossibile rimediare in altro modo, oltre ad aver indotto il Vescovo a dubitare molto seriamente dell'identità sacerdotale di don Angelo.

2. II Facoltà. Si tratta della Facoltà con la casistica più ampia e più variegata, che può portare alla pena della dimissione anche quando non specificamente prevista dal Codice in ragione della speciale gravità della violazione di una legge canonica.

Don Alessio è un giovane sacerdote destinato al ministero parrocchiale, da lui esercitato senza destare particolari preoccupazioni, sino a quando i fedeli non si accorgono che sono scomparsi *ex voto* in oro di ingente valore. Il Vescovo avvia un primo procedimento amministrativo, arrivando a sospendere don Alessio, ingiungendogli la restituzione dei suddetti *ex voto*, da lui sempre promessa, ma mai effettuata sino al momento della dimissione.

A tale vicenda si sono presto aggiunte situazioni di interesse dei Tribunali dello Stato, dai quali don Alessio viene condannato per aver emesso un consistente numero di assegni a vuoto, per aver carpito la buona fede di un fedele infermo, sottraendogli denaro, e soprattutto per aver tentato di abusare sessualmente di un uomo, dopo averlo invitato nella propria abitazione e averlo drogato tramite una bevanda.

Di tutto ciò sono emerse – tristemente – prove inconfutabili nell'ambito dei diversi processi penali che don Alessio ha subito e nei quali è stato condannato. Dal momento che i fatti provati erano di interesse penale anche per l'ordinamento canonico, che lo scandalo andava crescendo (tuttora la vicenda di don Alessio è ben nota, anche al di fuori della sua diocesi) e che, al di là delle parole, il sacerdote non aveva mostrato nel corso del tempo alcun segno di ravvedimento, il Vescovo ha chiesto l'applicazione della II Facoltà, non avendo in diocesi personale per un processo giudiziale ed essendo i fatti ormai di pubblico dominio.

Don Pietro è un parroco brillante e intraprendente, entrato in Seminario da adolescente, e arrivato all'ordinazione con la sola perplessità di un'indole chiusa e poco incline al dialogo coi formatori. Negli anni la sua singolare capacità pastorale diviene autonomia rispetto al Vescovo e ai confratelli, e gradatamente inizia a comportarsi come un "libero professionista", a scapito dei suoi parrocchiani.

In modo particolare, assentandosi spesso dalla parrocchia, don Pietro crea e vende attraverso una società da lui costituita dischi e pubblicazioni di chiaro stampo *new age*, respingendo i fedeli e attirando invece alcuni *fan*, che lo vedono come una sorta di “santone”, o *guru*. Quando l’Ordinario cerca di richiamarlo ai suoi doveri di chierico e di pastore, don Pietro semplicemente si fa negare, non risponde agli inviti ed evita di incontrare gli inviati del Vescovo.

Parallelamente a ciò, don Pietro si dedica con crescente impegno a corsi di comunicazione di terapia psico-spirituale, proponendo principi e percorsi interiori ed emozionali in chiaro contrasto con la verità del Vangelo e dell’antropologia cristiana, all’interno di una vera e propria attività commerciale (libri, DVD e corsi), alla quale alla fine ha rifiutato di rinunciare.

Per la grave violazione dei suoi doveri di chierico, in tema di attività commerciali e di comportamenti non adeguati alla sua condizione, nonché per l’invincibile negazione a recedere dalla propria condotta, don Pietro viene dimesso tramite la II Facoltà, accompagnato per altro da sospetti – non approfonditi – relativi a relazioni concubinarie che, se provate, avrebbero fatto rientrare il caso all’interno anche della I Facoltà.

3. I e II Facoltà. Come si è visto sin qui, non sono rari i casi in cui i delitti oggetto della I Facoltà si mescolano nella vita di un chierico con quelli relativi alla II, causando non poco scandalo presso i fedeli e ferite anche profonde nelle diocesi coinvolte. Due casi sono esemplari.

Don Alessandro ha avuto un giovanile impegno politico prima di entrare in Seminario, come vocazione adulta, è un parroco attivo e capace, stimato dal Vescovo e dai fedeli, al massimo accompagnato da qualche “voce” circa alcune donne che gli ruotano intorno.

Improvvisamente, una di tali donne sporge denuncia alla Polizia contro don Alessandro affermando – referti medici alla mano – di essere stata da lui picchiata nel contesto di “giochi erotici” avvenuti in canonica, in una stanza attrezzata allo scopo. Le indagini della Polizia conducono alla stupefacente scoperta di un ambiente della casa parrocchiale ampiamente fornito di oggetti destinati a giochi particolari, nonché una collezione di DVD con le imprese amatorie di don Alessandro ripreso con la donna che lo aveva denunciato, ma anche con altre donne e uomini (sacerdoti compresi), anche in scene di gruppo.

Ma le indagini proseguono ed emerge anche che don Alessandro induceva le donne da lui sedotte a proporsi per incontri a pagamento su siti appositi, guadagnando in tal modo denaro, con il quale manteneva un tenore di vita ben superiore alle possibilità di un parroco.

Il Vescovo, da poco giunto in diocesi, si ritrova a dover gestire uno scandalo che diviene presto internazionale grazie a internet e che, per la gravità e la delicatezza del caso (sono coinvolti altri preti e fedeli della stessa diocesi), chiede l’applicazione della I e della II Facoltà; così la dimissione viene inflitta

per i delitti contro il sesto comandamento, commessi anche con violenza, nonché per attività commerciale illecita (e immorale) e per una gestione del denaro non conforme ai doveri di un chierico.

Don Gianni è parroco di alcune piccole comunità rurali, ha già avuto una lieve pena in un procedimento canonico in cui è emersa solo qualche irregolarità nel bilancio parrocchiale, unitamente a qualche negligenza nei suoi doveri di parroco.

Tuttavia, un *escort* lo denuncia al Vescovo, lento a intervenire, e in seguito anche alla stampa, facendo esplodere un caso mediatico con la rivelazione della “seconda vita” di don Gianni. In essa, il sacerdote si presentava come un facoltoso imprenditore, con la preferenza a circondarsi di giovani uomini, di cui pagava i servigi, offrendo loro anche cene e vacanze in contesti di lusso. Dagli incontri di don Gianni con tali uomini non erano assenti né alcolici né cocaina; il tutto abbondantemente documentato con foto, video e ricevute di alberghi e ristoranti.

Nel corso del processo è emerso che sin dal Seminario don Gianni non si manifestava veramente, restando chiuso in se stesso, e aveva una attenzione eccessiva al denaro. Così, per mantenere il suo tenore di vita di imprenditore “libertino e gaudente”, don Gianni non esitava a chiedere offerte ai fedeli per asserite opere di carità, arrivando alla fine ad aver accumulato un ingente patrimonio (titoli, diamanti, conti bancari), composto in parte anche da beni di famiglia.

Di don Gianni ha colpito la lucidità con cui ha portato avanti per anni una doppia vita di tal genere, ingannando il Vescovo, i confratelli e i fedeli, e assumendo il ruolo della vittima al momento di essere scoperto, senza mostrare alcun segno di pentimento, ma solo desiderio di non essere dimesso.

Don Gianni ha sempre rifiutato di chiedere la dispensa, e un processo giudiziale in diocesi era impossibile (il presbiterio e i fedeli erano gravemente feriti per la condotta di don Gianni, anche a causa della lentezza del Vescovo a prendere posizione), tanto che anche il procedimento amministrativo è stato dalla Congregazione affidato al Metropolita, con la – ovvia – conclusione della dimissione dallo stato clericale.

4. III Facoltà. Rispetto ai “terremoti” causati da don Alessandro e da don Gianni, i casi che rientrano sotto la III Facoltà – di gran lunga la maggioranza nel panorama delle Facoltà Speciali – sono in realtà vicende molto più serene, nelle quali viene messo ordine di diritto in una situazione che di fatto è già chiarita, a volte anche da molto tempo. Si potrebbe dire che la grazia che nelle ordinarie pratiche di dispensa è chiesta esplicitamente con una lettera al Santo Padre; nei casi della III Facoltà è invece chiesto implicitamente, con la vita, con comportamenti concludenti, protratti per anni, o decenni.

Prendiamo il caso di P. Stefano, il quale, dopo poco meno di un anno dall'ordinazione, scandalizzato dalla condotta di un confratello, decide di abbandonare il suo istituto religioso e di tornare a vivere dalla propria famiglia in un altro continente. I suoi Superiori mantengono un contatto con P. Stefano e in alcune occasioni riescono anche ad incontrarlo di persona, senza mai però riuscire a indurlo a riprendere l'esercizio del ministero. Nel corso degli anni, dimesso dal suo istituto, P. Stefano vive da celibe in casa dei genitori, esercita una attività commerciale nel campo dell'abbigliamento e non tenta in alcun modo di esercitare illecitamente il ministero.

A distanza di quasi 20 anni dall'abbandono, il suo ex Superiore Generale riprova a contattarlo per chiedergli almeno di presentare richiesta di dispensa e mettere in ordine la sua posizione di fronte alla Chiesa. P. Stefano si dichiara disinteressato, così il Superiore – che nella prassi è considerato ancora suo Ordinario – chiede alla Congregazione la dimissione tramite la III Facoltà per assenza illegittima di P. Stefano che viene comunque regolarmente informato dei vari passaggi del procedimento che lo riguarda.

5. Dimissione *ex officio*. Il livello di ulteriore gravità della situazione, alla luce di una condotta di vita indubitabilmente contraria ai doveri di un chierico, unitamente a un grande scandalo provocato, è quello dei casi che – dopo una istruzione sommaria, perché evidente, e la notifica al chierico perché possa esprimersi al riguardo – vengono presentati direttamente al Santo Padre per la dimissione *ex officio et pro bono ecclesiae*.

Tra i vari casi, si può ricordare quello di don Giuseppe, il quale, dopo aver abbandonato la sua diocesi nell'imminenza dell'ordinazione diaconale, per alcune sue "stranezze" comportamentali, è stato ordinato e incardinato altrove, salvo poi tornare dopo qualche anno da dove era partito. Nella sua diocesi di origine ha dato per anni adito a chiacchiere circa un modo di vestire ricercato ed eccentrico, nonché per la scarsa virilità di alcuni suoi atteggiamenti e, ultimamente, per la presenza in canonica di un giovane, presentato come "sacrestano".

Dopo qualche anno, don Giuseppe si è recato all'estero, ufficialmente per ragioni di salute, ma in realtà per attentare matrimonio civile con il suddetto giovane. L'evento è stato pubblicizzato dai due su vari media, con video e interviste. Inutile ogni tentativo del Vescovo di indurre il reo alla conversione e impossibile arginare lo scandalo, il caso è stato presentato direttamente al Santo Padre che ha disposto la dimissione di don Giuseppe.

6. Pene diverse dalla dimissione. Infine, a conferma del fatto che le Facoltà Speciali non devono necessariamente concludersi con la dimissione, giova ricordare quei casi – invero rari – in cui il procedimento ha chiarito che la con-

dotta del chierico e lo scandalo conseguenti non erano tali da richiedere la pena massima.

È così la vicenda di Mons. Alberto, sacerdote maturo e stimato, sin dai tempi del Seminario, e con una vita presbiterale “immacolata” vissuta in un generoso esercizio del ministero. Tuttavia, in una malaugurata sera, Mons. Alberto mescola un bicchiere di alcool di troppo con alcune medicine che doveva assumere; il risultato è un ottundimento della coscienza, che lo induce a recarsi in una stazione di servizio, dove ha compiuto atti di esibizionismo, ripresi dalle telecamere. Il giorno dopo Mons. Alberto non ricordava nulla; sul piano civile è stato semplicemente multato, non essendo stata ritenuta tale condotta penalmente rilevante – nonostante la severa legislazione del suo Paese – mentre sul piano canonico il Vescovo lo ha sospeso e ne ha chiesto la dimissione.

Data la presentazione del caso – in effetti in termini poi rivelatisi eccessivi – la Congregazione ha ammesso allo studio l'imponente istruttoria (13 kg di atti), ricavandone la convinzione che la condotta di Mons. Alberto, prima e dopo quell'unico episodio, era tale da non fargli meritare la dimissione. La pena inflitta è stata quella della privazione del titolo di monsignore, unitamente a un tempo di riabilitazione e recupero in una casa per sacerdoti, avendo già scontato alcuni anni di sospensione.

CONCLUSIONI

In sintesi, alla luce di quanto sopra esposto, si può dire che le Facoltà Speciali si sono rivelate nell'arco di quasi un decennio uno strumento utile per i Vescovi diocesani per fare fronte a situazioni di speciali gravità, a cui non era stato possibile porre rimedio con gli ordinari strumenti pastorali e canonici. Oppure, nel caso della III Facoltà, è stata offerta alla diocesi l'opportunità di mettere ordine in situazioni irrisolte, sulle quali spesso si era lasciato correre da lungo tempo.

Le Facoltà vengono applicate tramite procedure amministrative, comprensibili soprattutto perché ci si trova di fronte a casi per lo più evidenti, in cui si tratta semplicemente di raccogliere e ordinare fatti chiari e di dar loro un conveniente *nomen iuris*. In ogni caso, grande è la cura che l'accusato possa effettivamente esercitare il proprio diritto alla difesa, inteso come *ius ad informationem* e *ius ad responsionem* (normalmente tramite un Patrono di fiducia), tanto nella fase diocesana che in quella apostolica.

Non di rado occorre prendere atto che sono molto rari i casi in cui nel cammino di formazione non ci sono le premesse o i segni premonitori della condotta futura; difficilmente, infatti, i chierici assumono comportamenti e “abitudini” del tutto estranei a quanto vissuto e manifestato in precedenza. Di qui l'importanza di un retto discernimento al momento dell'ammissione della per-

sona alla struttura formativa e, in seguito, nel tempo della formazione iniziale in Seminario, per individuare i segni, nel temperamento, nella personalità o nei propositi di qualcosa che prima o dopo potrebbe portare a condotte gravemente contrarie ai doveri di un chierico. In tal senso occorre in special modo evitare nel tempo della formazione iniziale un certo “formalismo”, in base al quale chi semplicemente rispetta regole e orari, senza creare problemi, possa venire considerato idoneo e adeguatamente formato.

Dalle fattispecie studiate si può trarre “un profilo tipo” del chierico dimesso. Si tratta di un sacerdote di età spesso non superiore ai 50 anni, isolato dal presbiterio e autoreferenziale, ma anche con una qualche abilità a guadagnarsi la fiducia del Vescovo, dei confratelli e dei fedeli, tanto da mettere a tacere alcune possibili “chiacchiere” sul proprio conto. Spesso tali chierici non si limitano a mancanze episodiche, per quanto gravi, ma conducono per anni una vera “doppia vita”, con implicazioni morali ed economiche, segno di un “disordine” interiore che coinvolge la persona nel suo insieme e le rende quasi impossibile ravvedersi o anche solo ammettere le proprie responsabilità.

Le Norme della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1971, menzionate all’inizio del presente intervento, in casi di speciale gravità prevedevano la possibilità di procedere con la dimissione, specificando che un chierico colpevole di gravi delitti era «*da ridursi allo stato laicale e insieme da dispensarsi per misericordia, perché non incorra nel pericolo di eterna dannazione*», per ribadire che la *salus animarum* è davvero la suprema legge della Chiesa e che ogni pena canonica, nel suo senso più profondo, si propone sempre come “medicinale” e come strumento della misericordia di Dio.

John KENNEDY

LA MENS DELLA CDF NELL'AUTORIZZARE UN PROCESSO EXTRAGIUDIZIALE E L'ITER SUCCESSIVO

Nell'esaminare i delitti riservati e quelli più gravi contro i costumi, riservati al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede, spesso ci troviamo davanti alla necessità di autorizzare un processo penale canonico. I delitti più gravi contro i costumi sono:

1° il delitto contro il sesto comandamento del Decalogo commesso da un chierico con un minore di diciotto anni. La revisione del *motu proprio SST*, promulgata il 21 maggio 2010, ha stabilito che al minore vanno equiparate le persone che hanno abitualmente un uso imperfetto della ragione (cf art. 6 § 1, 1° *SST*). Circa l'uso dell'espressione "adulto vulnerabile", altrove descritto come «ogni persona in stato d'infermità, di deficienza fisica o psichica, o di privazione della libertà personale che di fatto, anche occasionalmente, ne limiti la capacità di intendere o di volere o comunque di resistere all'offesa» (cf art. 1 § 2, b *VELM*), va ricordato che tale definizione integra fattispecie più ampie rispetto alla competenza della CDF, la quale resta limitata, oltre ai minori di diciotto anni, a chi "ha abitualmente un uso imperfetto di ragione";

2° l'acquisizione o la detenzione o la divulgazione, a fine di libidine, di immagini pornografiche di minori sotto i quattordici anni da parte di un chierico, in qualunque modo e con qualunque strumento.

Lo scopo di ogni investigazione canonica è di arrivare alla verità di un'accusa e, se necessario, applicare una pena giusta. È vero che la legge esprime una sua preferenza per un processo giudiziale per giudicare i casi di *delicta graviora*, ma lascia anche aperta la possibilità di procedere celebrando un processo extragiudiziale.¹ Si ricorda inoltre che il legislatore, in certe circostanze, non prevede la necessità di celebrare un processo, e richiama il canonista ad altre possibilità per risolvere una causa: "L'Ordinario provveda ad avviare la procedura giudiziaria o amministrativa per infliggere o dichiarare le pene solo quando abbia constatato che né con l'ammonizione fraterna né con la riprensione

¹ Can. 1342 - §1. Ogniqualevolta giuste cause si oppongono a che si celebri un processo giudiziario, la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale; rimedi penali e penitenze possono essere applicati per decreto in qualunque caso.

né per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale è possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo.”

In questo articolo desidero spiegare un elemento del nostro lavoro, ossia come la CDF arriva alla decisione di autorizzare un processo amministrativo e quali sono le indicazioni che il Dicastero offre per portare avanti e concludere un processo amministrativo. Mentre ci concentriamo sulla questione dell'abuso dei minori, in quanto costituisce la maggior parte del lavoro della Sezione Disciplinare della CDF, è inteso che ciò che si può dire circa l'uso del processo amministrativo per i delitti di abuso di minori si può applicare per gli altri delitti elencati nel *SST*.

L'art. 21, §2, 1° §2 *SST* spiega come spetta alla CDF di valutare quale processo sia più adatto per portare a conclusione la causa: “Tuttavia, alla Congregazione per la Dottrina della Fede è lecito:

1) Nei singoli casi, d'ufficio o su istanza dell'Ordinario o del Gerarca, decidere di procedere per Decreto extragiudiziale, di cui al can. 1720 del *Codice di Diritto Canonico* e al can. 1486 del *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*.”

È da notare che questa è un'eccezione alla norma del can. 1342 *CIC*, la quale insiste su una giusta causa come presupposto per la celebrazione del processo amministrativo.

I tre criteri per giustificare questa eccezione sono elencati nell'art. 21, §2, 1° *SST* e sono nei singoli casi, d'ufficio o su istanza dell'Ordinario o del Gerarca. Qualche esempio può essere utile per illustrare questo in modo chiaro, ricordandosi che, mentre un Ordinario può sempre esprimere la sua preferenza per un tipo di processo, la decisione della scelta del processo da celebrare spetta esclusivamente alla CDF.

Situazione A: Reverendo Massimo, dopo aver fatto gli esercizi spirituali in un monastero lontano dalla sua parrocchia, si decise alla conclusione degli esercizi di autodenunciarsi per iscritto alla CDF per aver molestato tre minorenni. In seguito, alla fine del ritiro spirituale, presentandosi davanti al suo Ordinario, accompagnato dal Vicario Giudiziale e un Notaio, il chierico elenca i delitti che ha compiuto dal 2010 al 2016 con i tre ragazzi di 15 anni. La CDF, dopo aver esaminato i fatti, e vista la confessione del chierico, insieme alla richiesta del Vescovo di autorizzare un processo extragiudiziale, chiede al Vescovo di celebrare un processo amministrativo allo scopo di applicare una pena giusta.

