

fOLIA
THEOLOGICA
ET CANONICA

2021

■ X (32/24)

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)
✠ Juan Ignacio ARRIETA (Roma)
Nicolás ALVAREZ 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)
Joaquín SEDANO RUEDA (Pamplona)
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

2021

■ X (32/24)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Publishing House, Budapest

TABLE OF CONTENTS

SACRA THEOLOGIA

| | |
|---|----|
| MIHÁLY KRÁNITZ, <i>French Catholic initiatives toward Christian unity</i> . . . | 13 |
| ISTVÁN NOVÁK, <i>Das Judentum und das Volk Israel in der Theologie von Yves Congar. Überlegungen zur begegnung der congarschen Theologie mit der Philosophie von Martin Buber</i> | 21 |
| ATTILA THORDAY, <i>I am with you every day... (God's promises according to the Scriptures)</i> | 35 |
| SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>The role of patristic and medieval sources in the revival of the canons regular' communities in the 11th – 12th centuries</i> | 49 |

IUS CANONICUM

| | |
|--|-----|
| PÉTER ERDŐ, <i>Synodality as a form of theocracy in the constitution of the Church</i> | 61 |
| GORAN JOVICIC, <i>Mandatory reporting legislation and the seal of confession in light of the prevention of child abuse and religious freedom</i> | 71 |
| JESU PUDUMAI DOSS, SDB, <i>Sfide odierne al servizio dell'autorità nella vita religiosa: alcune considerazioni canoniche</i> | 87 |
| ALBERTO SORIA JIMÉNEZ, OSB, <i>Exegesis on motu proprio Summorum Pontificum by Benedict XVI</i> | 117 |
| ELEMÉR BALOGH, <i>Criminal jurisdiction of medieval Holy Sees</i> | 137 |
| SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Subtle distinction between 'anathema' and 'excommunication'</i> Development of disciplinary meaning up to the 9 th century | 147 |
| JOSÉ MIGUEL VIEJO-XIMÉNEZ, <i>¿Teología o derecho canónico? Cánones, decretos y sagradas escrituras: Hugo de San Víctor y la Escuela de Paucapalea</i> | 155 |

CONVENGO GIUBILARE IN OCCASIONE DEL 25° ANNIVERSARIO
DELLA FONDAZIONE DELL'ISTITUTO DI DIRITTO CANONICO
«AD INSTAR FACULTATIS» DI BUDAPEST (16 NOVEMBRE 2021)

| | |
|---|-----|
| FILIPPO IANNONE, O.Carm., <i>La parrocchia nella nuova istruzione della Congregazione per il Clero: alcuni rilievi canonistici</i> | 189 |
| ALPHONSE BORRAS, <i>La parrocchia come mezzo della missione oggi</i> . . . | 205 |
| MARTIN GRICHTING, <i>Il ruolo del sacerdote nella vita della parrocchia.</i> | 221 |
| PRESENTAZIONE DEL VOLUME | |
| “IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE” | |
| DI S. EM.ZA IL CARD. PÉTER ERDŐ | |
| (ROMA, 24 NOVEMBRE 2021 – VENEZIA, 26 NOVEMBRE 2021) | |
| PATRICK VALDRINI, <i>Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale</i> Presentazione del libro del Card. Péter Erdő | 233 |
| GIANFRANCO GHIRLANDA, SJ, <i>Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale.</i> | 239 |
| BRIAN EDWIN FERME, <i>Presentazione: Péter Erdő, Il Diritto Canonico tra Salvezza e Realtà Sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale, a cura di P. Bruno Esposito, O.P., Marcianum Press, Venezia 2021 (Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Ius Canonicum-Monografie 24).</i> | 246 |
| S.E.R. Mons. FRANS DANEELS, O.Praem., <i>Presentazione: Péter Erdő, Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale, Venezia 2021 (Parte Quarta Diritto processuale, pp. 651–759).</i> | 251 |
| S.E.R. Mons. FRANCESCO MORAGLIA, Patriarca di Venezia, <i>Presentazione del libro “Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale” del Card. Péter Erdő</i> | 257 |
| FEDERICO BERTOTTO, <i>Presentazione del libro Péter Erdő, Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale, ed. P. B. Esposito, O.P., Venezia 2021</i> | 260 |
| PIERPAOLO DAL CORSO, <i>Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale (Parti III e IV)</i> | 267 |