Situazione B: Reverendo Mario Pio, religioso appartenente ad una comunità non tanto numerosa di chierici ormai avanzati negli anni, è accusato di aver sollecitato due minorenni in confessione e di aver toccato sessualmente gli

organi genitali di quattro altri maschi durante la preparazione sacramentale alla cresima. Mentre ammette i toccamenti ed esprime rimorso profondo, comunque nega qualche dettaglio circa l'accusa della sollecitazione in confessione e inoltre si giustifica dicendo di aver solo voluto mostrare segni di paternità a minori disagiati, alcuni dei quali sono rimasti senza genitori. Il Superiore della comunità, vista l'età abbastanza avanzata del chierico, ma desideroso di agire in modo trasparente ed efficace, visto anche lo scandalo, chiede alla CDF di poter celebrare un processo amministrativo.

Situazione C: Reverendo José Antonio, missionario in paese dell'America Latina, è stato già condannato in un processo canonico giudiziale nel 2006 per altri delitti non di competenza della CDF (relazioni sessuali con adulti, irregolarità finanziarie, riciclaggio di denaro sporco per amici spacciatori di droga ecc.). Dopo essere stato escluso dal ministero per qualche anno, ed in seguito ad una terapia in un altro paese lontano, il Vescovo, credendo nella misericordia e nelle buone intenzioni del sacerdote in seguito ad una sincera revisione di vita personale, e in particolare sentendosi sotto pressione per la mancanza di sacerdoti nella sua Diocesi, gli ha dato un'ultima opportunità di mettersi sul binario giusto. Nonostante la fiducia dimostrategli, il missionario è tornato al suo vecchio comportamento e ha compiuto nuovi delitti, questa volta con minori, praticando atti di sesso orale su di loro in cambio di denaro e regali costosi. Ricordandosi del processo giudiziale che pochi anni prima è durato parecchio tempo ed è costato una certa somma di denaro, fondi che la Diocesi non aveva a disposizione, e non desiderando ripetere la stessa esperienza, il Vescovo ha chiesto alla CDF di poter celebrare un processo amministrativo, specialmente perché i ragazzi che hanno subito gli atti sessuali hanno fornito copie di scambi di messaggi e video degli atti sessuali praticati su di loro dal religioso. La CDF ha valutato la situazione e, alla luce della condanna civile di 18 anni e 6 mesi in prigione per abuso di minori, ha concesso l'autorizzazione per la celebrazione di un processo amministrativo.

Alla conclusione di un processo amministrativo, se il chierico è trovato colpevole, ci sono due esiti possibili: 1) l'applicazione di una pena espiatoria per un tempo prestabilito o 2) l'applicazione di una pena espiatoria perpetua, non escludendo la dimissione dallo stato clericale. L'Ordinario è libero di applicare il primo tipo di pena senza ulteriore necessità di rivolgersi alla CDF. Se invece l'Ordinario dovesse vedere la necessità di applicare una pena perpetua (proibizione totale dal ministero, proibizione permanente di ascoltare le confessioni, divieto di ministero con minori, divieto di risiedere in un determinato posto, obbligo di risiedere per sempre in un determinato posto, divieto di trasmettere messaggi o cercare contatti con minori o la pena massima della dimis-

sione dallo stato clericale) dovrebbe prima chiedere il mandato della CDF, inoltrando una bozza del suo Decreto e le valutazioni dei due Assessori.

2) Quando la CDF riceve una richiesta per l'applicazione di una pena perpetua, sia al momento iniziale quando il caso è presentato, sia quando l'Ordinario trasmette la bozza del Decreto, la CDF valuta, caso per caso, e decide in base agli atti. La nostra esperienza dimostra che, in un certo numero di casi, l'Ordinario potrebbe richiedere il mandato già al momento di presentare il caso. Alcuni criteri che possono meritare la concessione del mandato sono la chiarezza del caso, la gravità dimostrata del delitto, il fatto che sia già stata imposta una pena nel foro civile (prigione). Altri fattori da tenere presenti sono: se ci sia stato un abuso sessuale con violenza, perpetrato su numerose vittime e in un lungo periodo di tempo. Consideriamo l'applicazione del mandato se si trovano negli atti i seguenti fattori: la stessa tipologia di abuso, ripetuto, spesso premeditato o pianificato allo scopo di compiere l'abuso sessuale. Altri fattori che rendono l'abuso più grave includono la questione dello scandalo, l'ostruzionismo da parte del chierico, le minacce verso vittime o Vescovo e, in alcuni casi, se il sacerdote è già sposato o ha figli.

Esempio: Reverendo p. Dos Santos ha sempre dimostrato un certo "dono" per il suo lavoro con i ragazzi "di strada" e passava tanto tempo con loro, spesso causando un certo livello di gelosia o d'invidia tra i suoi confratelli. Non era insolito per lui di non essere presente ai momenti di preghiera della comunità e sembrava avere accesso a fondi senza dover passare a chiedere l'assistenza dell'economista dell'Istituto. Il religioso si dichiarava ed era conosciuto tra i poveri come "medico" anche se non aveva nessun titolo o neanche una formazione medica. Nel 2010, quando la prescrizione canonica è stata alzata, dando la possibilità ad una vittima di presentare una denuncia fino al suo 38 compleanno, è arrivata una valanga di lamentele al Superiore Generale. Le denunce hanno indicato un fenomeno costante: i minori hanno dichiarato che, quando erano soli con lui, ricevevano una bevanda alcolica dal Reverendo, per esempio birra, ma che, dopo un bicchiere o due, perdevano ogni controllo su se stessi e che si svegliavano il giorno dopo con dolori all'ano, spesso con la presenza di sangue sulle lenzuola nel dormitorio. Un'investigazione civile ha scoperto la presenza di non poche sostanze mediche, incluso sedativi liquidi. Viste le cartelle mediche e anche il numero di denunce e il modo identico di agire in più di 30 casi, la CDF ha autorizzato un processo amministrativo.

Nella fase di autorizzazione, si considera anche l'impatto dell'abuso, per esempio, l'abbandono della fede, i problemi psichici e, in alcuni casi, il suicidio della vittima.

Un processo senza mandato sarebbe autorizzato nelle seguenti circostanze: l'abuso è meno grave ("solo" tentativi di toccamenti, messaggi, commenti).

Esempio: Reverendo Stanislawo è un giovane sacerdote di tre anni di ordinazione. Dopo sei mesi in città, in un ministero molto fecondo con le famiglie, l'Ordinario l'aveva mandato in un piccolo paese, lontano da tutto, per aiutare un sacerdote anziano, amico suo di vecchio tempo, che è stato ricoverato in ospedale per un infarto. Il giovane chierico, di fronte al cambiamento radicale e senza il supporto di amici e colleghi, ha cominciato quasi subito a guardare immagini pornografiche in Internet, senza però pagare, scaricare o iscriversi ai siti. Un giorno, dopo circa nove mesi dal suo arrivo, quando era stato chiamato a rispondere ad un'emergenza in parrocchia, la donna delle pulizie della parrocchia ha scoperto le immagini sul suo computer, che aveva lasciato acceso. Ha chiamato subito il parroco senza fermarsi a guardare le immagini, il quale ha informato il Vescovo. Per il fatto che non c'erano toccamenti di bambini e che il sacerdote non aveva scaricato ma solo consultato i siti, la CDF ha autorizzato un processo senza mandato. Comunque, nella lettera all'Ordinario, la Congregazione ha indicato la sua disponibilità ad applicare una pena perpetua se il processo avesse scoperto delitti più gravi.

Quando l'Ordinario è arrivato a valutare che il caso abbia *fumus delicti*, è auspicabile che imponga delle misure cautelari. È libero di prolungare o modificare fino alla soluzione definitiva del caso le misure cautelari adottate in precedenza *ex can. 1722 CIC* ed *ex art. 19 SST*.

La Tabella adoperata dalla CDF e fornita agli Ordinari da compilare in casi di competenza del Dicastero, invita l'Ordinario ad indagare su altre possibili violazioni ed eventualmente integrare gli atti con altre dichiarazioni e allegando altri documenti che possano emergere durante il processo. Infatti, nella Tabella esiste una sezione dove si mettono i dettagli di altri delitti non riservati alla competenza della CDF, ma che la stessa può giudicare in virtù dell'art. 8 *SST*, per esempio abuso di denaro, di potere e rapporti sessuali con adulti.

Dopo la decisione della CDF di autorizzare un processo, il Dicastero scrive all'Ordinario (o al suo Delegato), aggiungendo alcune istruzioni su come procedere. Il primo consiglio è di rendere note all'imputato le accuse e le prove, invitando lo stesso a difendersi tramite un patrono ecclesiastico di fiducia (in tal caso, si dovranno allegare agli atti la copia firmata del mandato e l'indirizzo del patrono stesso). Poi l'Ordinario è invitato a valutare attentamente, personalmente o tramite un Delegato, il quale dovrà essere un chierico esperto in diritto canonico, e con l'assistenza di due Assessori, possibilmente chierici, competenti e noti per la loro prudenza, tutte le prove e gli argomenti raccolti.

Il diritto alla difesa è una componente essenziale del processo e, per questo motivo, il chierico accusato ha diritto ad un avvocato canonico, rendendo l'avvocato anche suo procuratore, se lo desidera. Si nota che *SST / Norme* art. 14 afferma che solo i sacerdoti possono esercitare l'ufficio di giudice, Promotore di giustizia, notaio e procuratore / avvocato. Non è detto che il Delegato che dirige il processo penale amministrativo debba essere un chierico, sebbene questa sia la prassi della CDF. *SST / Norme* non hanno nulla da aggiungere per quanto riguarda gli Assessori, al di là di ciò che i canoni indicano. Gli Assessori dovrebbero essere persone di buona reputazione, prudenza riconosciuta e preparazione adeguata in materia (*ex analogia* can. 1424).

Un elemento da tenere presente è che coloro che sono direttamente coinvolti nella investigazione previa non dovrebbero essere poi coinvolti come Delegati o Assessori nel processo penale amministrativo. Per analogia con i cann. 1448 *CIC* / 1106 *CCEO*, il Delegato / Istruttore e gli Assessori non dovrebbero avere alcun interesse personale nel caso e non dovrebbero avere legami familiari (consanguineità, affinità fino al 4° grado) con l'accusato o con l'accusatore, né dovrebbero essere loro stretti conoscenti.

Per quanto riguarda il Codice Orientale, non esiste nessun ruolo analogo a quello degli Assessori previsti dal can. 1720 *CIC*. Tuttavia, è ovvio che ciò che viene detto sui singoli ruoli in un processo *ex can. 1720 CIC*, è applicabile anche a Delegato, Promotore di giustizia e Notaio in un processo canonico del can. 1486 *CCEO*.

Alla conclusione del processo, l'Ordinario o il suo Delegato valuta i risultati del processo con i due Assessori. Se c'è certezza morale riguardo alla colpevolezza del chierico, procede alla decisione e all'applicazione della pena. Alcune volte la CDF ha visto che alcuni Ordinari non si sono pronunciati ma invece hanno chiesto alla CDF di giudicare la colpevolezza e di applicare la pena. Il Decreto non è un *Votum*, non è una fase interlocutoria, è una decisione dopo aver svolto un processo. Di conseguenza l'Ordinario deve emettere un Decreto in accordo con i canoni 1342-1350 *CIC* (canoni 1402, 1407, 1409, 1410 *CCEO*), includendo almeno brevemente i motivi per la decisione *in iure et in facto*. Per quanto riguarda la certezza morale, si applicano i principi dei cann. 1608 *CIC* / 1291 *CCEO*. Il can. 1608 ricorda che «§1 Per pronunciare una sentenza qualsiasi si richiede nell'animo del giudice la certezza morale su quanto deve decidere con essa. §2 Il giudice deve attingere questa certezza dagli atti e da quanto è stato dimostrato».

Quando si tratta della notifica del Decreto all'accusato con l'assistenza del suo avvocato, la prassi della CDF è di suggerire l'inclusione dei canoni che parlano della *remonstratio* e dei livelli di ricorsi che sono disponibili in seguito alla decisione. Se dovesse mancare questo elemento, di per sé non ha nessun impatto sulla validità del Decreto. Però è utile e serve anche la giustizia che si faccia menzione esplicita della possibilità da parte dell'accusato o del suo

Patrono di chiedere la revoca o la correzione del Decreto all'autore dello stesso (*remonstratio*), nel termine perentorio di 10 giorni utili dalla sua notifica (cfr. can. 1734 §§1-2 *CIC*).

Solo dopo la risposta alla *remonstratio*, o spirato il termine perentorio previsto dalla legge senza che vi sia stata risposta, egli potrà presentare eventuale ricorso gerarchico a questa Congregazione (cfr. cann. 1735, 1737 *CIC*).

10 giorni – per fare la *remonstratio*

30 giorni – per rispondere alla *remonstratio*

15 giorni – per fare ricorso gerarchico alla CDF

La procedura da seguire riguardo al ricorso gerarchico è quella esposta nei cann. 1734 – 1737 *CIC* oppure can. 1487 *CCEO* (10 giorni per presentare ricorso alla CDF direttamente). Nel contesto del ricorso gerarchico, con riferimento al can. 1353 *CIC*, l'appello o il ricorso contro le sentenze giudiziali o i decreti che infliggono o dichiarano una pena qualsiasi hanno effetto sospensivo. È da tenere presente, comunque, che le misure cautelari rimangono in vigore fino alla conclusione del processo.

In ogni lettera della CDF in cui un processo amministrativo è autorizzato, si può anche leggere la possibilità che il chierico chieda una dispensa da tutti gli obblighi dello stato clericale, incluso il celibato. Se il chierico decidesse di procedere in questa linea, è necessario per lui di chiedere personalmente e direttamente al Santo Padre, e di mettere la data e la sua firma. La supplica viene trasmessa alla CDF insieme al *Votum* dell'Ordinario che appoggia la richiesta. Dal momento della dispensa, il processo amministrativo è sospeso.

Di recente (2014) l'esame da parte della *Feria IV* (Sessione Ordinaria) dei ricorsi contro i decreti della CDF nei processi amministrativi che coinvolgono i casi di *graviora delicta* è stata affidata al Collegio creato da Papa Francesco. L'art. 27 *SST* dice: «Contro gli atti amministrativi singolari emessi o approvati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nei casi dei delitti riservati, si ammette il ricorso, presentato entro il termine perentorio di sessanta giorni utili alla Congregazione Ordinaria (ossia, *Feria IV*) del medesimo Dicastero, la quale giudica il merito e la legittimità, eliminato qualsiasi ulteriore ricorso di cui all'art. 123 della Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*». Le decisioni del collegio non ammettono ulteriori ricorsi e quindi sono definitive e operative.

COMMENTI CONCLUSIVI

La prassi della CDF è di collaborare con gli Ordinari per valutare qual è il processo giusto da celebrare. L'Ordinario è sempre libero di contattare la CDF, di consultarsi sul caso, di chiedere chiarificazioni e di aggiornare la CDF in attesa della conclusione di un processo civile.

Nei casi che coinvolgono i chierici religiosi, la CDF ha l'obbligo di confermare la decisione del Superiore per la dimissione dall'Istituto nel caso di un chierico religioso, quando egli ha deciso di applicare la procedura *ex cann. 695 ss. CIC*. Questo provvedimento è destinato ad evitare la situazione di chierici vaghi. La prassi della CDF è di chiedere ai Religiosi, nel Decreto conclusivo, di non emettere la dimissione dall'Istituto ma di redigere un secondo decreto che dichiara questo aspetto canonico separatamente.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**LOSS OF CLERICAL STATE:
A DISCIPLINARY OVERVIEW ON THE CANONICAL SOURCES
OF THE EARLY- AND HIGH MIDDLE AGES AND THEIR EFFECTS
ON THE CIC (1917)***

INTRODUCTION; I. NEGLECTING THE GENERAL OBLIGATIONS OF CLERICS; II. VIOLATION OF THE CANONICAL OBEDIENCE; III. ACT AGAINST CHASTITY; IV. ACT AGAINST THE MANDATORY CLERICAL MANNERS AND HABIT; V. FORBIDDEN CLERICAL ACTIVITIES; VI. USURY; VII. SIMONY; VIII. INDEPENDENT CATEGORIES OF *DELICTA GRAVIORA* – THE GRAVEST DELICTS, 1. *About the Holy Eucharist*, 2. *Regarding the Holy Mass*, 3. *Correlated with confession*, 4. *Violation of the Sixth Commandment*, a. With major, b. With minor; IX. ADDITIONAL CONSIDERATION: AGGRAVATING CIRCUMSTANCES ON THE ABOVE LISTED CASES; CONCLUSION

INTRODUCTION

There is a long list of ancient requirements for priesthood, classified the impediments into two major categories: 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.¹ The Christian Church gave special stress to proper education of the clergy from the 3rd Century. This education included the knowledge of Holy Scripture; reading the theological writings, learning the dogmas

* This article was written in the *St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Orange, CA), at the *Collegio S. Norberto* (Rome), at the *Biblioteca Apostolica Vaticana*, at the *British Library* (London), at the *Bibliothèque d'étude et du patrimoine de Toulouse* (Toulouse), and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). It was presented at the *XXIst International Canon Law Conference* of the Pázmány Péter Catholic University, Canon Law Institute "ad instar facultatis" (Budapest, February 11th 2019). This publication is supported by the *Fundación Derecho y Europa* (Coruña, Spain) and by the KAP19-31008-3.6-JÁK project.

¹ KURTSCHIED, B., *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951. 66-73.

and the fundamental ecclesiastical disciplines.² 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.³ 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.⁴ 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 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.⁵

² SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood in the Early Canonical Discipline (An Overview based on the First Centuries)*, in SZUROMI, SZ. A. – ÁLVAEZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.), *Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates* (Aus Religion und Recht 22), Berlin 2019. 15-38, especially 22.

³ *Conc. Niceanum* (325), 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 catecizatur, 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 reperitur huiusmodi et duobus vel tribus testibus arguatur: a clero talis absteineat. 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* (Discipline générale antique, IV^e – IX^e s. I/2), Grottaferrata 1962. 131.

⁴ *Conc. Niceanum* (325), Can. 9: COD 10.

⁵ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood*, 24. Cf. ERDŐ, P., *I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del medioevo*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 35 (2018) 1-40, especially 2-3.

The afore-mentioned discipline of the Church remained as canonical basis for the time of the Early Middle Ages as we see in the *Collectio Dionysio-Hadriana*⁶, *Collectio Dacheriana*⁷, and in the *Collectio Hadriano-Hispana*.⁸ Regarding the impediment of administering of Holy Orders, or loss of clerical state, our most important author – beside the canonical regulation – is Theodulf of Orléans (†821) who analyzed those manners which are incompatible with the clerical state and may cause suspending, excommunication or dismissal from the Holy Order (means: dispensation from the obligations and rights of the Holy Order).⁹ I must mention here – thanks to Roger E. Reynolds' precise research (†2014) – the *Collectio Hibernensis* as a disciplinary source (composed about 700) and its various textual witnesses, which contain every inadequate category and form of clerical manners¹⁰.

The list of impediments of administering of Holy Orders, or loss of clerical state contained the following classical categories – based on the papal decrees, conciliar canons, patristic sources and canonical collections: 1) neglect the general obligations of clerics; 2) violation of the canonical obedience; 3) act against chastity (and its different seriousness); 4) act against the mandatory clerical manners and habit; 5) forbidden clerical activities; 6) usury; 7) simony; 8) independent categories of *delicta graviora* – the gravest delicts.

I. NEGLECTING THE GENERAL OBLIGATIONS OF CLERICS

It contains the work on clear conscience, remaining in graceful status, following the virtues. Naturally, the canonical regulations are focusing primarily on the external activity (i.e. *honestas exterior*): meditation, adoration before the Holy Eucharist, rosary, frequented recollection – the earliest regulation suggest one time in every three years, celebrating the Holy sacrifice – which after along disciplinary crystallization for CIC (1917) meant mandatory Sunday Mass and masses on solemnities. Regarding the Divine office scientific re-

⁶ GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985. 134-137. SZUROMI, SZ. A., *The Testimony of Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Institutions* – (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/18), Budapest 2014. 41.

⁷ ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002. 73-74; cf. TORRES, M., *Suitability for Priestly Ministry in the Carolingian Reform*, in SZUROMI, SZ. A. – ÁLVÁEZ DE LAS ASTURIAS, N. (ed.), *Becoming a Priest*, 63-99, especially 66-67.

⁸ ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts*, 73.

⁹ *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, in PL CV 191-224.

¹⁰ REYNOLDS, R. E., *The De officiis vii graduum: Its Origins and Early Medieval Development*, in REYNOLDS, R. E. (ed.), *Clerical Orders in the Early Middle Ages* (Variorum Collected Studies Series CS670), Aldershot 1999. II. 113-151.

search classifies three epochs of its developing process (summarizing the ancient role of psalms in the day-to-day religious life of Israel)¹¹: 1) during the first centuries; 2) between the 4th and 10th centuries; 3) finally, from the 11th up to the 21st century.¹² Between the 4th and 10th centuries the developing process of the Divine Office had speeded up, and in this evolution the most significant period was the 5th to the 6th century.¹³ Within these marked two centuries many structural, doctrinal, and disciplinary questions had resolved, thanks in particular to Pope St. Gregory the Great (†604).¹⁴ The most extended summary of the above mentioned obligations is listed in the *Ext. Ioh. 6. 1*, by Pope John XXII (1316-1334) which firstly declares the matrimonial impediment of ordination a deacon, a priest, and consecration of bishop, then explains the suitable life based on their ordination and sacred service.¹⁵ John XXII is quite rigorous in this document of 1322 regarding to keep the graceful status, because there is only one sanction who violate that: removal from ecclesiastical office, obviously with a possibility of true repentance. Pope Pius V (1566-1572), Clement VIII (1592-1605), Urban VIII (1623-1644), Benedict XIV (1740-1758), Leo XIII (1878-1903), and Pius X (1903-1914) have made the gradual regulation before the conclusion in CIC (1917) Can. 135.¹⁶ The control, direction, sanction (and its moderation) – because it is basically part of forum conscience – have belonged to the local ordinary.

II. VIOLATION OF THE CANONICAL OBEDIENCE

It essentially means mandatory acceptance, occupation or administering ecclesiastical *munus* or *officium*, or the acceptance without – or against – the command of his own ordinary: D. 23 c. 3 cites the Council of Mainz of 813

¹¹ Cf. SZUROMI, SZ. A., *The Psalms and the Development of the Liturgy of Hours until the 6th century*, in HIDVÉGI, M. (ed.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue. Essays in Honour of József Szécsi*, Budapest 2018. 337-345.

¹² Cf. JUNGSMANN, J. A., *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 47 (1950) 66-79, 223-234, 360-366, 481-486; 48 (1951) 85-92. RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum. Complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, I. Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone 1961. 413-416. BRADSHAW, P. F., *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Eugene, Oreg. 2008. 1-23.

¹³ SZUROMI, SZ. A., *The Psalms and the Development of the Liturgy of Hours*, 343-344.

¹⁴ PLÖCHL, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts, I: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends. Von der Urkirche bis zum großen Schisma*, Wien-München 1960.² 121-123.

¹⁵ *Ext. Ioh. 6. 1*: FRIEDBERG, AE., *Corpus iuris canonici*, I-II. Lipsiae 1879-1881 (repr. Graz 1955) [hereafter: FRIEDBERG I and FRIEDBERG II], 1211-1212.

¹⁶ CIC (1917) Can. 135 – Clerici, in maioribus ordinibus constituti, exceptis iis de quibus in can. 213, 214, tenentur obligatione quotidie horas canonicas integre recitandi secundum proprios et probatos liturgicos libros.

(can. 10) giving an overview on a suitable priest, indicating two characteristics: 1) he does not intend to do any relation with woman (including that fact that priest is incapable for marriage); 2) and obediently accepts the ecclesiastical office from the hand of his own ordinary, without misusing that, but for good of the Church and his own salvation.¹⁷ D. 23 c. 6, based on Council of Toledo XI (a. 675) points out that all of those who participated in the Holy Service have a profession to keep the Church' discipline, engaged himself with Christ' service doing his internal and external activity, which means pious life, obedience, and does not violate chastity. Both canons concluding – as sanction – regarding clerics who do not follow the canonical rule, they must be dismissed from the clerical service.¹⁸ C. 7 q. 1 c. 24 – referring to Council of Antioch (332) – declares: if anyone is priest or deacon he must accept the ordered “munus”, or if he removed from his scope of duties he has to receive it with the same spirit, otherwise he is required to be dismissed from clerical state.¹⁹ The C. 11 q. 1 c. 18 is perhaps the most serious summary on canonical obedience. This brief canon from the *Decretales Pseudo-Isidorianae* speaks not only on dismissal from clerical status, but on handing over the not-obedient cleric to the court of the bishop, in order to place him into prison.²⁰ C. 11 q. 3 c. 11 is important, because this is the first canon in the *Decretum Gratiani*, which uses as consequence of violation of obedience the “infamia”, which means for a priest – beside of the other consequences – that he “cannot do any divine service”.²¹ C. 16 q. 1 c. 41 is very similar, but it mentions only the prohibition of celebrating Holy Mass and administering baptism.²² C. 21 q. 5 c. 1 speaks also about the ordained server of the Church who does not obedient to his ordinary's lawful decision about his “munus” or “officium” that he becomes unable to do any sacred service or ecclesiastical scope of duties.²³ As conclusion of this theme I refer here only to Pope Alexander III (1159-1181)²⁴, who clearly indicates interdict or – in more serious cases – excommunication as sanction of the non-obedient clerics regarding his scope of duty, which can be read in *Liber Extra* (X. 5.27.3).²⁵

¹⁷ D. 23 c. 3: FRIEDBERG I. 80.

¹⁸ D. 23 c. 6: FRIEDBERG I. 81.

¹⁹ C. 7 q. 1 c. 24: FRIEDBERG I. 577.

²⁰ C. 11 q. 1 c. 18: FRIEDBERG I. 631.

²¹ C. 11 q. 3 c. 11: FRIEDBERG I. 646.

²² C. 16 q. 1 c. 41: FRIEDBERG I. 773-774.

²³ C. 21 q. 5 c. 1: FRIEDBERG I. 859.

²⁴ DUGGAN, A. J., *Master of the Decretals: A Reassessment of Alexander III's Contribution to Canon Law*, in CLARKE, P. D. – DUGGAN, A. J. (ed.), *Pope Alexander III (1159 – 81). The Art of Survival* (Church, Faith and Culture in the Medieval West 9), Ashgate 2012. 365-417, especially 416-417.

²⁵ X 5.27.3: FRIEDBERG II. 827.

III. ACT AGAINST CHASTITY

Among the clerical virtues has an eminent place of chastity, which of course in the Latin Church is referred always together with celibate. If we turn our attention to the historical sources it becomes clear, that we are talking about a very ancient canonical regulation which goes back to the Gospels, and also to the life offered to Christ without undivided heart. Here I deal only with the Medieval and the modern sources, not forgetting that these sources are quotations of-, or references to the first century's regulation.

We know well that the earliest conciliar source – closest to the New Testament – is very possible the material of the Council of Elvira. Referring here to canon 33 of the Council of Elvira (around 300:²⁶ “It has seemed absolutely right to forbid the bishops, the priests and the deacons, means 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”) which constitutes the common background of both the Eastern and Western discipline of celibacy²⁷. Regarding the original contents of the Council of Elvira several scholarly opinions have arisen because the various manuscript traditions of its acts.²⁸ Based on these considerations is possible that only the first 21 canons – did not include Can. 33 – were issued by the original council and the further canons were added later by other Hispanic councils, based on Laeuchli (1972)²⁹, Hess (2002)³⁰, and on the very precise work of Sotomayor and Berdugo (2005)³¹. According to other opinion, the Council of Elvira could be only a collection of early Hispanic conciliar canons. This theory is represented by Meigne (1975)³² and Martinez (1987)³³. As addition I must underline, that the most recent fragments make feasible that the so-called Council of Elvira is only a canon law collection, compiled about 260, therefore the disciplinary material comes – at the latest time – from the

²⁶ SZUROMI, SZ. A., *The Influence of the Universal and Particular Conciliar Discipline on the Hungarian Conciliar Legislation in the 11th – 13th Century*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 26 (2015) 179-197, especially 187-190.

²⁷ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 56-57.

²⁸ For recent summary cf. ERDŐ, P., *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 73-76.

²⁹ LAEUCHLI, S., *Sexuality and Power. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia 1972.

³⁰ HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002. 40-42.

³¹ SOTOMAYOR, M. – BERDUGO, T., *Valoración de las actas*, in SOTOMAYOR, M. – URBIÑA, F. (dir.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005. 94-114.

³² MEIGNE, M., *Concile ou collection d'Elvire?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70 (1975) 361-383.

³³ MARTINEZ, S. J., *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Malaga 1987.

thirties of the 3rd century (i.e. fragment from Cartage and Toulouse, located now in St. Petersburg).³⁴

We can see the gradual clarification on the consequence of clerical chastity within the canonical discipline and its interpretation.³⁵

The *Decretum Gratiani* in D. 82 c. 3 quotes Pope Siricius' letter, addressed to Himerius of Tarragona in 385 wherein he emphasized that priests and deacons – if they had wife before their ordination – thy must stay in abstinence for life.³⁶ Siricius uses several references to the Old Testament and to the Levitic priesthood. His argumentation is excellent: “If we offer the Holy Sacrifice on the Altar as a new “Saints of Saints” we must be only his own, otherwise how can we say that we are staying in Person of Christ? Our priesthood is built on the priest Jesus-Christ, who is also the sacrifice himself. How is possible to have a wife who disrupts this holy unity?”³⁷

This above mentioned regulation had been already extended to sub-deacons, by legislation of Pope Innocent I (401-417; i.e. D. 32. c. 1³⁸), he also was arguing from the Old- and from the New Testament, using his famous sentence in 405: “Who therefore choses the carnal life, cannot be capable to gratify perfectly the service of God at the altar”. Finally, Gregory the Great prescribed this discipline for every major order in 591 (D. 32 c. 2).³⁹ After the so-called Gregorian Reform, the Second Lateran Council (1139) is the one, which has expressively fixed the holy order as impediment of valid marriage, which rule took place in C. 27 q. 1 c. 40.⁴⁰

Since 1139 – tanks to the *Decretum Gratiani* and the *Liber Extra* the canonical frame around chastity and celibacy clarified well, including the canonical

³⁴ 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. 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. (ed.), *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e documenti 50), Città del Vaticano 2018, 1-15, especially 9-10. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood*, 24-26.

³⁵ GRYSON, R., *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970. POMPANON, J. – C., *Le Sacrement de l'ordre*, Paris 2015. 7-65. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 55-57. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood*, 32-37.

³⁶ D. 82 c. 3: FRIEDBERG I. 291.

³⁷ D. 82 c. 3: (...) Dicat mihi nunc, quisquis ille est sectator libidinum preceptorque uitiorum, si existimat quod in lege Moysi sacris ordinibus passim a Deo nostro laxata sunt frena luxuria, cur eos, quibus committebantur sancta sanctorum, premonet, dicens: “Sancti estote, quia ego sanctus sum Dominus Deus uester?” Cur etiam procul a suis domibus anno uicis suae in templo habitare iussi sunt sacerdotes? Hac uidelicet ratione, ne uel cum uxoribus possent carnale exercere commercium, ut conscientiae integritate fulgentes acceptabile Deo munus offerrent (...). FRIEDBERG I. 291.

³⁸ D. 32 c. 1: FRIEDBERG I. 116.

³⁹ D. 32 c. 2: FRIEDBERG I. 116-117.

⁴⁰ C. 27 q. 1 c. 40: FRIEDBERG I. 1059-1060.

effects of their violation. D. 27 c. 8 (Council of Reims [1119]): declared, that priest, deacon, sub-deacon and monk could not stay with concubine, but invalidly attempt to get married, if it happens they are dismissed from the holy order or the religious life.⁴¹ D. 28 cc. 2, 8, and 9 supply this that they will lose immediately by the law their benefices too.⁴² Based on D. 31 c. 1 (citing Gregory the Great's letter of 591) those sub-deacons, deacons, priests and bishops who do not want to be separated from their woman – therefore, do not want to keep chastity – must lose their ecclesiastical office, must be dismissed from the holy order, and have to be forced to separate from the tempter.⁴³ The following canon is much more simple (D. 31 c. 3)⁴⁴: bishops, priests, and deacons must be living in self-denying, in every way and every time because they have dedicated themselves entirely for the sacred service of God.⁴⁵

This rich interpretation with detailed disciplinary history and doctrinal explanation of chastity took place in the text of Council of Trent (Session XXIV, c. 9).⁴⁶ Those, therefore who attempt to get married even civilly, based on the mentioned regulation and after that the described process of the CIC (1917) is suspended, removed from his ecclesiastical office, cannot receive lawfully his temporal benefice since two months after his suspending, as it is declared in Can. 2177 of CIC (1917).⁴⁷ Moreover, he became excommunicated – reserved to the Holy See – (CIC [1917] Can. 2388 §2⁴⁸). Similar sanction was imposed on those clerics who do any act against the sixth commandment (CIC [1917] Can. 2359 §§2-3).⁴⁹

⁴¹ D. 27 c. 8: Presbiteris diaconibus, subdiaconibus et monachis concubinas habere, seu matrimonium contrahere penitus interdicimus; contracta quoque matrimonia ab huiusmodi personis disiungi, et personas ad pernitentiam debere redigi, iuxta sacrorum canonum diffinitionem iudicamus. FRIEDBERG I. 100.

⁴² D. 28 cc. 2, 8, 9: FRIEDBERG I. 101, 102-103.

⁴³ D. 31 c. 1: FRIEDBERG I. 111.

⁴⁴ D. 31 c. 3: Episcopos, presbiteros diacones ita ut placuit, et decet sacrosanctos antistites aut sacerdotes, aut Leuitas, uel qui sacramentis diuinis inseruiunt, continentes esse decet in omnibus. FRIEDBERG I. 112.

⁴⁵ D. 32 cc. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 11, 13, 14 (FRIEDBERG I. 116, 117-119, 120-121); D. 33 c. 7 (FRIEDBERG I. 124); D. 81 c. 12 (FRIEDBERG I. 284); X. 3.1.13 (FRIEDBERG II. 452).

⁴⁶ *Conc. Tridentinum* (1545-1563), Sessio XXIV (11 nov. 1563) *Decretum de reformatione*, can. 9: COD 764-765.

⁴⁷ CIC (1917) Can. 2177 – S clericus neque praecepto pareat, neque respondeat, Ordinarius, postquam sibi constiterit id clericum praestare potuisse: 1° Eum suspendat a divinis; 2° Parochum praeterea statim parocia privet; 3° Clericum vero qui aliud beneficium sine animarum cura habet, si exacto bimestri tempore a suspensione, sese non emendaverit, privet dimidia parte fructuum beneficium; post alios tres menses, omnibus beneficium fructibus; post alios tres menses, ipsomet beneficio.

⁴⁸ CIC (1917) Can. 2388 – §2. Quod si sint professi votorum simplicium perpetuorum tam in Ordinibus quam in Congregationibus religiosis, omnes, ut supra, excommunicatio tenet latae sententiae Ordinario reservata.

⁴⁹ CIC (1917) Can. 2359 – §2. Si delictum admiserint contra sextum decalogi praeceptum cum minoribus infra aetatem msexdecim aeorum, vel adulterium, stuprum, bestialitatem, sodomiam,

IV. ACT AGAINST THE MANDATORY CLERICAL MANNERS AND HABIT

This is based on the development of distinctive clerical clothes between the 4th and 5th century, which had become customary law and finally fixed as mandatory regulation by the Fourth Lateran Council in 1215, Const. 6:

“In accordance with the ancient provisions of the holy Fathers, the metropolitans must not neglect to hold with their suffragans the annual provincial synods. In these they should be actuated with a genuine fear of God in correcting abuses and reforming morals, especially the morals of the clergy, familiarizing themselves anew with the canonical rules, particularly those that are enacted in this general council, that they may enforce their observance by imposing due punishment on transgressors. That this may be done more effectively, let them appoint in each and every diocese prudent and upright persons, who throughout the entire year shall informally and without any jurisdiction diligently investigate such things as need correction or reform and faithfully present them to the metropolitan, suffragans, and others in the following synod, so that they may give prudent consideration to these and other matters as circumstances demand; and in reference to those things that they decree, let them enforce observance, publishing the decisions in the episcopal synods to be held annually in each diocese. Whoever shall neglect to comply with this salutary statute, let him be suspended from his office and benefits till it shall please his superior to restore him.”⁵⁰

Pope Sixtus V (1585-1590), regulated it again by his Const. *Cum sacrosanctum* (January 9th 1589) can. 9.⁵¹ Its strict sanction has terminated for 17th century, using the reference of Council of Trent (Session XIV, can. 6 de ref.)⁵², and later on the CIC (1917) Can. 136, giving authority for regulation to the local ordinary.⁵³

lenocinium, incestum cum consanguineis aut affinibus in primo gradu exeruerint, suspendantur, infames declarentur, quolibet officio, beneficio, dignitate, munere, si quod habeant, priventur, et in casibus gravioribus deponatur. – §3. Si aliter contra sextum decalogi praeceptum deliquerint, congruis poenis secundum casus gravitatem coerceantur, non excepta officii vel beneficii privatione, maxime sic uram animarum gerant.

⁵⁰ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 6: Decrees of the Ecumenical Councils, I. (English language Ed. TANNER, N.), Washington, D.C. 1990. 236-237.

⁵¹ GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 314-317.

⁵² *Conc. Tridentinum* (1545-1563), Sessio XIV (25 nov. 1551) *De reformatione*, Can. 6: COD 715-717.

⁵³ CIC (1917) Can. 136 – §3. Clerici minores qui propria auctoritate sine legitima causa habitum ecclesiasticum et tonsuram dimiserint, nec, ab Ordinario moniti, sese intra mensem emendaverint, ipso iure e statu clericali decidunt.

V. FORBIDDEN CLERICAL ACTIVITIES

Several decrees of Fourth Lateran Council concern moral requirements for the clergy (Const. 14-22).⁵⁴ These canons emphasize obedience, abstinence and self-denial.⁵⁵ Clerics were required to observe these norms not only in general behavior⁵⁶ (such as in their dress⁵⁷ and eating⁵⁸), but also when they exercise their priestly office - most especially when caring for the Holy Eucharist and the Holy Oils.⁵⁹ We can basically list six categories⁶⁰, which are the following: Any type of gambling (1); carrying of arms, except case of necessity (2). Here must be referred to the canonical prohibition of duel, which concerned generally to soldiers. The conclusion is unambiguous: duel belongs to those delicts which cause prohibition of burial.⁶¹ Pope Alexander III in X 5.14.1 prohibits the dual for clerics.⁶² If eventually the dual happened, it was a duty of the competent bishop to dismiss the ordained man from the clerical status.⁶³ Pope Celestine III deliberated this case in 1191 and listed duel into the “irregulationes”

⁵⁴ In detail cf. SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canon Law – Sources and Theory* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12), Budapest 2009. 150.

⁵⁵ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 14: COD 242.

⁵⁶ Const. 18; cf. SZUROMI, SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/4), Budapest 2002. 145-146.

⁵⁷ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 16: COD 243.

⁵⁸ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 15: COD 242-243.

⁵⁹ *Conc. Lateranense IV* (1215), Consts. 17, 19: COD 243-244.

⁶⁰ D. 23 c. 3 (FRIEDBERG I. 80); D. 34 cc. 1-3, 19 (FRIEDBERG I. 125-126, 130); D. 35 c. 1 (FRIEDBERG I. 131); D. 44 cc. 2-4, 7 (FRIEDBERG I. 157, 158); C. 21 q. 3 c. 3 (FRIEDBERG I. 856); X. 3.1.2, 12, 15 (FRIEDBERG II. 449, 452, 453); X 3.50.1 (FRIEDBERG II. 657); Clem. 3.1.1 (FRIEDBERG II. 1157).

⁶¹ LE BRAS, G., *Le Istituzioni ecclesiastiche della cristianita medievale* (Storia della Chiesa XII/1), Torino 1973. 187. SZUROMI, SZ. A., *La discipline d'inhumation du XII^e et XIII^e siècle*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 13 (2002) 211-228.

⁶² X 5.14.1: FRIEDBERG II. 805.