RECENSIONS

- ERDŐ, P., *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale*, a cura di P. Bruno Esposito, O. P., Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 777 (*H. Pree*) 279
- DOTTO, E., *La fondazione teologica della legge canonica alla luce della teologia morale di Giuseppe Angelini, con Postfazione di Giuseppe Angelini*, Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 248 (*P. B. Esposito O. P.*) 282
- FERONE, F., *I doveri e i diritti dell'Avvocato dopo il Motu Proprio 'Mitis Iudex Dominus Iesus'. Con particolare riferimento alla Chiesa che è in Italia*, Angelicum University Press, Roma 2021, pp. i-iii + 398 (*P. B. Esposito O. P.*) 287
- BONI, G., *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Collana Open Access 'Un'anima per il diritto: andare più in alto' diretta da G. Boni, Mucchi Editore, Modena 2021, pp. 330 (*P. B. Esposito O. P.*) 292
- MINNUCCI, G., *Diritto e teologia nell'Inghilterra elisabettiana. L'epistolario Gentili-Rainolds (1593–1594)*, Collana di Studi "Pietro Rossi", 5; ESI, Napoli 2021, pp. LXII+298 (*P. B. Esposito O. P.*) 294
- BOSSO, A. P. – OKONKWO, E. B.O. (a cura di), *"Quis custodiet ipsos custodes?" Studi in onore di Giacomo Incitti*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2021, pp. 600 (*Sz. A. Szuromi, OPraem.*) 296
- KÖRMENDY, K. – MADAS, E. (ed.), *Libri diversi magni et parvi. Válogatott tanulmányok a Főszékesegyházi Könyvtár állománytörténetéhez és Esztergom város középkori könyvkultúrájához [Selected Studies on the History of the Arch-Cathedral Library and the Medieval Literary Culture of the City of Esztergom]*, Urbaniana University Press, Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár, MTA–OSZK Res Libraria Hungariae Kutatócsoport, Fragmenta Codicum Műhely (Eötvös Loránd Kutatási Hálózat), Esztergom 2021, pp. 288 (*Sz. A. Szuromi, OPraem.*) 299
- TABAN AL-MOUSAWI, T. Z. – KADIM AL-AMERY, A. J. (ed.), *Jesus Christ in Islamic Perception. A Deatailed Study of Muslim – Christian Coexistence Through the Holy Quran and Islamic Heritage* (transl. Naethel Naama, A. – Yaseen Hassan, A.), Al-Kut University College – Al-Nisour University College, Al-Kut 2019, pp. 108 (*Sz. A. Szuromi, OPraem.*) 302

| | |
|--|------------|
| ERDŐ, P., <i>Beszélgetések az imádságról és a szentségekről</i> [<i>Conversations on Prayer and the Sacraments</i>], Szent István Társulat, Budapest 2021, pp. 239 (Sz. A. Szuromi, <i>OPraem.</i>) | 305 |
| NOTITIAE | 309 |
| SERIES ET PERIODICA CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA COMMUTATA | 311 |

IN MEMORIAM

S.E.R. MONS. ANTONI STANKIEWICZ
(† January 4th 2021)

SACRA THEOLOGIA

Mihály KRÁNITZ

FRENCH CATHOLIC INITIATIVES TOWARDS CHRISTIAN UNITY

I. THE DEVELOPMENT OF ECUMENISM; II. THE PIONEER OF CATHOLIC ECUMENISM: PAUL COUTURIER; III. PIERRE MICHALON (1911–2004) AND SPIRITUAL ECUMENISM; IV. A TURNING POINT IN THE LIFE OF THE CHURCH AND ECUMENISM; V. SPIRITUAL ECUMENISM RISES TO OFFICIAL LEVEL

KEYWORDS: ecumenism, Ecumenical Community, spiritual ecumenism, role of Sulpicians, ecumenical aspirations of Lyon

I. THE DEVELOPMENT OF ECUMENISM

One of the best-known phrases in Jesus' Last Supper prayer, "Let them all be one" (Jn 17:21), has had a great effect on Christians over the past two hundred years. First, there was an urgent need among the Protestant churches to end the scandal of rupture and strive to achieve the unity that Christ wanted. The *Church Unity Octave* began in 1908 at the enterprise of Paul Watson (1863–1940) and his friend Spencer Jones, but in addition to the search for spiritual unity, institutional ecumenism also developed. Thanks to various initiatives, a *World Missionary Conference* was organized in Edinburgh, Scotland, in 1910, which gave impetus to the quest for unity.¹ To implement the ideas and visions, the *International Missionary Council* (IMC) was established in Lake Mohonk, New York, in 1921, and two ecumenical movements emerged, the *Life and Work Movement* (1925) for practical and the *Faith and Order Movement* (1927), to promote theological ecumenism. The two organizations connected in London in 1937 and then in Utrecht in 1938 to form a temporary Council, but in fact the Ecumenical Council of Churches (*World Council of Churches*) began its work in Amsterdam in 1948.