⁶³ Porro, si clericus alicui sponte duellum obtulerit, uel, si obalatum susceperit et subierit, siue uictor siue uictus fuerit, de rigore iuris est merito deponendus. Sed, quantumque eius in hoc grauis sit et enormis excessus, euadere potest postest depositionis sententiam, si cum ipso suus episcopus duxerit misericorditer dispensandum; dummodo ex ipso duello homicidium uel membrorum diminutio non fuerit subsecuta. FRIEDBERG II. 805; cf. Poena pugnationis in duello est depositio, si erant clerici; sed si exinde nec mors, nec membrorum diminutio sit subsecuta poterit erga eos suus episcopus dispensare; si alias necessitas, uel utilitas hoc exposcat. ext. eod. c. 1. et 2. Si tamen sacerdos, uel alius clericus in duello sponte oblato, et suscepto ab ipso amisisset partem digiti, sed nen tanatam, quin sine sacandallo possit celebrare sollenniter, quantumcumque sit grauis excessus, Episcopus potest cum tali post peractam paenitentiam dispensate. ext. eod. c. 1. (...) *Summa Sti. Raimundi de Peniafort Barcinonensis – ordo praedicator – de poenitentia et matrimonio cum glossis Ioannis de Friburgo. Ad S.D.N. Clemen pp VIII, nunc primum in lucem edita*, 1603. Lib. II. Tit. III. §. 3. 164.

because the act “per definitionem” means homicide⁶⁴, even in that case, when no one died during that. Here must be emphasized – using Pope Innocent III’ letter from 1211 (X 3. 50. 9) that for a cleric is forbidden to “effuse anyone’s blood”. The sanction was a censure.⁶⁵ Nevertheless, this canon interprets quite widely the meaning of “effusing blood”, includes even the surgical intervention.⁶⁶ We can find the detailed explanation – on Biblical basis – within the *Glossa Ordinaria* of Bernardus Parmensis (†1266). He points out that there is no office or scope of duties are in relation to effusing blood or cutting human body and can be accepted by clerics without ecclesiastical sanction. The *Glossa* is not clear about the extension of this prohibition within clerics, but expressively indicates sub-deacon, deacon, priest and bishop.⁶⁷ The correlation of homicide and pecking human body is enlightened well by the *Summa* of Raymond of Peñafort, at his definition on murdering. This one interprets murder-

⁶⁴ (...) quod, quum laicum quendam super furto in saeculari placito conuenisset, ipse, quia testes sui defecerunt, pugilem secundum prauam terrae consuetudinem introduxit, qui rerum usque adeo ictibus gladii uulnerauit, quod coactus est nocte proxima expirare. Quia igitur super hoc nos consulere uoluisti, ambiguitatem tuam responsione huiusmodi remouemus, quod tales pugiles homicidiae ueri existunt, nec praedictus sacerdos, licet non ipse, sed alius pro eo in duello pugnauerit, debet in sacris ordinibus ministrare, sicut etiam tradunt sacrorum canonum instituta. Homicidium autem tam facto quam praeepto, siue consilio aut defensione non est dubium perpetrari; poterit tamen cum eo circa habendum beneficium misericorditer dispensari. FRIEDBERG II. 805.

⁶⁵ X 3.50.9: FRIEDBERG II. 659-660.

⁶⁶ (...) Nullus quoque clericus ruptariis uel ballistariis, aut huiusmodi uiris sanguinum praeponatur, nec ullam chirurgiae artem subdiaconus, uel diaconus uel sacerdos exerceat, quae adustionem uel incisionem inducit (...). FRIEDBERG II. 660.

⁶⁷ Ad X 3.50.9 v. *Nullus*: (...) quo nullus sineiam sanguinis dictet uel proferat, nec uindictam sanguinis exerceat, nec ubi exerceatur intersit: Si autem occasione huius statuti aliquis ecclesiis aliquod dispendium inferre praesumpserit, qui censuram ecclesiasticum compescatur. Item nullus clericus litteras scribat, aut dictet pro uindicta sanguinis destinandas: sed laicis officium in curiis principum committatur. Item nullus clericus praeponatur ballistariis, aut huiusmodi uiris sanguinum, et subdiaconus et sacerdos artem chirurgiae non exerceant, quae adustionem, uel incisionem inducat; nec impendant ritum alicuius benedictionis purgationae aquae frigidae, uel ferri candentis: saluis prohibitionibus de monomaciis, siue duellis antea promulgatis. Nota quo iudicium sanguinis clericus exerere non debet. Item litteram uindictam sanguinis continentes scribere, uel dictare non debet. Item clericus uirum sanguinum praeesse non debet. Item clericus in sacrim ordinibus chirurgiam exercere non debet. Item purgatio aquae, uel ferri candentis fieri non debet. *Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati una cum glossis restitutae* (Cum priuilegio Gregorii XIII. Pont. Max. et aliorum Principum), Romae 1582. col. 1415.

Ad X 3.50.9 v. *Sanguinis*: (...) non possunt sineias sanguinis ferre. j. de exces. praelat. litteris. et supra. eod. clericis. ubi de hoc. nec dare consilium, nec interesse. nec dictare, nec scribere sineiam, ut hic dicit. et 23. q. 4. illud. sed aliis debent uices suas committere: ut dictum est supra. eod. clericis. et arg. praedictae decret. illud. et 2. q. 7. sicut. licet secundum leges non possit delegare nisi cum iudex necessariam habeat causam profitiscendi. sunt. de offi. eius cui mand. est iurisd. I. I. Sed si interest tantum, nunquid propter hoc efficitur irregularis, ut propter hoc deponatur? Non uidetur quo debeat deponi: sed alias debet puniri, quia interfuit contra praeeptum huius canonis. *Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati una cum glossis restitutae*, col. 1415.

ing as “pecking one man by another one”.⁶⁸ We cannot forget the strict regulation of the Council of Toledo IV (633) too, which in Can. 45 prescribed dismissal from any of the Holy Order that cleric who took weapon against anyone.⁶⁹ The next two within the list of the six cases explains the “venatio clamorosa” (3) – means drive (hunting) – and “venation quieta” (4) [hunting for pleasure]. Tavern’ visit also belongs to the forbidden clerical activities (5) with the forbidden secular jobs (6) which contains a detailed list: a) medical doctor – surgeon (except with the approval of the Holy See), b) notary (except with the approval of the Holy See), c) guardian for helpless (except with the approval of the Holy See), and d) profiteering (“mercatura” or “negotiatio”). Based on the Liber Extra we can distinguish between two forms of forbidden jobs: trade activity (*negotiatio quaestuosa vel lucrative, mercatura: X. 3.1.15*)⁷⁰, and profiteering (*negotiatio stricte industrialis, vel oeconomica: X. 3.50.1, 6*).⁷¹

Sanction of the above listed forbidden activities was dismissing from ecclesiastical office and depriving of every ecclesiastical authority. If the activity was more scandalous the sanction could be excommunication with every effect of the clerical rights. It had become more specified during the time of the CIC (1917).⁷²

VI. USURY⁷³

St. Clement of Alexandria considers it as taking interest in illegal or in opposition with self-abnegation and charity⁷⁴. While St. Basil the Great and St. Gregory of Nyssa call it illegal and mention it as the usage of goods for inappropriate purpose, they express it inadmissible not only for clerics but also for the laity⁷⁵.

⁶⁸ (...) Est autem dictum homicidium ab homine, et caedo caedis, quasi hominis caedium. *Summa Sti Raymundi*, Lib. II. Tit. 1. §. 1. 147.

⁶⁹ MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (ed.), *La Colección Canónica Hispana*, I-VI (Monumenta Hispaniae sacra. Serie 3ª subsidia 1-6), Madrid 1966-2002. V. 225-226.

⁷⁰ X 3.1.15: FRIEDBERG II. 453.

⁷¹ X 3.50.1, 6: FRIEDBERG II. 657, 659.

⁷² Cf. CIC (1917) Can. 2350.

⁷³ About usury cf. McLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, in *Mediaeval Studies* 1 (1939) 81-147; 2 (1940) 1-22. SZUROMI, Sz. A., *Ecclesiastical concept on interest and usury in the canon law sources up to the 13th century*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 24 (2013) 327-346.

⁷⁴ PG VIII 1024; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV/2 2324. ALTANER, B., *Patrology* (transl. GRAEF, H. C), New York, N.Y. 1961² 217.

⁷⁵ PG XXIX. 266; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV/2 2324-2326. QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Greek Patristic Literature* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology III), Westminster, Maryland 1983. 218.

St. Gregory of Nazianzus considers it downright as a criminal act⁷⁶. The *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008-1022; BW)⁷⁷ uses several early canons about usury. BW 2.119 cites Canon 44 of the *Canones apostolici*, which – as we have referred on it – prescribes the degradation of those deacons, priests, and bishops, who burdened a loan with usury. BW 2.120 quotes the above delineated most fundamental conciliar provision from the text of the Council of Nicaea (i.e. Can. 17). BW 2.121 contains a part of a letter of Pope St. Leo the Great dated on October 10th 443⁷⁸ – that is also of decisive importance – which qualifies the criminal act of taking interest by clerics. The fundamental character of the listed canons represent the continuity of ecclesiastical discipline on this matter by the fact that each one of the mentioned canons – although not indispensably by direct reception – takes place also in the material of *Decretum Gratiani*.⁷⁹

VII. SIMONY

The internal reform of the Church naturally included the suppression of simony. This had also been one of the principal tenets of the Gregorian reform.⁸⁰ Thus, condemnation of simony was reiterated in most of the councils, including the general councils (cf. canon 7 of Lateran III)⁸¹, from the 11th to the 13th century. Constitutions of Lateran IV, which dealt with simony mainly concerned the abuses which took place in appointments to ecclesiastical offices.⁸² But this is only one form which simony took. Thus, simony in this wider sense can be understood as any kind of buying or selling of spiritual benefices. The first

⁷⁶ PG XXXV. 957; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV/2 2324.

⁷⁷ Edition: FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (ed.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992. About the collection cf. HOFFMANN, H. – POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. AUSTIN, G., *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Burchard of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2009. SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the Discipline about Bishops and their Duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 493-506.

⁷⁸ *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P. editionem secundam curaverunt KALTENBRUNNER, F. (JK: an. ?-590), EWALD, P. (JE: 590-882), LOEWENFELD, S. (JL: 882-1198), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956) JK 402.

⁷⁹ BW 2.119 = D. 47 c. 1: FRIEDBERG I. 169; BW 2.120 = D. 47 c. 2: FRIEDBERG I. 169; BW 2.121 = D. 46 c. 10: FRIEDBERG I. 169; BW 2.123 = C. 14 q. 4 c. 8: FRIEDBERG I. 737; BW 2.126 = C. 14 q. 3 c. 4: FRIEDBERG I. 735; BW 2.127 = C. 14 q. 4 c. 9: FRIEDBERG I. 737.

⁸⁰ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Les trois premiers Synodes d'Esztergom et la discipline ecclésiastique en Hongrie au XII^e siècle*, in *Folia Theologica* 12 (2001) 57-64, especially 62.

⁸¹ COD 214-215.

⁸² Chapters 63-66: COD 254-265.

precise definition of simony was given by Pope Gregory the Great (590-604).⁸³ He distinguished three types of simony: namely, 1) gifts (prizes, etc.) accepted for the exercise of a sacred function or power; 2) the exchange of some service for a sacred service; and 3) simply intervening for someone in exchange for gifts. Simony was judged severely: as severely as heresy according to the opinion of Pope Gregory I. This apparently radical opinion is, in fact, a logical conclusion from the great mission commandment given by Christ to the Church (Mt 28:19-20). Jesus Christ sent His Apostles to make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. This is the reason why canon 8 of the council of Toledo XI (675) expressly quotes the words of our Lord: “You received without charge, give without charge.”⁸⁴ This canon can be found in the works of Ivo of Chartres⁸⁵ as well as in the *Decretum Gratiani*. The supreme law in the Church is the salvation of souls, which is served by the administering of each of the sacraments. But it is also served by the sacred power which springs from priestly ordination. Therefore, any type of simony is fundamentally against the universal mission of the Church.

VIII. INDEPENDENT CATEGORIES OF *DELICTA GRAVIORA* – THE GRAVEST DELICTS

1. *About the Holy Eucharist*

Violation of the Holy Eucharist is a penalized act⁸⁶ which is an emphasized canonical protection of the real presence of Jesus Christ under both pieces⁸⁷ The most detailed consideration of the Church was summarized by Pope Benedict XIV on March 5th 1744 in his constitution *Ab Augustissimo*⁸⁸, which expressly referred to the former regulation by Pope Innocent XI (1676-1689) and Pope Alexander VIII (1689-1691)⁸⁹. The text of a CIC (1917) Can. 2320

⁸³ Cf. SZUROMI, SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem*, 184-191.

⁸⁴ Mt 10:8.

⁸⁵ Between 1093 and 1095, cf. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts*, 98-100.

⁸⁶ SZUROMI, SZ. A., *I delitti più gravi punibili dalla disciplina canonica nella prospettiva della storia della Chiesa*, in *Periodica* 105 (2016) 369-394, especially 373-375.

⁸⁷ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, IV. Taurini-Romae 1955.⁴ 337.

⁸⁸ GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 810-813.

⁸⁹ INNOCENTIUS XI, Const. *Ad Nostrum Apostolatus* (12 mart. 1667); GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 479-480. ALEXANDER III, Const. *Cum alias* (22 dec. 1690); GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 488-489.

is based on these earlier documents.⁹⁰ CIC (1917) Can. 2320 which penalizes this particular violation act with *ipso facto* excommunication, is reserved to the Apostolic Holy See, and if the actor is cleric, it is penalized further ecclesiastical sanctions, including the dismissal from the Holy Order. The Pius – Benedict Code mentioned dismissal and degradation as punishment of clerics (CIC [1917] Can. 2207).⁹¹ Until that time when the canonical sanctions had effect within the penal law of the states, besides the canonical sanction the perpetrator was given to the civil authorities, there it belonged usually to the capital penalties.⁹²

2. Regarding the Holy Mass

If someone who is not ordained a priest celebrates the Holy Mass, he fulfills a gravest delict.⁹³ This question was already explained – against those abuses which were done by deacons – at the Council of Arles (314)⁹⁴ and at the Council of Nicaea I (325).⁹⁵ If the abuse was done by someone who is in formation for priesthood, he must be sent away from the priestly seminary. Those abusers who belong to clerics, which obviously meant in the old law those who had already received the tonsure. This delict – sanctioned with *latae sententiae* excommunication – was reserved to the Apostolic Holy See, i.e. CIC (1917) Can. 2322. Attempting absolution of accomplice in sin against the sixth commandment was regulated by the *Decretum Gratiani* C. 26 q. 6 c. 14⁹⁶, citing the Council of Carthage III (397). This question was instructed several times by Pope Benedict XIV, even after his constitution of 1741 (i.e. 1745; 1749), but also by the constitution of Pope Pius IX (1846-1878) [i.e. October 12th 1869]⁹⁷. This last one was inserted briefly into CIC (1917) Can. 2366.⁹⁸

⁹⁰ CIC (1917) Can. 2320 – Qui species consecrates abiecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinuerit, est suspectus de haeresi; incurrit in excommunicationem latae sententiae specialissimo modo Sedi Apostolicae reservatam; est ipso facto infamis, et clericus praeterea est deponendus.

⁹¹ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris Canonici*, IV. 340.

⁹² WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum. Codicis normam exactum*, VII. Romae 1937. 451.

⁹³ In detail, cf. SZUROMI, SZ. A., *I delitti più gravi punibili*, 375-377.

⁹⁴ *Conc. Arelatense* (314) Can. 15: GAUDEMET, J. (ed.), *Conciles gaulois du IV^e siècle* (Sources Chrétiennes 241), Paris 1977 (repr. 2008) 54.

⁹⁵ *Conc. Niceani* (325) Can. 18: (...) Sed nec sedere in medio presbyterorum diaconis liceat, quia, si hoc fiat, praeter regulam et ordinem probatur existere. Si quis autem etiam post has definitiones oboedire noluerit, a ministerio cessare debet. COD 15.

⁹⁶ C. 26 q. 6 c. 14: FRIEDBERG I. 1041.

⁹⁷ PIUS IX, Const. *Apostolicae Sedis* (12 oct. 1869): 24-31.

⁹⁸ CIC (1917) Can. 2366 – Sacerdos qui sine necessaria iurisdictione praesumpserit sacramentales confessiones audire, est ipso facto suspensus a divinis; qui vero a peccatis reservatis absolute, ipso facto suspensus est ab audiendis confessionibus.

3. *Correlated with confession*

It is about the penitent who during the confession, by this opportunity or under cover the confession is forced by the confessor against the sixth commandment.⁹⁹ It is described in detail – as “delicta graviora” by Pope Pius IV on April 16th 1561¹⁰⁰ and Pope Gregory XV, on August 30th 1622¹⁰¹. Pope Benedict XIV within his constitution *Sacramentum Poenitentiae* speaks on that as gravest delict. He ordered not only degradation by canonical discipline, but instructed the handover to the civil authority.¹⁰² Based on CIC (1917) Can. 2368 § 1 the criminal should be suspended from celebration of Holy Mass and hearing confession¹⁰³; had been deprived from all of benefices and ecclesiastical dignities, even from his active and passive votes; and besides them in the gravest cases he was under degradation too.¹⁰⁴

Regarding the seal of confession, its violation, and its sanction – considering clerics – we can read rigorous rules from the early epoch of the Church. The most emblematic examples are St. Gregory the Great (590-604) and Venerable Bede (†735). Their writings can be read in the *Decretum Gratiani*¹⁰⁵ and in *Liber Extra*¹⁰⁶, however here must be referred to the decisions of *S. Congregatio Episcoporum et Regularium* (1582)¹⁰⁷, *S. Congregatio de Propaganda Fide* (1807)¹⁰⁸, and also of the *S. Congregatio Sancti Officii* (1934).¹⁰⁹

⁹⁹ In detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *I delitti più gravi punibili*, 377-383.

¹⁰⁰ PIUS IV, Ep. *Cum sicut nuper* (16 apr. 1561), n. 1: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 181.

¹⁰¹ GREGORIUS XV, Const. *Universi* (30 aug. 1622), § 4: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 384-385.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ CIC (1917) Can. 2368 – §1. Qui sollicitationis crimen de quo in can. 904, commiserit, suspendatur a celebratione Missae et ab audiendis sacramentalibus confessionibus vel etiam pro delicti gravitate inhabilis ad ipsas excipiendas declaretur, privetur omnibus beneficiis, dignitatibus, voce activa et passiva, et inhabilis ad ea omnia declaretur, et in casibus gravioribus degradationi quoque subiiciatur.

¹⁰⁴ WERNZ, F. X. – VIDAL, P., *Ius canonicum*, VII. 569. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris Canonici*, IV. 589.

¹⁰⁵ D. 6 c. 2: FRIEDBERG I. 10-11.

¹⁰⁶ X 5.38.12: FRIEDBERG II. 887-888.

¹⁰⁷ S.C. EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Caputaquen*. (26 iun 1582).

¹⁰⁸ S.C. SANCTI OFFICII, Decr. *Cum ex expresse* (21 iul. 1934): *AAS* 26 (1934) 550.

¹⁰⁹ S.C. DE PROPAGANDA FIDE, Decretum (13 apr. 1807), n. 17.

4. Violation of the Sixth Commandment

a. With major

About violation of the sixth commandment regarding majors has been penalized by the *Decretum Gratiani* – based on the already collected canons, particularly through the previous Gregorian canon law collections¹¹⁰ – which dedicated numerous canons to this question¹¹¹. These were followed by the regulations of *Liber Extra*¹¹², then much later by the norms the Council of Trent¹¹³ and other papal decrees (Leo X [1513-1521]¹¹⁴, Innocent XIII [1691-1700]¹¹⁵, Benedict XIII [1724-1730]¹¹⁶ and Benedict XIV¹¹⁷). These disposes included regulations on suspension; divestment from scope of duties, benefices of offices, from benefices or dignities, and in the graves cases the dismissal from clerical state.¹¹⁸

b. With minor

Sexual abuse against minors as gravest delict could be with different and same sex, as it is appeared already in the *Decretum Gratiani* and in *Liber Extra* with a precise disciplinary description (e.g., C. 27 q. 1 cc. 6, 28¹¹⁹; X 3.1.13¹²⁰). Canon law and state law traditionally dealt with abuses between consanguine and those who were connected by marriage (brother in law, sister in law).¹²¹ It was canonically fixed by CIC (1917) Cann. 2358 and 2359, and regarding

¹¹⁰ Cf. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotationes in ius canonicum 34), Frankfurt am Main 2006. 28.

¹¹¹ D. 27 c. 8 (FRIEDBERG I); D. 28 cc. 2, 8-9 (FRIEDBERG I. 101-103); D. 32 cc. 6, 10-11, 13 (FRIEDBERG I. 117-121); D. 33 c. 7 (FRIEDBERG I. 124).

¹¹² X 3.2.3-8, 10 (FRIEDBERG II. 454-456).

¹¹³ *Conc. Tridentinum*, Sessio XXI (16 iul. 1562), *De reformatione*, Can. 6: COD 730; Sessio XXV (3-4 dec. 1563), *De reformatione*, Can. 14: COD 792-793.

¹¹⁴ LEO X, Const. *Supernae dispositionis* (5 mai. 1514), § 36: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 108

¹¹⁵ INNOCENTIUS XIII, Const. *Apostolici ministerii* (23 mai. 1723), § 8: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 585.

¹¹⁶ BENEDICTUS XIII, Const. *In supremo* (23 sept. 1724), §§ 6, 28: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 601, 608-609.

¹¹⁷ BENEDICTUS XIV, Const. *Ad militans* (30 mart. 1742), §§ 12, 25: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 725, 728.

¹¹⁸ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, III. Brugis-Bruxellis 1925.² 294. Cf. SZUROMI, Sz. A., *I delitti più gravi punibili*, 387-388.

¹¹⁹ FRIEDBERG I. 1049, 1053-1054; C. 27 q. 1 c. 6: Si quis episcopus, presbiter, aut diaconus, aut subdiaconus, aut lector, aut psalmista, aut hostiarius cum muliere sanctificata Deo mechatus fuerit, deponatur, quia sponsam Christi corrumpit; si uero laicus, excommunicetur. FRIEDBERG I. 1049.

¹²⁰ FRIEDBERG II. 452.

¹²¹ In detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *I delitti più gravi punibili*, 389-394.

age limit by CIC (1917) Can. 2357. This last one mentioned the the sexual abuse against a someone who is under sixteen. The punishment of clerics – based on CIC (1917) Can. 2358 – was *infamia ipso facto* and its consequences – besides the loss of ecclesiastical office, *ipso iure* – dismissal from the clerical (i.e. CIC [1917] Can. 2359 §2). It must be emphasized that the gravity of the punishment is not an effect of legislation of the 20th or 21st century, because their sources were the *Decretum Gratiani* and *Liber Extra*, moreover canons by Pope Leo X¹²², Council of Trent¹²³, St. Pius V¹²⁴, and decision of the *S. Congregatio Concilii* on June 8th 1726.¹²⁵

IX. ADDITIONAL CONSIDERATION:

AGGRAVATING CIRCUMSTANCES ON THE ABOVE LISTED CASES

Regarding aggravating circumstances (*maior dignitas rei*) in the canonical sources is distinguished the misusing – trespass – of dignity, and the act against – on the grounds of – dignity. This dignity is some title, rank, office, etc. which endows the person with a particular respect and authority within the society. If someone misusing it as “excessus” of his power (*abusus*), it aggravates the adjudication of his act. The C. 17 q. 4 c. 19 expressively indicates the “dignity of office” which authority is misused during a concrete act.¹²⁶ In C. 23 q. 4 c. 3 the person who trespasses his dignity, is compared with Judas’ action as abuse with authority and charge.¹²⁷ The most precise definition can be found in C. 25 q. 1 c. 4: someone who sinfully uses the office – which was granted to him to serve – for abuse, he does a most grave crime.¹²⁸ We can read several similar phrasings in the *Liber Extra* too.¹²⁹ Concerning the “*maior dignitas rei*” as act against – on the grounds of – dignity, the first canon in the *Decretum Gratiani* is the D. 1 c. 19 de pen. This canon uses dignity in general sense,

¹²² LEO X, Const. *Supernae dispositionis* (5 mai. 1514), § 35: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 101-111.

¹²³ *Conc. Tridentinum*, Sessio XXV (3-4 dec. 1563), *De reformatione*, Can. 14: COD 780.

¹²⁴ PIUS V, Const. *Cum primum* (1 apr. 1566), § 11: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 200; cf. PIUS V, Const. *Horrendum* (30 aug. 1568), § 3: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, I. 229.

¹²⁵ SC. CONCILII, *Lavellana seu Romana* (8 iun., 6 iul. 1726).

¹²⁶ FRIEDBERG I. 819.

¹²⁷ FRIEDBERG I. 899.

¹²⁸ FRIEDBERG I. 1008.

¹²⁹ Cf. X 2.24.12: FRIEDBERG II. 363; X 5.2.1: FRIEDBERG II. 748-649; X 5.7.13: FRIEDBERG II. 787-789; X 5.31.11: FRIEDBERG II. 838-840

citing the *Digesta*¹³⁰, not like the other canons of this category which mean on the expression of “dignity” and “office” ecclesiastical dignities and offices. The crime happens in this type of acts because the victim’s dignity.¹³¹ The *Liber Extra* X 5. 39. 14 – which is a fragment from Pope Celestine III (1191-1198)¹³² – describes this crime as an intentional act against degrees of the Holy Order, ecclesiastical offices and dignities¹³³, like we can read it also in the *Liber Sextus*¹³⁴ and in the *Clementinae*¹³⁵.

CONCLUSION

It is crystal clear based on the above listed sources and on their contents that the Church has dealt only with criteria on suitability for candidates of priesthood, but consequently observed the life of the selected and ordained ministers, giving precise criteria on suitability for their constant service. The eight major classical categories of impediments, which regulated the administration of that mission which was entrusted those who received Holy Orders made a clear framework on those activities, way of life, customs, even delicts which were incompatible with the clerical state, therefore caused the loss of that. These have been changed or reinterpreted regarding some of the main impediments throughout the ages. This was the reason of the new legislations by significant popes, in particular during the modern time (from the 16th century), reflecting on the changes within the society’s circumstances. Nevertheless, even the emphasizes have been modified, but the essential concept on ‘worthiness’ constantly intended to continue Christ’s mission within the Church, in order to promote the salvation of souls, which has been never changed. This is the one, which motivated the Church to monitor – and even sanction – the sacred ministers and their daily activity, and keep their service as worthy as possible – in pastoral, doctrinal, disciplinary, habitual and moral sense – to fulfill the authentic goal of the Church.

¹³⁰ Dig. 48.19.16: KRUEGER, P. – MOMMSEN, T. (ed.), *Digesta Iustiniani Augusti*, I-II. Berolini 1868-1870 (repr. Goldbach 2001), II. 849. Cf. SZUROMI, Sz. A., *Historical development of the aggravating and extenuating circumstances in the canonical penal law*, in *Folia Theologica et Canonica* VI (28/20) [2017] 241-252, especially 251.

¹³¹ FRIEDBERG I. 1162.

¹³² JL 17639 (10274).

¹³³ FRIEDBERG II. 893-894.

¹³⁴ VI. 5.9.5: FRIEDBERG II. 1091-1092.

¹³⁵ Clem. 5.8.1: FRIEDBERG II. 1187-1189.

RECENSIONS

DRAGO DANIELE, *Diritto di formarsi e formarsi nel Diritto*,
Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2019, pp. 402

Il poderoso testo che presentiamo è il frutto non solo di lunghi anni di studio nell’ambito del Diritto civile e di quello canonico da parte dell’A., ma anche e soprattutto dell’ormai sua lunga esperienza nell’ambito della formazione religiosa iniziale in qualità prima di formatore dei frati studenti ed attualmente dei novizi Domenicani in Italia. Lo studio a livello teorico e la parallela esperienza sul campo da parte dell’autore, sono senza dubbio il perfetto coniugarsi di quanto da sempre ritenuto necessario per la formazione di un buon giurista, come ci ricordano alcuni antichi brocardi: “*theoria sine praxis sicut rota sine axis*”; “*theoria sine praxi currus sine axi, praxis sine theoria caecus in via*”. Questa felice circostanza, che ha motivato la redazione dello studio, ha contribuito non poco a dirigere la ricerca ed a infondere la vitalità dell’esperienza quotidiana ad un tema che, se affrontato meramente a tavolino, avrebbe rischiato di essere arido e sterile, proprio per la mancanza dell’indispensabile e necessario coniugarsi, fino a necessariamente ad amalgamarsi in questo ambito, tra i principi e le persone, tra le regole e la vita. Senza dubbio l’argomento riveste un’importanza tutta particolare, in special modo nell’attuale contesto di crisi valoriale che segna coloro che oggi sentono la chiamata alla vita consacrata, qui presa puntualmente in esame in riferimento al carisma dell’Ordine dei Frati Predicatori (Domenicani). Realtà che sfida l’istituzione a darsi delle norme, proprio a salvaguardia di ciò che di più prezioso possa esserci: l’*accogliere* e soprattutto il *coltivare* con la formazione il dono della vocazione religiosa, nello specifico quella domenicana, un dono del quale tutti, nessuno escluso, è chiamato, per il proprio specifico ruolo, ad essere un umile e fedele amministratore, evitando qualsiasi atteggiamento di mero possessore o di egoistico monopolio, tipico di chi si sente padrone ed arbitro di ciò che invece non appartiene a nessuno se non solo ed esclusivamente a Dio (cf *I Cor 4, 1-2; I Pt 4, 10*).

L’A. sviluppa il suo studio in tre capitoli, strutturati in modo consequenziale e logico. Nel primo presenta, a mo’ di osservazioni introduttive, la formazione del chierico nel magistero e nella legislazione della Chiesa cattolica, con

riferimenti alla Chiesa latina ed alle Chiese orientali. Mentre nei due successivi capitoli viene analizzata la legislazione propria dei Frati Predicatori riguardo la formazione iniziale, alla luce della storia (Cap. II) e della normativa vigente (Cap. III), soprattutto dei frati chierici. In essa emerge un'attenzione specifica per l'integralità della formazione, che si concretizza nel fare una cosa sola delle dimensioni intellettuali e spirituali, realizzando così il carisma domenicano, sapientemente riassunto da san Tommaso d'Aquino in quel *contemplari et contemplata aliis tradere* (*Summa Theologiae*, II-II, q. 188, a. 6), divenuto in qualche modo il motto che riassume lo spirito dell'Ordine fondato nel lontano XIII sec., ma sorprendentemente attuale per il suo fine: la predicazione della Verità per la salvezze delle anime (cf UMBERTO DI ROMANS, *Opera de vita regulari*, 28). Soprattutto nell'ultimo capitolo, pur partendo dalle vigenti Costituzioni dell'Ordine (LCO), nn. 213-216 e 221-251, con metodo sistematico-esegetico l'A. ha preceduto alla loro analisi contestualizzandoli in un orizzonte molto più ampio (la vocazione) ed a diversi livelli giuridici (diritto universale, particolare e proprio). Il presente studio, di fatto, inizia a riempire una lacuna a livello storico-giuridico sul tema della formazione domenicana negli anni dello studentato, ma allo stesso tempo si offre a chi si occupa in genere dell'argomento ovvero a chi se ne interessa nella propria famiglia religiosa, per conoscere lo specifico della legislazione domenicana che tenta instancabilmente, in questo ambito come anche negli altri, di integrare vita e regole, spirito e lettera, ponendo sempre il Diritto a servizio dello Spirito per attuare così una vita più umana per l'ordine di giustizia e carità che si contribuisce a realizzare.

Però, anche le norme giuridiche più giuste, saranno inutili senza le persone che ci credono e si sforzano di realizzarle. Nell'ambito della formazione questo implica avere dei buoni e preparati formatori. Questo è l'*investimento* coraggioso che la Chiesa deve oggi fare, seguendo la pedagogia di Cristo che ha riunito attorno a sé pochi discepoli per istruirli ed inviarli a tutte le genti (cf *Mc* 16,15). Senza idonei formatori ogni istituzione educativa non realizzerà mai i propri obiettivi, questo conviene non dimenticarlo mai: sono le persone che realizzano i progetti e fanno perseguire i loro fini alle istituzioni, queste ultime hanno il mero compito di facilitare il tutto e nient'altro! In questo contesto, altro aspetto delicato, è il 'clima' che dovrebbe contrassegnare la formazione iniziale, che dovrà essere necessariamente personale e non anonima. L'atmosfera non dovrà mai essere quella di una *caserma*, dove si dà la precedenza all'*apparire* come il responsabile vuole, quindi del far credere ciò che non si è, ma piuttosto quello del comune discernimento, contrassegnato dalla ricerca onesta nei confronti di sé stessi, della Chiesa e quindi di Dio. Niente altro che la regola di vita dei Frati Predicatori riassunta incisivamente dal b. Giordano di Sassonia (successore di san Domenico): *vivere onestamente, imparare, insegnare*. Questo aspetto, in particolare oggi, richiede di essere

profondamente ripensato. Bisogna arrivare a realizzare un clima nella formazione dove *la cosa più importante non è conseguire una mèta, realizzare un proprio progetto, ma prima di tutto verificare se Dio chiama ed aiutare il formando a rispondere con cuore indiviso* (cf 1 Cor 7, 33-34). La verifica della chiamata è molto più concreta ed oggettiva di quello che comunemente si pensa. Infatti, possiamo credere che Dio chiami qualcuno senza gambe e senza braccia a scalare l'Everest? Il solo pensarlo sarebbe blasfemo in quanto penseremmo Dio come un sadico mostro. Lo stesso vale per la vocazione al sacerdozio, specialmente nella vita religiosa, dove si è chiamati prima di tutto a verificare se la persona è idonea, cioè se ha le capacità, è equipaggiata per realizzare quanto l'elezione e la vocazione religiosa e sacerdotale esigono in se stesse. In modo tutto particolare la formazione iniziale dovrebbe essere, pena l'infedeltà alla vocazione ricevuta, un'iniziazione a vivere quanto il Cristo propose ai Dodici: "(...) che stessero con lui" (Mc 3, 14), tutto il resto viene dopo.

P. Bruno ESPOSITO, O.P.

BONI, Geraldina, *Il buon governo nella Chiesa. Inidoneità agli uffici e denuncia dei fedeli*, Mucchi Editore, Modena 2019, pp. 223

L'itinerario giuridico percorso da Geraldina Boni nel libro recensito trae origine dagli appelli, assai reiterati in questi ultimi anni da parte del Papa e dei Vescovi e indirizzati all'intero popolo di Dio, affinché ogni battezzato si percepisca con sempre maggiore consapevolezza come pienamente corresponsabile dell'opera della Chiesa nel mondo. L'invito alla denuncia dei comportamenti deplorabili di cui si fosse informati – ed il riferimento immediato purtroppo investe la terribile tragedia degli abusi sessuali - rappresenta solo un aspetto dell'esigenza del più complessivo rinnovarsi dell'atteggiamento dei fedeli nel senso di un dinamico impegno rivolto al *bonum commune*. Anzi, l'accentuazione eccessiva di questo profilo 'inquisitorio' va rigettata, poiché rischia di essere estremamente deleteria, potendo instaurarsi un clima di delazione reciproca assolutamente inaccettabile.

Si tratta, invece, di richiamare tutti gli appartenenti alla comunità cristiana al loro ruolo centrale nell'edificazione del Corpo di Cristo. In particolare, secondo l'angolo visuale privilegiato, il loro sussidio è oggi divenuto indispensabile al fine di conseguire il 'buon governo nella Chiesa': un'espressione sintetica e assai pregnante di contenuti che deve tradursi, anzitutto, nella necessità di scegliere e nominare 'buoni governanti', nella trasparenza e nella condivisione. Adottandosi, nel corso della disamina, un'accezione estremamente

lata di 'governo', inclusiva di tutti gli incarichi e le funzioni che attengono alla vita concreta della compagine ecclesiale, con peculiare attenzione a quei compiti (si pensi all'ambito giudiziario o a quello patrimoniale) per i quali si richiedono, oltre a imprescindibili qualità vocazionali e morali, formazione e preparazione specificamente tecnico-professionale.

Ed è proprio in questa delicata cernita che, abbandonando chiusure e riluttanze del passato e in omaggio alla natura diaconale e ministeriale del governo ecclesiastico esaltata dal Concilio Vaticano II e confermata energicamente dagli ultimi successori di Pietro, l'autorità ecclesiastica non può non aprirsi fiduciosamente al generoso contributo di tutti i cristiani per cospirare uniti verso il medesimo scopo: qui declinato appunto nella deputazione di persone che si dimostrino veramente all'altezza degli *officia, munera, ministeria* loro affidati, e dunque offrano garanzie di probità ma parimenti di competenza, serietà e affidabilità.

Dinanzi alla scarna e laconica normativa codiciale sul procedimento amministrativo ed in particolare sul coinvolgimento dei fedeli, con lo sguardo principalmente rivolto alla provvista degli uffici ecclesiastici o di altre mansioni *in Ecclesia*, Geraldina Boni giunge a proporre il riconoscimento esplicito del diritto-dovere dei fedeli di attivarsi in prima persona 'denunciando' la mancanza di idoneità dei titolari incaricati. E questo sia durante la fase previa di designazione, apportando utili e imprescindibili elementi di conoscenza per una valutazione ottimale, sia soprattutto una volta che la provvisione sia avvenuta, quale 'protesta' costruttiva nei confronti della sua eventuale non congruità.

Per radicare saldamente siffatta prospettiva *de iure condendo* – e quindi per fondare una pretesa di intervento del singolo fedele nella gestione del buon governo attraverso la selezione di 'risorse umane' adeguate, pur non potendo vantare sul punto un interesse esclusivamente proprio e personale – nel volume, oltre a desumere alcuni suggerimenti (sia pur con la cautela che esige la specificità dell'ordinamento canonico) da sviluppi recenti dei diritti secolari (cap. III), si illustrano vari istituti, disciplinati ampiamente dallo *ius canonicum* nel corso dei secoli e particolarmente interessanti nell'ottica indagata. Infatti da essi risalta chiaramente come la Chiesa si sia dischiusa, senza remore e sospetti, al concorso fattivo di tutti i cristiani per pervenire a decisioni ponderate in snodi importanti dell'esperienza ecclesiale: dalla prevenzione della celebrazione di matrimoni nulli all'accertamento della loro invalidità, dall'elezione di soggetti degni di essere ordinati *in sacris* fino alle cause di canonizzazione. Casi nei quali il popolo di Dio era, ed è ancora, caldamente convocato per fare udire la sua voce, configurandosi così un 'concorso' prezioso che attualmente, in molti altri campi, non è più solo desiderabile, ponendosi oramai come indispensabile e non più procrastinabile (cap. IV).

Un capitolo del libro (il V) è infine dedicato ad alcune considerazioni penali, ispirate segnatamente dall'esame di interventi normativi extra codicali che sollecitano a collaborare nella prevenzione e sanzione (anche solo disciplinare) di certi comportamenti (ad esempio, l'Istruzione della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti *Redemptionis sacramentum* per le segnalazioni di abusi in materia liturgica, ovvero la normativa relativa ai *delicta graviora*), oppure denotano una rafforzata intransigenza nel chiedere conto delle proprie responsabilità pure ai titolari degli uffici apicali (sempre a titolo di esempio, il *Motu Proprio Come una madre amorevole* del regnante Sommo Pontefice che dispone la rimozione o l'invito alla rinuncia del vescovo negligente). Scorgendo il delinearsi di una sorta di 'direzione di marcia' della Chiesa odierna, e dunque seguendo questa linea, l'Autrice auspica l'inclusione nel diritto vigente di una norma analoga a quella abrogata del *Codex* piano-benedettino, contemplando la denuncia dei fedeli all'autorità ecclesiastica quale canale della *notitia criminis*: sia pur opportunamente circondata da garanzie in funzione dissuasiva rispetto ad accuse temerarie e calunniose.

Si segnala tuttavia, ad evitare fraintendimenti, come non si tratti ovviamente di un obbligo indiscriminato di denuncia, ma di un'iniziativa libera e profondamente supererogatoria, mossa unicamente dalla dilezione per il bene comune: ulteriore e significativa manifestazione della cooperazione di ogni *persona in Ecclesia* al *munus regendi*, che è eminentemente servizio, non dominazione. Questa denuncia in ambito penale dovrebbe in qualche modo correlarsi, nella distinzione ma anche nella correlazione, con quella più generica di cui si è postulata la formalizzazione in rapporto alla mancanza di idoneità agli uffici: i piani sono differenti ma non per questo del tutto dissociabili.