These years also affected Catholics, although there was no official connection between those seeking Christian unity and Rome. Yet we can find a number of proposals that preceded official Catholic acceptance and contributed greatly to the understanding that the ecumenical movement is the work of the

¹ See STANLEY, B., *The World Missionary Conference Edinburgh 1910*, Grand Rapids, MI. 2009.

Holy Spirit.² Individual and community initiatives at the level of prayer and human friendship have built fraternal relationships between Catholics and Protestants. In an almost imperceptible way, the Catholic Church has shifted from its closed-minded behavior toward fraternal manifestations that are still scattered. Pope Pius X (1903–1914) blessed the Octave of Prayer, and Benedict XV (1914–1922) extended it to the universal church in 1916.

In the early twentieth century it was a prominent Catholic initiative the series of discussions in Malines (1921–1926) and the Benedictine Orthodox community, which first formed in Amay sur Meuse in 1925 and then in Chevetogne from 1939. In July 1932, the French Catholic priest Paul Couturier discovered the desire for Christian unity in himself thanks to the work of the forerunners of Catholic ecumenism, Cardinal Désiré Mercier (1851–1926) and Dom Lambert Beauduin (1873–1960), the founder of the Chevetogne community.³

II. THE PIONEER OF CATHOLIC ECUMENISM: PAUL COUTURIER

Paul-Irénée Couturier was born in Lyon on July 29, 1881. The encounter with more than ten thousand Russian refugees in his hometown in the 1920s was decisive for him. In 1932 in the Benedictine community of Amay-sur-Meuse, Belgium – founded in 1925 by Dom Lambert Beauduin with the support of Cardinal Mercier and Pope Pius XI –, he received an “enlightenment.”⁴ During his one-month stay in the convent, Couturier recognized that prayer, and spiritual ecumenism is the way to Christian unity. The Benedictine monks prayed with the Orthodox so that East and West were simultaneously present in a reconciled community for Couturier.

It was here that the idea matured in the power of prayer to turn unceasingly for the unity of Christians to Jesus, abandoning the idea of a return to Rome, which even the Anglican Paul Wattson represented at the beginning of his prayer for unity. For Couturier, unity is not a return, but a prayer done together.

Couturier held prayer days for Christian unity in Lyon in 1933, and extended it to a prayer octave between January 18–25, which fit into the initiative of

² For the Catholic recognition of ecumenism, it took place at the II Vatican Council. *Unitatis redintegratio* 1: “Everywhere large numbers have felt the impulse of this grace, and among our separated brethren also there increases from day to day the movement, fostered by the grace of the Holy Spirit, for the restoration of unity among all Christians.”

³ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (consulted: February 4th 2022).

⁴ At the initiative of the Anglican Lord Halifax and the Catholic Fernand Portal, Cardinal Désiré Mercier held conversations de Malines at the Anglican Priesthood and was advised by a liturgical professor at the Benedictine Dom Beauduin, Sant Anselmo Theological College in Rome.

the two Anglicans, Paul Wattson and Spencer Jones, who first created the prayer opportunities for Christian Unity in 1908.

From 1935, however, Couturier extended his unity aspiration to all baptized believers, among Catholic, Orthodox, Anglican, and Protestant, and thus came into contact with various churches. By 1939, his enterprise had been given a name: Universal Week of Prayer for Christian Unity – asking God for unity, as “Christ wills by the means he wills.”⁵ The week of prayer he initiated for the unity of Christians also crossed the borders of Lyon and France.⁶

At Couturier’s suggestion, the Ecumenical Community of the *Groupe des Dombes* (Dombes Group) formed of Catholic and Protestant theologians, was founded in 1937 and gathered every year for theological dialogue. Couturier went to England from 1937 to 1938 to meet representatives of the Anglican Church. In 1939, he met also the Dutch Reformed pastor Willem Visser’t Hooft (1900–1985), who later became the first secretary general of the *Ecumenical Council of Churches* in Geneva (1948–1966), and in the fall of 1940 Roger Schütz (1915–2005), who explained to him his plan to establish an ecumenical monastic community in Taizé. In 1942, as the beginning of the journal *Unité Chrétienne*, he published *Pages Documentaires* to spread ecumenical issues and proposed the proclamation of an “Invisible Monastery” (*monastère invisible*) whose vocation was to gather Christians of different denominations dedicated to unity in prayer.⁷

Abbé Couturier died on March 24, 1953, who, because of his unity efforts, was described by Cardinal Gerlier as: “Forerunner and model. His work must be continued in the same spirit.”⁸ The Secretary General of the World Council of Churches, Willem Visser’t Hooft, asked the Archbishop of Lyon to establish an interfaith center that would be able to continue the spirituality of Paul Couturier, especially in spreading the Week of Prayer for Christian unity. Cardinal Pierre Gerlier (1880–1965) asked the Sulpician Pierre Michalon to carry on his work in its entirety. Thus was born in 1954 in Lyon the Ecumenical Center of Christian Unity (Centre Oecuménique Unité Chrétienne).⁹ Michalon led the spiritual ecumenism from the small mustard seed into a huge tree into the II. Vatican Council (1962–1965).