Essenziale, ribadisce fortemente la Boni nelle conclusioni, è istillare nei fedeli, ma non meno – ed anzi forse ancor più urgentemente – nella gerarchia ecclesiastica, l'idea che le informazioni, l'ausilio, anche il pungolo gratuitamente e spontaneamente offerti in specie da un laicato maturo e rettamente orientato - oltreché qualificato *in rebus humanis* - non costituiscono una prepotente e indebita ingerenza nel governo ecclesiale, ma, plasmate da un fine autenticamente pastorale, sono estrinsecazioni efficaci della solidarietà e dell'attiva compartecipazione alla missione della Chiesa.

P. Bruno ESPOSITO, O.P.

GENTILIS, Alberici, *De Papatu Romano Antichristo, recognovit e Codice autographo bodleiano D'Orville* 607

(MINNUCCI, Giovanni [Curatore], Archivio per la Storia del diritto medioevale e moderno; Studi e Testi, 17)

Monduzzi Editoriale, Milano 2018, pp. CLXII+352.

Noto per essere ritenuto uno dei padri fondatori del diritto internazionale moderno e per l'apostrofe vergata nel *De iure belli* (*Silete theologi in munere alieno!*), Alberico Gentili (1552-1608), esule in Inghilterra nel 1580 per la sua adesione alle dottrine riformate, e *regius professor* di *Civil Law* ad Oxford dal 1587, oltre ad una cospicua produzione a stampa ha lasciato anche alcuni inediti oggi conservati nella Bodleian Library in Oxford. Fra essi spicca il *De Papatu Romano Antichristo*: testo al quale, soprattutto a partire dal secolo scorso, è stata dedicata particolare attenzione da parte della storiografia (ad es. G.H.J. Van der Molen, D. Panizza, F. Mignini, V. Lavenia, D. Pirillo, L. Felici e, da ultimo, con un innovativo contributo, D. Quagliani). Le ricerche compiute negli ultimi anni, soprattutto dal prof. Giovanni Minnucci, Ordinario di Storia del Diritto Medioevale e Moderno presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Internazionali dell'Università di Siena, hanno dimostrato che, pur essendo stato originariamente redatto fra il 1580 ed il 1585, quel testo era stato rivisto, corretto e integrato dallo stesso Gentili almeno fino al 1591.

Per tentare di comprendere l'entità e la natura sostanziale di queste modifiche e annotazioni, e le ragioni per le quali il Gentili non giunse mai alla determinazione di completare e pubblicare il lavoro, occorre tornare a studiare la fonte manoscritta e predisporre l'edizione critica, lavoro svolto dal Curatore con l'acribia e la pazienza di un Certosino. Per la lunghezza e la complessità del testo, per i cambiamenti e le integrazioni che l'A. vi aveva apportato, per l'elevatissimo numero di rinvii alle fonti e alla letteratura, il suo esame ha richiesto senz'altro uno studio approfondito e prolungato. Era necessario, inoltre, per tentare di inquadrare storicamente la stesura del *De Papatu* nel suo complesso, approfondire la vicenda inglese del giurista italiano, gettando lo sguardo sulle sue proficue relazioni umane e professionali, senza però dimenticare le avversità più volte subite da parte di alcuni ambienti d'Oltremania, nel periodo in cui stava scrivendo e aggiornando la sua opera anti-romana. Il progetto, dopo molti anni di intenso lavoro da parte del prof. Minnucci – che sui testi editi ed inediti del Gentili si sta cimentando da circa un ventennio, con la pubblicazione di tre monografie e di numerosi contributi – è stato finalmente portato a compimento.

Composta di ventiquattro *Assertiones*, attraverso le quali l'A. intese dimostrare che l'Anticristo era da identificare nel Papato Romano, l'opera, scritta ovviamente in lingua latina, è dedicata alla trattazione di alcuni temi di natura

teologica e giuridica. Solo per fare alcuni esempi, si possono ricordare il culto delle immagini, i Sacramenti, il celibato ecclesiastico, il Purgatorio, il culto dei santi e delle reliquie, il libero arbitrio, i miracoli, la giustificazione *ex sola fide* e le *bonae operae*, il potere temporale del Papa ed il Primato Romano: tutte questioni esaminate ed approfondite dal Gentili alla luce delle dottrine riformate ed in contrasto con quelle della Chiesa di Roma. Il testo è corredato da un numero copiosissimo di allegazioni tratte dalla Sacra Scrittura, dalle opere dei Padri della Chiesa, da quelle teologiche, storiche, filosofiche, letterarie e giuridiche, individuate dal Curatore, a piè di pagina, in un apposito apparato critico. In un secondo apparato, sempre a piè di pagina, vengono edite anche le numerose *additiones* che il Gentili vergò nei margini e, talvolta, nelle interlinee del testo. Segue un' *Appendice* nella quale si legge il testo, criticamente edito, degli appunti di lavoro che l' A. annotò nel frontespizio e nei fogli iniziali ed alla fine del manoscritto inizialmente destinati a restare bianchi.

In ragione della particolare natura del testo – un vero e proprio *work in progress* – l'edizione critica del *De Papatu*, delle numerose *additiones* e dei cospicui appunti sparsi che ne caratterizzavano la stesura, era meritevole di essere accompagnata da un saggio introduttivo. Per una migliore comprensione dell'opera, e per una sua più compiuta, ancorché preliminare, illustrazione, il prof. Minnucci, negli ampi *Prolegomena* che precedono l'edizione, ha ritenuto necessario soffermarsi sulle presumibili ragioni sottese alla decisione assunta dal Gentili di voler affrontare il tema oggetto del suo lavoro, sulle fonti complessivamente utilizzate e sulle probabili motivazioni della sua mancata pubblicazione. Né potevano essere ignorate, infine, in ragione dei contenuti eminentemente teologici e giuridici dell'inedito, le idee che, in relazione ai rapporti fra diritto e teologia e fra coloro che quelle discipline professavano, il nostro A. aveva espresso negli anni ai quali va fatta risalire la conclusione della prima redazione dell'opera e a quelli immediatamente seguenti, allorché decideva di aggiornarla e modificarla. In questo periodo, infatti, si concretizzarono i prodromi di un vero e proprio scontro teorico, di natura politico-dottrinale, con i puritani inglesi e, in particolare, con il teologo puritano John Rainolds, circa le competenze dei teologi e dei giuristi. Queste vicende, già note alla storiografia, erano suscettibili non solo di essere ripensate e approfondite alla luce della documentazione manoscritta che le attesta, ma anche nuovamente contestualizzate: proprio mentre la polemica iniziava ad accendersi per poi successivamente esplodere all'inizio degli anni Novanta del XVI secolo, quando l' A. stava attendendo alla scrittura e alla successiva revisione del *De Papatu*. Giunto ad uno stadio avanzato di elaborazione, il *De Papatu* consente non solo di apprezzare la vastissima cultura e la poliedrica attività scientifica del giurista e pensatore italiano, ma anche di conoscere i forti dissensi che caratterizzarono la vicenda politica e religiosa europea in uno dei

momenti più complessi e difficili della sua storia millenaria. Il volume è corredato dagli utilissimi Indici dei manoscritti, delle Fonti normative e scritturali, dei nomi e dei luoghi.

P. Bruno ESPOSITO, O.P.

SCHOUPPE, Jean-Pierre, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e comunità politica. Profili dottrinali e giuridici*, EDUSC, Roma 2018, pp. 392

Il presente testo è il frutto della ricerca e dell'insegnamento pluriennale del prof. Schouppe, docente presso la Pontificia Università della Santa Croce. La tematica affrontata riguarda la materia che fu propria, ma solo in parte, di quella disciplina, insegnata nelle Facoltà di Diritto canonico, denominata *Ius publicum ecclesiasticum: externum*. Corso tenuto da docenti di spessore quali Tarquini, Cavagnis, Ottaviani, caratterizzato da una particolare accentuazione apologetica dei *diritti* della Chiesa, soprattutto prima il Concilio Vaticano II e poi, sempre di più, con spirito di confronto costruttivo, nel rispetto dell'autonomia propria della Chiesa e delle varie comunità politiche alla luce di *Gaudium et spes* 76 (*dovere* di presenza cooperativa della Chiesa). Notiamo subito la felice scelta dell'A. di presentare, alla fine di ciascuno dei quindici capitoli che compongono il testo, una ragionata selezione bibliografica.

L'opera è divisa in due parti. Nella prima: "Storia delle dottrine Chiesa-Stato e della loro applicazione", vengono presentate le varie dottrine che nel corso dei secoli hanno compreso e indicato di che tipo dovessero essere i rapporti tra le due entità. Dottrine che, fino al medio evo, hanno oscillato dal dualismo formulato da papa Gelasio I, alle forme monistiche di supremazia di una parte e conseguente dipendenza dell'altra (cesaro-papismo e teocrazia), mentre con l'età moderna si assiste ad una progressiva trasformazione caratterizzata da un pluralismo cristiano basato sul principio politico *cuius regio, eius religio*. Il consolidamento degli Stati nazionali, porterà sempre più ad imporre la loro sovranità a scapito dei legittimi diritti della Chiesa cattolica. Ragione per la quale ai cosiddetti loro pretesi *iura maiestatica*, la Chiesa risponderà per proteggere la sua legittima autonomia di governo ricorrendo alla teoria della *potestas indirecta*. Di particolare interesse, al fine di ricostruire la storia dell'originario *Ius publicum ecclesiasticum*, è il cap. IV nel quale vengono analizzati criticamente i suoi elementi costitutivi, necessari per comprenderne la loro inadeguatezza sostanziale, anche se magari giustificabili in un determinato contesto storico.

La seconda parte dell'opera: "Profili giuridici attuali", invece, affronta differenti aspetti del diritto vigente ed ha un carattere più tecnico. Prima di tutto sono affrontati i principi giuridici generali che disciplinano i rapporti Stato-

Chiesa come, per esempio: dualismo pluralistico, sovranità, indipendenza ed autonomia, mutua incompetenza, cooperazione, funzione magisteriale. Inoltre, per presentare i principali sistemi che reggono i reciproci rapporti, l'A. presenta anche i 'sistemi misti' alle categorie classiche del confessionalismo, della separazione e della coordinazione. I capp. X-XI si focalizzano sulla tematica dei 'diritti nativi' della Chiesa cattolica, riaffermati nel primo Codice della Chiesa latina (1917), con formulazione positivizzate che richiamano senza dubbio il precedente *Ius publicum*, del resto mantenute nel *CIC/83* e nel *CCEO*, proprio per la loro natura di diritto divino positivo, come per esempio: la libera nomina dei vescovi, la libertà d'insegnamento e magistero, di uso dei luoghi di culto. L'A. presenta ognuno dei diritti nativi e quindi, specifica originalità del suo lavoro, verifica in quale misura ognuno di loro è o meno presente nella giurisprudenza della Corte Europea dei diritti dell'uomo (Strasbourg), nel contesto della 'libertà di religione istituzionale'. Di indubbio interesse è la chiara presentazione della soggettività internazionale della Santa Sede, sulla quale permane non poca confusione, soprattutto in ambito culturale anglosassone, che per la sua matrice pragmatica, è tentata di attribuire detta soggettività a: 'the Vatican City'. Alla luce dei dati costituzionali della Chiesa cattolica, ricordati dal can. 361 del *CIC/83*, l'A. presenta e spiega giustamente, la Santa Sede, organo centrale di governo, che agisce, in tempi e circostanze diverse, a volte a nome del novello Stato della Città del Vaticano (7 giugno 1929) ed alle volte della Chiesa cattolica. Evidenziando che la soggettività giuridica internazionale è sempre e comunque quella della Santa Sede, intesa, in senso stretto o largo che sia, sempre come esercizio del *munus Petrinum*. Infatti, è sempre, e da sempre, la Santa Sede a detenere quei *iura legationis et contrahendi* che manifestano in modo indiscutibile la vera e propria soggettività internazionale, al di là dell'esercizio della sovranità su un popolo stabilito su un territorio. Nello studio si evidenzia, inoltre, la funzione della diplomazia pontificia come della presenza della Santa Sede nelle Organizzazioni Internazionali, che permette di apprezzare meglio la loro importanza al fine di diffondere il magistero pontificio per la formazione delle coscienze, spesso e volentieri disorientate, a livello internazionale (si veda la peculiare presenza presso le Nazioni Unite con lo *status* di Osservatore permanente). Tra le tante organizzazioni prese in considerazioni dall'A., segnaliamo solo l'attenzione data alle ONG d'ispirazione cattolica, che hanno sostituito nel tempo le prime organizzazioni internazionali cattoliche (OIC).

L'A. ripercorre, anche, le tappe principali della storia dei Concordati e presenta le principali regole che si applicano ad essi in quanto Trattato bilaterale. Allo stesso tempo, con spirito realistico, evidenzia criticamente le prospettive per il futuro di uno strumento che non ha mai avuto tanto successo. Sono affrontate anche le problematiche inerenti il ruolo dei vescovi diocesani e delle Conferenze episcopali nella conclusione e soprattutto nella realizzazioni degli

accordi con le autorità civili. L'ultimo capitolo è riservato all'organizzazione dello Stato della Città del Vaticano. Dopo aver ricordato gli aspetti salienti della 'questione romana' fino ai *Patti Lateranensi* (composti dal *Trattato*, dalla *Convenzione finanziaria* e dal *Concordato*. Il testo completo del Trattato è in Appendice), l'ordinamento giuridico vaticano è descritto nella sua prima configurazione (1929), nella sua ristrutturazione con la *Legge fondamentale* del 2000, fino alle principali riforme strutturali di Papa Francesco negli ultimi anni, in materia economica e finanziaria (2013-2015).

P. Bruno ESPOSITO, O.P.

MOYNIHAN, Robert – SOMOGYI, Viktoria, *Guarding the Flame. The Challenges Facing the Church in the Twenty-First Century. A Conversation With Cardinal Péter Erdő*
(transl. from Italian by Christopher Hart-Moynihan),
TAN Books, Charlotte, North Carolina 2019, pp. 301

Under the title “Flame of Faith” (*La fiamma della Fede. Un dialogo con il cardinale Péter Erdő*) has been published an interview-volume with Card. Peter Erdő, by Robert Moynihan and Viktória Somogyi in Italian by the Libreria Editrice Vaticana four years ago (Città del Vaticano 2015, pp. 263). The reporters asked the Hungarian Primate about the contemporary day-to-day life of the Catholic Church, how is possible fulfilling its missions among the current problems, transmitting the particular values of the Catholic Church within the present – vanishing – society. Robert Moynihan is a respected and well balanced Vatican-expert, author of several interview-volumes, moreover, founding columnist of the *Inside the Vatican* review. Viktória Somogyi is well known editor at the Hungarian channel of the *Vatican News*.

The authors of the English edition give a snap-shot on that historical moment when the Hungarian cardinal presented his magisterial address at the Columbia University (New York City, erected by King George II in 1754) on January 29th 2018 as Bampton Lecture (this academic series was established in 1948). Within Peter Erdő's presentation he focused on the danger of the moral relativism, which makes the societies unstable. His brilliant explanation pointed out – on the basis of legal theory from historical perspective – how the corner stones of our daily human life may collapse and turn into a “grave crisis” (pp. xi-xiii).

Robert Moynihan summarizes in his brief introduction – which is an abbreviated form of that one which was composed for the Italian edition – how he has come to know Card. Peter Erdő and the particular circumstances of issuing

the interview-volume. The original Italian version was supplemented with three days of interview in New York City in January of 2018, and also with Cardinal Erdő's presented Bampton Lecture. Within his description Mr. Moynihan convincingly introduces the Hungarian Archbishop who – by his impression – is one of the leader Christian thinkers of our time (pp. xv-xvi). Mr. Moynihan underlines that light style which is peculiarity of Peter Erdő's answers even about the most comprehensive philosophical, social, political, economic, legal, and indeed theological question. Obviously, the co-author speaks about the extraordinary- (2014) and the ordinary (2015) synod of family too, and about that important role what has been played by the Hungarian cardinal during the preparation of these events, moreover about that well balanced, clear and stable stand point of him which based on a solid basis of the revelation as he strove to solve always the different opinions of bishops and experts.

This volume is divided into three parts. Within the first one we can find questions and answers on Card. Peter Erdő's life and vocation (pp. 1-65). Part II deals with the Christian faith and its basic – recurrent – questions through the dialogue with the Cardinal (pp. 67-148). Finally, Part III focuses on the contemporary – frequented arising – problems: that social background and questions which define the day-to-day life of the worldwide activity of the Catholic Church (pp. 149-275). The book concludes with an Appendix, which is the annotated text of Card. Peter Erdő's Lecture at Columbia University (New York City, January 29th 2018; pp. 277-301).

In the personal life of Card. Peter Erdő are the most significant elements the family, the transmitted pure faith, the attention to the confessor, reading the Bible and meditating on that, the priestly vocation and that optimistic attitude which springs from that, the happiness which is based on celebration of the Holy Eucharist. These elements together improve the authentic service of those who are entrusted to him (pp. 1-43, 51-65). The Cardinal crystal clearly summarizes those historical facts which had influenced the "Ostpolitik" of the Holy See from the fifties to the seventies. His answers lay basically on the exemplary life of Card. Mindszenty and Blessed Zoltán Meszlényi (pp. 44-57).

Regarding the fundamental questions of the Christian faith we can find among the themes an essential summary of Jesus's life and his teaching; the authentic interpretation of the existence and goal of the Catholic Church; the unique importance of the sacraments and sacramental in the Church's mission for the salvation of souls; moreover, particular emphasizes about the importance of the faithful participation in the life and sacred liturgy of the Church (pp. 145-148).

The contemporary social questions appear in the book in close relation to the different continents and cultures, which entire field is described by Peter Erdő through anthropological arguments on the redeemed human beings. Ne-

vertheless, the real meaning and precise definition of the “new evangelization” also takes place among the steady answers (pp. 236-245). In the Appendix Peter Erdö gives a historical overview on the gradual transformation of the society from a regulated unified normative system into that status when formal concept of justice is separated from common good of the society [pp. 278-286] (which last one – without the moral basis – is hard to define within the legal systems or even does not exist) [pp. 285-286]. He also discusses about the questions of new technologies for regulating social behavior without law and moral – including information technology or genetic manipulations, and development a concept of uncertainty on human person, individual life and death (pp. 294-296). The Cardinal conclusion is clear and convincing: we need the strong moral basis for the human society, and must be a vivid religious contribution in our individual daily life to fulfill the only perfect goal which worthy to the mankind, a personal relation with our Creator, which appears in our true Christian faith (pp. 298-301).

Within this interview-volume with Card. Peter Erdö, he is introduced not only a man, a priest, a responsible pastor of his flock, but gives a clear and authentic answers for the most fundamental questions which arise nowadays concerning the Christian faith and the mission of the Catholic Church. It mediates a strong conviction which believes on the solid basis of the “guarding the flame” – the crystal-clear and true faith – which can appear among us by the acceptance of Christ’s teaching.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

MIÑAMBRES, J. (a cura di.), *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex iuris canonici del 1917*
(Atti del XVI Congresso Internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Roma 4-7 ottobre 2017),
EDUSC, Roma 2019, pp. 938

Between October 4th and 7th 2017 was held in Rome the 16th World Congress of Canon Law by the *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*. This is the highest recognized scientific assembly of scholars of the current canon law science of the Church. In that year the *Pontificia Univrstità Lateranense* and the *Pontificia Univrstità della Santa Croce* received the unique privilege to host this worldwide congress. The “Acta” of the Congress was edited by Jesús Miñambres, dean of the Canon Law Faculty of the *Pontificia Univrstità della Santa Croce*. He has summarized the importance of the themes

and presentations in a brief 'Presentation' (pp. 27-30). Pope Francis and Card. Pietro Parolin addressed a message to the Congress, which take place at the beginning of the volume (pp. 31-34 and 35-38). The spine of the scientific assembly - entitled *Diritto canonico e cultura giuridiche – Nel centenario del Codex iuris canonici del 1917* – was composed from sixteen plenary presentations, distributed into eight sessions. Supplementing these, there were three sections with three – three presentations, a round-table discussion, moreover the usual shorter presentations, arranged into one session (i.e. *Communicationes*). This structure is followed by the congress volume, which was published primarily in electronic-form, but also in regular paperback edition, in limited number by the *Pontificia Università della Santa Croce* (Rome, 2019).

The plenary session papers are arranged into four chapters: *Codificazione piano-benedettina e culture giuridiche* (Mario Caravale, Carlo Fantappiè, Peter Landau [†2019], Kenneth Pennington, Matteo Nacci, Lorenzo Cavalaglio, Frederico Marti: pp. 43-178); *La contemporaneità "più prossima"* (Erdő Péter, Giorgio Feliciani, Cyril Vasil': pp. 181-233); *Problematiche giuridiche di special rilievo nella vita ecclesiale* (Javier Otaduy, María Blanco, Chiara Minelli, Maria d'Arienzo, Thierry Sol, Carlos José Errázuriz M., Manuel Jesús Arroba Conde, Mauro Rivella, Paolo Gherri, Diego Zalbidea: pp. 237-412); and *Identità del diritto canonico e cultura secolarizzata. Dialogo coi diritti secolari* (Ulrich Rhode, Carlo Cardia, Ludovic Danto, Paolo Cavana: pp. 415-544). The thematic order of plenary presentations is followed by those articles which contain in written form the different explanations of the round-table discussions, under the title: *Cultura canonica e alter culture giuridiche: rilievi esistenziali*. It arranged into three subtitles based on the themes: 1) *Prospettiva ecumenica* (Norman Doe, Heinrich De Wall: pp. 549-576); 2) *Prospettive ebraica ed islamica* (Elie Raad, Andrea Zanotti: pp. 579-616); 3) *Altre prospettive culturali* (Jesu Pudumai Doss, Jean Paul Betengne, Carlos Salinas Arana, Vincenzo Buonomo, Kurt Martens: pp. 619-729). As a concluding part of the volume, can be read the shorter articles on some special scientific topics (these are the above mentioned *Communicationes*' written and annotated version) [Paola Buselli Mondin, Javier Canosa, Massimo del Pozzo, Francisco Junior De Oliveira Marques, Fernando Antônio Campos Viana, Elena Di Bernardo, Jan Dohnalik, Benedict N. Ejeh, Constantion-M. Fabris, Francesco Falchi, José Fernández San Román, Mariangela Galluccio, Manuel Ganarin, Montserrat Gas-Aixendri, Juan González Ayesta, Wojciech Góralski, Raffaele Granata, Lucia Graziano, Aurora M^a López Medina, Jesús Miñambres, Agostino Montan, Simona Paolini, Miguel M. F. Repetto Rolon, Alessio Sarais, Beatrice Serra, Szabolcs Anzelm Szuromi, Ilasia Zuanazzi: pp. 733-926]. The volume is ending with the concluding reflection of Prof. Luis the Navarro (pp. 927-938).

Here must be mentioned some of the authors of published plenary presentations, i.e. Mario Caravale, professor of *Università degli Studi di Roma La Sapienza (La cultura giuridica alla base del Codex Iuris Canonici del 1917: pp. 43-61)* and Carlo Fantappiè, professor of *Università degli studi Roma Tre (Vantaggi e limiti della codificazione del 1917: pp. 63-92)*. At the same time there are significant overviews by the most prominent canon law historians, i.e. Peter Landau, who died on May 23rd 2019 and was professor emeritus of *Ludwig-Maximilians-Universität (München) [Le radici: Il dialogo del Diritto Canonico classico con Il Diritto Romano e con Il Diritto Germanico nel Medioevo: pp. 93-107]*, and Kenneth Pennington, professor of *The Catholic University of America (Washington D.C.) [Una feconda “Internazionalità”: diritto canonico e genesi del civil law e del common law: pp. 109-118]*. Within the published plenary presentations are by far the best Card. Peter Erdő’s analysis of the relation between theology and canon law (*Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica: pp. 181-195*); Prof. Giorgio Feliciani’s clear-out and systematic overview on the Latin codification (*La codificazione per la Chiesa latina: attese e realizzazioni: pp. 197-217*); Prof. Javier Otaduy’s explanation on *Uguaglianza e diversità, unità e pluralismo, universale e particolare: Il diritto canonico all prova cimmel (pp. 237-273)*, and Carlos José María Errázuriz’ fundamental outline: *La problematica giuridico-canonica sul matrimonio e sulla famiglia nell’orizzonte delle giustizia e della misericordia. Aspetti fondamentali (pp. 337-357)*. These last four articles influence substantially the scientific importance of the congress volume, and shows well the unique and comprehensive theological, canonical and legal knowledge of the classical school.

Chapter V – containing the material of the round-table discussions – and Chapter VI – the *Communicationes* – deal with several actual questions, particularly with the geographical specialties of legal culture, with temporal goods of the Church in relation with ecclesiastical law. It is quite clear – based on the published article of the congress volume – that the representatives of the classical school are those who can apply precisely the settled canonical definitions, categories and terminology, and this give a high value to their crystal-clear argumentation within their presentations or articles. The gradual decline of canon law in scholarly work and in major areas of canonical jurisprudence after the Congress of 2008 (i.e. XIIIth Congress in Venice: Arrieta, J. I. [a cura di] *Il Ius divinum nella Vita della Chiesa [XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17-21 settembre 2008, Venezia]*, Venezia 2010) is thoughtful (i.e. XIVth Congress: Wroceński, J. – Stokłosa, M. [eds.], *La funzione amministrativa nell’ordinamento canonico [XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 14-18 settembre 2011, Varsavia]*, I-II. Warszawa 2012; and XVth Congress: *Delitto e punizione*, September 17-21, 2014, Washington D.C. [inedited yet]).

The “Acta” of the 16th World Congress of Canon Law (Rome, 2017), which were published in a large and well prepared volume in 2019 (EDUSC, Rome), draws a clear picture on the Pius-Benedict codification, its historical and theological aspects, but also its essential effect on the development of canon law science. The centenary of the promulgation of the *Codex iuris canonici* (1917) gave a unique opportunity to outline the diversified culture of canon law science, reflecting on the last hundred years. Therefore, this present volume will become certainly a decisive basic work for canon law science of our times.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

SZUROMI, Szabolcs Anzelm – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Nicolás (eds.), *Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates* (Aus Religion und Recht 22), Berlin, Frank und Timme 2019, pp. 165

In the last week of August of 2017 a canon law researcher assembly has discussed in Venice (Italy), what is the most effective way to explain the suitability for holy orders regarding the question of recognition of sacred vocation and of the selection by the Church for those ministries. This discussion has been concluded into preparation of two correlated volumes. The first one – published under the supervision of *Studium Generale Marcianum – Facoltà di Diritto Canonico S. Pio X* (Venezia) in July of 2018 – was entitled *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica Latina*, published by Libreria Editrice Vaticana, in Series of *Pontificio Comitato di Scienze Storiche* (i.e. my review in *Folia Theologica et Canonica* VII [2018] 329-331). The main aspect of the Italian volume was to give an articulated, understandable style summary, which scientifically grounded and expansively – with attention especially to the ecclesiastical readership – presents the development of the Church’ discipline on suitability for priesthood, since the Apostolic Age until our time. The second – English – volume – published in December of 2019 – has a different goal. Members of the *International Canon Law History Research Center* (which has a seat at the *Pázmány Péter Catholic University*) have dedicated this work primarily to the scientific scholarly community, and they modified not only the publishing language, but the timely impoundment too as compared with the Italian publication. The book, entitled “Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates”, therefore describes the necessary ecclesiastical norms, dealing with the process to be a priest from the birth of the Church until the clear-out disciplinary criteria of *Decretum Gratiani* (about 1140).

If we take a glance at the structure of this English volume, we can easily see that its basis in the system of the main – most important – historical epochs of canonical legislation, which is followed by the editors and also by the authors of the book regarding the concrete periods selected as topics of the single chapters. The editors asked significant – with relevant researching results – experts of the particular epochs. Moreover, among the authors we can recognize a representative of the new generation' researchers: Marcos Torres who besides his ecclesiastical assignment prepares his doctorate at Universidad San Dámaso, Madrid. Through the composition of Chapter III he has become an affiliated member of the *International Canon Law History Research Center* from his former – independent scholar – status.

The volume – which was arranged to reach the afore-mentioned scientific goal – shows a quite unified appearance on the topic of suitability for priesthood, from the beginning of the first Christian communities, until the middle of the 12th century. The reader is able to find easily within the structure of the chapters the well-balanced, accurate answers for the same questions of every single epoch of the canonical legislation. The unified and consequent terminology is really helpful to let us understand that gradually crystalizing disciplinary order – inserting the most important clear and certain principles from the New Testament and from the constant ecclesiastical disciplinary tradition – which guaranteed the criteria to receive the holy orders until centuries within the Church.

Anzelm Sz. Szuromi, O.Praem. and Nicolas Álvarez de las Asturias briefly sketch the above described process, the goal and activity of the *International Canon Law History Research Center*, moreover the fundamental reasons and principles of the composition of this present volume (pp. 11-13).

The work is distributed into five chapters, enlightening the suitability for the entire panorama of criteria of sacred orders, beginning with the foundation by Christ, until the detailed analysis of the disciplinary material of the *Decretum Gratiani*. Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem. explaining the very first epoch, including the teaching of the New Testament, but even the so-called Roman time and the question of priestly suitability within this period (pp. 15-38). Prof. Szuromi gives not only theological definition of the difference between the priesthood of the Old and of the New Testament (pp. 16-18), but outlines the special characters of the gradually crystalizing process of deacon, presbyter and episcopal degrees during the 1st and 5th centuries. The Author is focusing on the analysis of the early councils and their decisions regarding the holy orders; on the original sources and meaning of celibacy; on the origin of deaconess' ministry within the Eastern Church; and on the explanation of special status of presbyters in the 3rd and 4th century. There is a particular important reference to St. Chrysostom (†407) and to his masterpiece: *Treatise on the priesthood* (pp. 29-31), wherein the 4th-5th century patristic author points out

that to the priesthood is belonged the absolute relinquishment from everything for Jesus Christ, including from marriage. The chapter is concluding with the clear-out prescriptions of the *Statuta Ecclesiae Antiqua* (pp. 32-38). This epoch is continued with the exposition of the declining period of the Roman Empire, which covers the effects of the great migration and the conversion of new nations to the Catholic faith, described in detail by Card. Peter Erdö (pp. 39-61). After the complete ecclesiastical historic overview on “Barbaric Kingdoms” (pp. 39-46) the author turns to the listing of criteria for deaconate and priesthood based on the contemporary original sources (pp. 46-59). Within this precise description he speaks firstly on the criteria of health then the spiritual and moral requirements (considering the contents of *Statuta Ecclesiae Antiqua* and the *Collectio Hibernensis*). After that, we can read on the conditions of mental capacities, social status, age, life-state, self-denial and celibacy. In Chapter III, Marcos Torres shows the suitability for sacred services in the epoch of the Carolingian Reform and its state- and canonical sources, including the so-called ‘mixed-collections’ (i.e. Church and state legislation together) [pp. 63-99]. He speaks as introduction about the mentioned reform itself, the origins of the different sources, their genre and authority (i.e. universal, particular) [pp. 63-68]. Then he intends to reconstruct that way whereon the ancient disciplinary material had taken places in the Carolingian collections (pp. 68-86). The systematic presentation of the disciplinary material of the contemporary – 9th – 10th century – collections on priestly suitability is supplied with the particular canonical legislation and its correlating texts. Prof. Nicolas Álvarez de las Asturias focusing on the old canonical discipline which appeared in new interpretative horizon in the 11th century regarding the suitability of the sacred ministers as part of a new reform within the Church. It is Chapter IV in this volume (pp. 101-122). He considers the novelty in state and Church law during the time of the Gregorian Reform, with special attention to the concept of *Collectio Lanfranci* (pp. 102-105). There is also an independent section on the new canonical texts which were used for regulation of suitability for priesthood in that time (pp. 105-121), emphasizing the importance of the disciplinary material of *Collectio canonum in V Libris, Diversorum Patrum sententiae sive collectio in LXXIV titulos digesta, Collectio canonum Anselmi Lucensis* and the canonical work of Ivo of Chartres. Chapter V – which has been composed by Prof. Joaquín Sedano – gives a very clear and minute interpretation of the *Decretum Gratiani* on the disciplinary system, picture, conditions to select worthy candidates for priesthood (pp. 123-148). He gives not only circumspect methodological support to understand the *Decretum Gratiani*’s technique and principles, including to interpret those canons which deal with suitability for priesthood (pp. 123-128), but explains independently – using accurately the method of textual comparison – the human, spiritual, and

other capabilities to the mentioned criteria (pp. 128-138). Finally, we can read the prohibitions and impediments to be a priest (pp. 139-145).

The editors re-listing in the Conclusion those constant and imperishable principles which have been permanently present in the canonical discipline as criteria on suitability for candidates in all times. This underlines the sacred services as special “gift” which can be read very clearly in the New Testament at the narrative on the selection of the apostles by Jesus Christ. The *Decretum Gratiani* shows well that disciplinary synthesis which based on the Holy Scripture, Holy Tradition, and statements of the Magisterium of the Church had settled for the 12th century and given stable basis for the further centuries to select prudently worthy Christ-faithful for the holy orders (pp. 149-152). The volume is facilitated with a detailed updated scientific bibliography (pp. 153-164).

The above summarized volume – thanks to the original sources and the precise explanations, moreover the updated competent bibliography, and the well-balanced conclusions – is a really help for everyone who likes to get assured knowledge on the first twelve centuries’ disciplinary criteria for candidates of degrees of holy orders. These criteria were not only guarantee of suitability for ministry of Jesus Christ himself, but have established a firm basis of doctrine and discipline for the later epochs as well.

Rita FERENCZY

HAZONY, Yoram, *A nacionalizmus erénye*,
Századvég Kiadó, Budapest 2019, pp. 224

L'autore, Yoram Hazony è un noto filosofo e biblista, direttore dell'Istituto Herzl. Tra le sue pubblicazioni più conosciute troviamo, *The Philosophy of Hebrew Scripture* (2012) e *God and Politics in Esther* (2015), libri che descrivono un legame possibile tra la politica e la religione biblica. Anche in quest'ultimo libro, *'La Virtù del Nazionalismo'*, Hazony fa un tentativo di trovare collegamenti validi, solidi tra la mentalità biblica ed il pensiero nazionalistico.

Già nell'*introduzione*, l'autore nota, che dopo la caduta del muro di Berlino si è ripresentato di nuovo l'antico dibattito tra il nazionalismo (autonomia nazionale) e l'imperialismo (governo internazionale). Purtroppo, la maggiore parte dei politici nel 1990 ha deciso ancora un'altra volta la realizzazione di uno dei due progetti imperialistici: l'europeo e l'americano.

Nella *prima parte* si trovano sette capitoli. Il tema di questa prima parte è *Il nazionalismo e la libertà occidentale*. Secondo Hazony l'Occidente ora sta rinnegando la sua vera storia, perché ha deciso di soffocare ogni tipo di nazio-

nalismo. L'Occidente in questi ultimi decenni ha scelto un sistema *supernazionale, globalista*. Un'alternativa al pensiero globalista esiste soltanto nella Santa Scrittura (pp. 23). Nella Bibbia, e in modo speciale nell'Antico Testamento, spesso troviamo riferimenti all'esistenza di una *nazione indipendente*, della nazione ebraica. La nazione ebraica, Israele ha uno stesso *passato*, una stessa *lingua* e una stessa *religione*, dunque per poter creare ancora oggi una nazione indipendente, ci vorrebbero queste tre caratteristiche menzionate. Il re d'Israele veniva scelto dalla nazione, era uno 'tra i fratelli', limitato dalle leggi mosaiche. Il re non aveva mai il diritto di creare nuove leggi, non poteva conquistare altri territori, non poteva nominare altri sacerdoti.

Nella storia d'Israele erano stati sempre i profeti a desiderare e poi a raccomandare l'indipendenza nazionale per il popolo ebraico. Dopo il XIII secolo molte nazioni usarono il modello 'biblico' durante la lotta per la loro indipendenza: francesi, tedeschi olandesi, scozzesi (p. 29). Un grande cambiamento accadde dopo l'Illuminismo. Locke, il filosofo rifiutò il concetto d'indipendenza nazionale e preferì un pensiero liberale: si staccava così dal pensiero biblico, e di conseguenza aveva creato un'utopia. Locke in generale negava l'importanza dello stato nazionale, della comunità, della famiglia e della tradizione religiosa (p. 39). Gli storici nominano spesso Hitler come il protagonista del nazionalismo moderno. È sbagliatissimo! Hitler stesso era un'imperialista (p. 46). Purtroppo anche l'Unione Europea oggi sta cercando di realizzare un'ideologia imperialistica sotto il protettorato monetario e militare statunitense, poi chiede alle nazioni che vi aderiscono di rinunciare alla loro indipendenza nazionale (p. 49). L'imperialismo, sia quello di Hitler, sia quello dell'Unione Europea non è altro che una forma del liberalismo. I liberali promettono la pace, il benessere economico, ma lo fanno soltanto per unico motivo: creare il transnazionalismo. I liberali non tollerano quelli che pensano diversamente da loro, e questa loro intolleranza va usata prima di tutto contro gli ebrei e i cristiani (p. 55). Tuttavia, come reazioni contro il pensiero liberale sono nate altre alternative:

- *Neocattolicesimo*: da una parte desidera un mondo 'internazionale', dall'altra parte rifiuta le pratiche dell'aborto, dell'eutanasia e della rimozione dei simboli cristiani;
- *Neonazionalismo*: sostiene che l'individuo deve servire lo stato, ma si tratta di uno stato ateo, che non si interessa al comportamento morale;
- *Conservatorismo*: le sue basi sono l'indipendenza nazionale e la vita morale secondo il modello biblico.

Nella *seconda parte* – in totale dieci capitoli – l'autore scrive sulle *Cause dello stato nazionale*. Le cause che fanno sorgere un'istituzione politica sono le seguenti: a) se i membri si sentono minacciati; b) se ai membri vengono offerti

guadagni e favori; c) se i membri sentono come propri – cioè appartenenti a se stessi – gli interessi e gli scopi di un'istituzione. Le istituzioni più forti nascono dalla terza causa: gli interessi e gli scopi dell'istituzione e dell'individuo in qualche modo coincidono. In ogni persona esiste un'indole: proteggere gli altri come se fossero parte integrante del suo Io, della sua personalità (p. 66).

La forza politica più valida consiste nella *fedeltà*: la stessa forza trasforma gli individui in famiglia e nazione. Questa fedeltà, va sottolineato, non è di origine biologica (p.72)! Le persone vive non sono motivate egoisticamente soltanto dalla 'difesa della propria vita' e dalla ricchezza, ma sono portate anche ad interessarsi alla salute e alla fioritura della propria famiglia e della propria nazione. Tale interessamento alla famiglia e alla nazione consiste in tre aspetti: a) il benessere fisico, materiale; b) la fedeltà e l'integrità; c) la capacità di trasmettere l'eredità culturale. Contrariamente a questo aspetto della fedeltà, Locke e Hobbes scrivono di una sola possibilità di fedeltà: quella dell'individuo a se stesso. Hazony mette in rilievo che la fedeltà esiste anche in riferimento ad una famiglia, ad una tribù, ad una nazione. La famiglia e la tribù non sono ancora uno stato, perché non hanno il loro proprio governo, la loro propria burocrazia, il loro proprio esercito. Ci sono due modi per poter creare uno stato: a) le diverse tribù riconoscono che tra loro esiste lo stesso legame e l'esigenza comune, poi creano una coalizione; b) si crea uno stato despoticamente tramite le conquiste militari e si costringe la popolazione ad accettare di vivere nello stesso stato.

Secondo Hazony parlare di un individuo fedele esclusivamente a se stesso e contemporaneamente uguale a tutti gli altri – che poi si metterebbe d'accordo con i suoi uguali per creare un governo –, è semplicemente una favola! Sia per l'imperialismo, sia per il liberalismo, la fedeltà dell'individuo alla propria famiglia e allo stato è una grande minaccia al guadagno, al profitto (p. 89). L'imperialismo – stranamente – vuole infatti liberarsi della libertà stessa, da ogni legame possibile per poter creare un rapporto astratto tra un qualsiasi governatore sconosciuto e i sudditi (p. 93). La pace creata dall'imperialismo è sempre una scusa per la sottomissione delle nazioni lontane (p. 95). Nel sistema contrario all'imperialismo, cioè nell'anarchia, esiste tra le diverse tribù una concorrenza, una lotta, ma almeno il governatore è una persona conosciuta da tutti i membri, cioè una persona concreta, non astratta. Nella Bibbia troviamo diverse descrizioni sia per l'imperialismo, sia per l'anarchia: Babele è il modello per l'imperialismo, la storia di Noè per l'anarchia. Invece il modello suggerito dai profeti si trova tra questi due estremi, tra l'imperialismo e l'anarchia: è lo stato nazionale. Nello stato nazionale le tribù, senza costrizione, formano una coalizione sotto lo stesso governo (p. 99). Nell'imperialismo c'è sempre qualche costrizione, perché una tra le nazioni vorrebbe comandare su tutte le altre. Soltanto nello stato nazionale esiste una morale, l'aspetto che non viene considerato né dall'imperialismo, né dall'anarchia (p. 101). Unica-

mente nello stato nazionale possono esistere la pace e la giustizia imparziali (che invece rimangono un'idea astratta dell'imperialista), esclusivamente lo stato nazionale può soddisfare le esigenze degli interessi e delle tradizioni degli individui (che restano un'idea astratta dell'anarchico).

Come nel caso della famiglia, così anche in quello della nazione non si tratta di un'entità, di una collettività astratta. Ciò che capita ad un membro della famiglia, della nazione, viene ugualmente sperimentato da ogni altro membro: se il nostro esercito perde una battaglia, questa perdita viene vissuta da tutta la nazione; se muore un governatore, tutta la nazione vive il lutto; se perde la nostra squadra nazionale, tutti siamo rattristati; ma se i nostri vincono una battaglia, una partita, allora diventiamo tutti quanti fieri!

Hazony elenca cinque *metodi* possibili per poter realizzare uno stato nazionale che superi sia l'imperialismo, sia l'anarchia:

1. le tribù non lottano più tra loro, l'una contro l'altra, ma la lotta stessa e la difesa si spostano ai confini della nazione;
2. non si vuole più conquistare altri territori fuori della nazione. Il governatore metterà l'accento sul legame affettivo;
3. ogni tribù rinuncia in parte alla propria autonomia e si sottomette all'intervento dello stato, così avrà tempo sufficiente per sviluppare le proprie particolari tradizioni;
4. si crea un'ordine politico competente. L'imperialismo ha sempre voluto agire secondo principi, ragioni 'razionalistici', mentre le nazioni indipendenti hanno preferito l'empiria, l'esperienza;
5. rassicura la libertà personale: soltanto durante i periodi in cui esiste uno stato nazionale, indipendente, le persone possono diventare creative.

Secondo Hazony il concetto della *sussidiarietà* non è altro che un eufemismo dell'imperialismo, perché in uno stato confederale le nazioni non sono mai indipendenti. Nell'Unione Europea manca soltanto una persona forte per poter dominare le nazioni sottomesse, e questa persona forte manca solo, perché l'Europa è sotto il protettorato degli Stati Uniti (p.147). Come lo *stato confederale*, così anche lo *stato neutrale* è un mito, un'illusione (p. 153). L'idea dello stato neutrale, oppure – come lo chiama Habermas – il *patriottismo costituzionale*, si basa sulla fedeltà ad una costituzione fuori, o oltre la famiglia e la nazione. La fedeltà e il rispetto ad un testo – sacro o costituzionale – non sono possibili fuori della famiglia! Lo stato neutrale non può cambiare o sostituire la fedeltà tra i membri di una tribù o di una famiglia. L'ordine politico migliore è stato e sarà sempre la creazione di uno stato nazionale (p. 160).

Hazony elenca sette principi per creare un'ordine politico basato sullo stato nazionale:

1. lo stato deve essere forte militarmente ed economicamente, così da guadagnare il rispetto delle altre nazioni;
2. non vuole intervenire nella vita, nel modo di vivere degli altri stati;
3. il governo ha il monopolio su tutte le altre forze;
4. è molto cauto verso le nuove formazioni di altri stati nazionali;
5. lo stato può avere più centri di potere, ma deve evitare sempre l'anarchia;
6. dà garanzia di sicurezza alle minoranze che vivono sul suo territorio;
7. non dà potere governativo ad un'istituzione universale, globale.

Nella *terza parte* – sei capitoli in totale – l'autore tratta dell'*Inimicizia e l'Odio verso il Nazionalismo*. La propaganda comune dell'imperialismo contro il nazionalismo è forte ai giorni d'oggi: accusa il nazionalismo suscitando l'odio (p. 177). La verità invece è proprio l'opposto: l'imperialismo si basa sull'odio. Il bersaglio dell'odio dell'imperialismo prima di tutto è il cristianesimo perché contiene tracce della tendenza all'universalismo, proprio ciò che vorrebbe realizzare l'imperialista. L'imperialismo odia ogni sorta di nazionalismo, così almeno dimostra che la sua tolleranza ed il suo dedicarsi alla carità senza distinzione è soltanto un mito (p. 178). L'antinazionalismo ha come fonte il pensiero illuminista di Kant sulla *civitas gentium*. Per Kant il nazionalismo è la fonte della cattiveria. L'imperialismo odia tutto ciò che è particolarismo, nazionalismo, e non sopporta ormai neanche l'idea che qualcuno, o qualche nazione possa pensare diversamente. L'odio verso gli ebrei è proprio l'archetipo dell'imperialismo stesso (p. 203). Hazony sottolinea, che fortunatamente ci sono anche dei cattolici che sono rimasti e vorrebbero rimanre nazionalisti.

Nella *conclusione* l'autore fa delle affermazioni ancora più forti: non esiste soltanto l'odio verso il nazionalismo da parte dell'imperialismo, ma gli imperialisti perseguitano i nazionalisti, perché l'imperialismo stesso si presenta come un pensiero rivoluzionario. Invece per Hazony il nazionalismo è una *virtù*. Se essere un nazionalista è una virtù, allora quali sono le caratteristiche speciali del nazionalista? Prima di tutto *l'umiltà*: ama la bellezza delle tradizioni della propria nazione, ma contemporaneamente rispetta la produzione culturale delle altre nazioni, perché sa benissimo che la sua stimatissima nazione non possiede tutta la verità. Il nazionalista non assolutizza la sua visione sul mondo, sulle cose, dunque è *scettico* verso il proprio modo di vedere in un senso positivo, perché riconosce i valori delle altre nazioni, cioè sa bene che i valori prodotti da una nazione non sono mai assoluti e che ci saranno sempre cose da migliorare, da perfezionare. Nell'anima di un nazionalista si trova un

equilibrio tra la fedeltà alle sue tradizioni nazionali – che fa sorgere in essa l'umiltà – e lo scetticismo. Il nazionalista è anche molto *tollerante* contro il fanatismo dell'imperialismo che lo provoca in continuazione.

Quale è il rapporto tra la mentalità biblica e il nazionalismo? Dio stesso ha promesso ad Abramo di diventare una grande nazione (Gen 12,2-3), promessa che va contro la mentalità dell'imperialismo kantiano ed illuminista. L'imperialismo odierno per Hazony è un segno dell'imaturità, anzi dell'infantilismo: l'uomo non vuole alzarsi e stare sui propri piedi, ma desidera che gli altri decidano sulla sua propria sorte (p. 214).

Dunque il libro di Hazony contiene una profonda riflessione sul tema del nazionalismo. Chiarisce il concetto ed il vissuto del nazionalista sano – distinto sempre dal patriota - e lo definisce come una virtù, qualcosa di molto positivo, reale, concreto, lontano da ogni tipo d'astrazione. Spesso non risparmia parole, frasi nelle note per far capire meglio i concetti, le filosofie, i riferimenti – in totale 216 note su 216 pagine di spiegazione, cioè in media una nota per una pagina –, e poi aggiunge una lunga bibliografia (da pagina 217 a 224). L'edizione ungherese si sfoglia e si legge facilmente, usando un linguaggio molto comprensibile.

Essere nazionalisti non è segno di cattiveria come volevano gli illuministi e vorrebbero ancora oggi i liberali. I liberali non hanno il diritto di colpevolizzare il nazionalista sano soltanto perché è nazionalista! Ciò che bello e rinfrescante in questo volume dal punto di vista psicologico, è che la fedeltà, il legame, la volontà di proteggere l'altro mio simile, addirittura il mio connazionale, non ha a che fare con la biologia, con l'istintualità, con la conflittualità, anzi è un sentimento nobile, e che si trova piuttosto su un livello psicologico e si avvicina molto alle espressioni bibliche Perché troviamo ancora molta lotta contro il pensiero nazionalista? La risposta di Hazony è la seguente: perché la mentalità politica si è allontanata dalla Bibbia! All'inizio sembrava strano per me, che l'autore non cominciasse subito a spiegare e a giustificare la sua teoria sul nazionalismo, ma smontasse subito nella prima parte la situazione attuale del mondo politico. Mi sembra che lo faccia perché è veramente preoccupante come il pensiero liberale avanzi ancora oggi quasi senza ostacoli e nello stesso tempo riesca ad aumentare l'ostilità, la discriminazione contro il nazionalismo sano. Anticipando quasi la conclusione, constatata già all'inizio che la rottura tra le due mentalità, tra l'imperialismo-liberalismo e il nazionalismo non sparirà mai nel futuro (p. 19). È un'aspettativa triste, ma molto reale!

Comunque il lettore tiene in mano un libro molto interessante, sistematico ed argomentativo, raro e perciò coraggioso sulla tematica politica attuale. È un libro che fa chiarezza nel mezzo della confusione concettuale ed ideologica che caratterizza molto il pensiero odierno. Anzi, va oltre, chiede al lettore stesso di decidere da che parte stia, verso dove si orienti! Credo sia auspicabile

la traduzione anche nelle lingue dei paesi che fanno fatica oggi giorno nella propria autodefinizione nazionale, e al tempo stesso vorrebbero tanto far sapere ai giovani che esistono anche alternative politiche-filosofiche alla mentalità liberale-globalista che li invade ormai da ogni parte.

Izsák TÖRÖK OSBM

Ickx, J., *Diplomazia segreta in Vaticano (1914–1915). Eugenio Pacelli e la resistenza alleata a Roma*, Cantigalli, Siena 2018, pp. 286

Johan Ickx's name is familiar to those who have experience in the scientific work of archives of the Holy See. Already between 2000 and 2005 he was working as the vice-director of the Archive of the Congregation for Doctrine of the Faith, and in the same chapter archivist of the St. Peter Basilica. Other occupations – in similar fields – since 2005 he had worked as secretary of the Apostolic Penitentiary's Archive, and in 2008 he has appointed as consultor of the Congregation for the Causes of Saints by Pope Benedict XVI. During this time, he had completed the central elaboration of several religious congregations' Italian archival material too. Since 2010 he has become the chairman of the Historical Archive of Interstate Section of the Secretary of State of the Holy See.

The volume, which was edited under title “Secret Vatican Diplomacy (1914–1915). Eugenio Pacelli and the Roman Resistance” in Siena. It is a corrected and annotated version of the original Netherlander edition, which primarily restricted the archival material topic to the activity of Eugenio Pacelli as secretary of the Extraordinary Affairs of the Secretary of the State and representative of the nunciatura of Brussels – including the archival sources of Leuven too – for the epoch of the more than two years of the “Great War” (1914–1918).

Cardinal Pietro Parolin, the current secretary of state of the Holy See wrote a Preface to this volume, wherein he refers to Benedict XV's famous sentence of September 2nd 1914, which declared the erupted war as pointless massacre. There was a different fight between 1914 and 1915, which happened without publicity but with same intensity in palaces and halls of Rome and of the Vatican. A special field of this was the continuous cooperation between the Catholic University of Leuven and the Holy See. This unique cooperation described firstly by Johan Ickx, using primarily archival research, from not a usual historiographic point of view. The Cardinal Secretary of State pointed out within his Preface the special role, which was played by the Roman Pontiffs until centuries, promoting diplomatic solutions of complicated armed-conflicts.

This volume therefore – following Pietro Parolin’s argumentation – represents well those political and diplomatic decisions and turning points of the analyzed epoch, which sprang from the understanding of the Belgic peoples’ suffering. In this process, Eugenio Pacelli played indispensable role. This volume enlightens that particular experience, which during Second World War essentially influenced that person’s thinking and actions who was named for that time Pius XII (pp. 9-10).

The Author in his introduction explains that the one-hundred years, which have spent from the conclusion of the First World War inspired him personally to do scientific research, critically based on the remained original archival documents regarding the situation of the Catholic Church in Belgium during the war. Within this, the earlier international publications contain only few facts, particularly about the time between 1914 and 1915. This topic until this volume was not in the focus of the archival analysis. Johan Ickx gives a brief overview on those archival material, which helped a lot his work, especially the General Royal Archive of Brussels and the Archive of the Catholic University of Leuven. He also uses the archival material of the Nunciature of Brussels, which documents are located now in the Vatican, conserving unique information and emphasizes on Eugenio Pacelli’s diplomatic activity, helping its better understanding (pp. 11-12).

The volume – after the Preface and Introduction – distributed into five chapters: 1) Occupation of Belgium by Germans (pp. 15-37); 2) Report of Mons. Paulin Ladeuze which was in secret until a century (pp. 39-59); 3) Mission of Mons. Simon Deploige in Rome (pp. 61-110); 4) Moves and reactions of the Holy See (pp. 111-119); 5) Provisions of Pope Benedict XV in favor of the ‘alma mater’ of Leuven (pp. 121-141).

Within the Chapter I – summarizes the occupation, which meant almost the entire destroying of Leuven, more than one thousand demolished buildings and about two-hundred civilian death – can be found a particular important title on “the fire of Leuven” (pp. 17-24). That fire destroyed – already at the third time in its history – and almost completely perished the several times rebuilt library of the Catholic University of Leuven. Among the perished material of the library can be listed the unique collections of Oriental languages, church history, cell-biology, and of geology. Moreover, numerous precious donated manuscripts, incunabula, and irretrievable German protestant writings had been burnt as well. Chapter II is perhaps the most significant novelty of the volume, on that report, which was written by the contemporary Rector of the Catholic University of Leuven, Paulin Ladeuze. Professor Ladeuze – orientalist, exegetist, and expert of the early monastic life – was born on July 3rd 1870 (Harveng, Belgium) and died on February 10th 1940 (Leuven, Belgium). He was Rector of the university from 1909 to 1940. As Rector, elaborated an extensive report to Pope Benedict XV in 1914. Even the original

document is without signature, which – by the testimony of nuncio Giovanni Tacci, who delivered the letter – is an effect of fear from the German secret police and also of wariness. This report belongs to the current material of the Historical Archive of Section of Interstate Affairs of the Secretary of State, Apostolic Holy See (pp. 39-40). This report gives a detailed and estimating analysis on the situation of bishops, priests, religious, and lay faithful of Belgium, marking the concrete persons, cities, villages, institutes and buildings; also on the already happened or expected activities of Germans, moreover about the frequent and public atrocities in the streets (pp. 40-55). The document has arrived to Rome very possibly after December of 1914 (pp. 40-41). This is the situation in Belgium while in Rome the so-called “Club of Leuven” had been established, between the end of 1914 and the beginning of 1915, which arrangement happened with active and indispensable cooperation of Eugenio Pacelli (pp. 90-94). A constant exchange of information and negotiation of the Nunciature of Belgium, the St. Anselm Abbey of Rome – involving Fidelis von Stotzingen O.S.B. primate-abbot himself –, and of the Secretary of the State. This milieu made that background which could give a minimal diplomatic latitude to Card. Pietro Gasparri, through elaborating precise facts and political. It is a crucial source to his own letters, but also to the statements or other political decisions of Pope Benedict XV (pp. 123-125).

The five chapters followed by an Epilogue (pp. 143-148) and a Conclusion (pp. 149-159), then – without page-number – there are fourteen pages of appendix of photos (among them on the twelfth can be seen Eugenio Pacelli on March 13th 1917, when he was appointed titular archbishop, briefly before he became nuncio of Bavaria). The Author after this appendix publishes the transcript of the above-mentioned report of Mons. Paulin Ladeuze, Rector of the Catholic University of Leuven (the transcript keeps the original French of the report) [pp. 161-189]. After the acknowledgements (pp. 191-192) take place the detailed Bibliography (pp. 193-206), the Index (pp. 207-222), and the references (pp. 223-284). The Abbreviation can be found at the beginning of the volume (p. 11).

Johan Ickx’ work shows from the perfectly new aspect the diplomatic situation and latitude of the Catholic Church and the Apostolic Holy See in the first two years of the First World War. The publication and analysis of Paulin Ladeuze’s report gives a unique value of this volume. This value also emphasizes by the presentation – based on primarily research – of the “Club of Leuven”, moreover those reflections, which enlighten from different point of views the diplomatic clairvoyance of Eugenio Pacelli. This last one made more understandable his decisions much later: during the Second World War, as Pius XII.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

NOTITIAE

Ex vita Universitatis

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Geysa KUMINETZ professorem ordinarium Facultatis Sacrae Theologiae et Instituti Iuris Canonici eiusdem Universitatis, praevio consensu Sanctae Sedis, ad quadrennium, rectorem magnificum nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Georgium FODOR decanum Facultatis Litterarum per triennium nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Stephanum SZABÓ decanum Facultatis Iuridis-prudentiae per triennium nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Christophorum IVÁN decanum Facultatis Informationis- Technologicae et Bionicae per triennium nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Petrum SZABÓ, professorem ordinarium Instituti Iuris Canonici ad instar Facultatis, praevio consensu Sanctae Sedis, ad triennium, praesidem Instituti Iuris Canonici ad instar Facultatis nominavit.

Ex vita Facultatis

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Matthaëum GÁRDONYI professorem extra ordinarium cathedrae Historiae Ecclesiae nominavit

*Dissertationes ad doctoratum in sacra theologia
anno academico 2018/19 defensae:*

- Rev. László ARADI: Az apátnő benedikálásának szertartása a középkori Magyarország szerzetesközösségeiben (*The blessing ceremony of abbesses within the female monastic communities in the Medieval Hungary*)
- Farkas Árpád HESZ: A Pálos Rend eltörlése Magyarországon 1786-ban (*Suppression of the Paulist Order in Hungary in 1786*)
- Rev. János Győző BALOGH: A Magyar Görögkatolikus Egyház cigányok között végzett missziója 1937-2016 között (*Mission of the Hungarian Greek Catholic Church among Gypsies, between 1937 and 2016*)
- Rev. Péter BAGYINSZKI: A tanítóhivatal teológiája Avery Dulles bíboros gondolkodásában (*Dogmatic theological concept on the Magisterium in the thought of Cardinal Avery Dulles*)
- Rev. Roman Ioan LAURENTIU: A tanítványság János evangéliumában a μένω ige alapján (*Discipleship in the Gospel of John based on the verb μένω*)

*Dissertationes ad doctoratum in Iure Canonico
anno academico 2018/19 defensae:*

- Gábor KISS: A világi krisztushívők közreműködése a krisztusi hármaskül-
detésben és a kormányzati hatalom gyakorlásában (*Contribution of laymen
in Christ's ternal mission and in the administration of power of governance*).

(The English or German Abstracts of the above listed PhD Dissertations are available via internet: http://htk.ppke.hu/phd_dissertations)

**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 (Città del Vaticano)
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)
Archivo Teológico Torinese (Torino)
Bobolanum (Warszawa)
Bogoslovni vestnik (Ljubljana)
Bogoslovska Smotra. Ephemerides Theologicae Zagradiensis (Zagreb)
Burgense. Collectanea scientifica (Burgos)
Caietele Institutului Catolic (Bucuresti)
Canon Law Abstracts (Essex)
Collectanea Theologica (Warszawa)
Commentarium pro Religiosis et Missionariis (Roma)
Communicationes (Città del Vaticano)
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" (Tokyo)
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 (Città del Vaticano)
St. Vladimir's Theological Quarterly (New York, N.Y.)
Studia Canonica (Ottawa, ON.)
Studia Theologica Transylvaniensia (Alba Julia)
Studia Universitatis Babes 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