⁵ VILLAIN, M., *L'abbé Paul Couturier*, Tournai-Paris 1957. 39.

⁶ *Couturier, Paul-Irénée*, in Lossky, N. et al. (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 2022. 263.

⁷ See CLÉMENT, A. N., *L'abbé Couturier. Unité des chrétiens et unité del'humanité*, Lyon 2015. 45-47.

⁸ See Allocution du Cardinal Gerlier, *Semaine Religieuse du Diocèse de Lyon* (25 septembre 1953) 515.

⁹ See CLÉMENT, A. N., *L'abbé Couturier*, 47–48.

III. PIERRE MICHALON (1911–2004) AND SPIRITUAL ECUMENISM

After Paul Couturier's death, his friends sought to find new forms to take the idea of spiritual ecumenism further. There were two Catholic ecumenical groups in Lyon at the same time: one the *Centre Saint-Irénée*, led by Dominican Maurice-René Beaupère,¹⁰ and the other the *Ecumenical Center of Christian Unity*, headed by Pierre Michalon, with the support of Cardinal Gerlier. The two groupings represented two specific trends. It was important to distinguish between the role of prayer and theological work. In the background, however, there was often a distrust of the secular priesthood towards the monks. It also became clear that the spiritual ecumenism that developed in Lyon could only survive its founder in Lyon.¹¹

Pierre Michalon, who was led toward unity by his priestly, biblical ability and pastoral work, grew up with the task he had taken over as Paul Couturier's legacy. The *Centre Saint-Irénée* went its own way, with Dominican theologians on its side such as Yves Congar (1904–1995)¹² and Christophe-Jean Dumont (1897–1991).¹³ However, the *Ecumenical Center of Christian Unity* was given an institutional character by Pierre Michalon.

The material for the Week of Prayer for Christian Unity from 1958 was prepared by the *Centre Oecuménique* in Lyon in collaboration with the *Committee Faith and Order* of the *World Council of Churches*. However, since the II. Vatican Council, the *Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity* (Vatican) and the *Faith and Order* have been preparing a booklet for the week of prayer with an international joint committee.¹⁴

The 1950s already preceded in many ways the adoption of ecumenism in the Catholic Church, one of the signs of which was an encyclical *Mystici cor-*

¹⁰ For the ecumenical life of the Dominican Beaupère, see BEAUPÈRE, M.-R., *Nous avons cheminé ensemble: un itinéraire oecuménique*, Lyon 2012.

¹¹ FOUILLOUX, É., *Une affaire lyonnaise: la succession de l'abbé Couturier*, in *Chrétiens et Sociétés* (18/2011) 105.

¹² Yves Congar *Chrétiens Désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique* (Shared Christians. Principles of a Catholic Ecumenism) published his work in 1937. "Interesting, that Congar attended a Protestant church for years going to a Catholic Mass instead of the Catholic church in Sedan, which was destroyed in the World War I, because the pastor offered Catholics the use of his church. Surely this experience has also increased his susceptibility to ecumenism." This is stated by the internationally renowned Hungarian Jesuit theologian Péter Nemeshegyi (1923–2020), who, as a member of the International Theological Commission, always sat at the negotiating table next to Congar for a week between 1969 and 1974. Cf. *Vigilia* (2004/11) 810.

¹³ Christophe-Jean Dumont was director of the *Centre d'Études Oecuméniques 'Istina'* in Paris, founded by the Dominicans in Lille in 1927 to promote ecumenism, Russian thought and encounters with the Slavic world (meaning of the Russian word is 'truth').

¹⁴ See CLÉMENT, A. N., *L'abbé Couturier*, 48. Paul Watson, Franciscans of the Atonement Society and the heirs of Couturier, *Centre Oecuménique*, is also involved in the elaboration Week of Prayer. See *Pages Documentaires*, "L'avenir de la Prière pour Unité" (Lyon), n. 8 (novembre 1967).

poris Christi from Pope Pius XII (1943) on the church itself, with theological and pastoral teachings.¹⁵ Also Pius XII in the instruction *Ecclesia Catholica* (1949) already speaks of the Protestant aspiration for unity in the voice of evaluation. Although the 1950s showed an even more closed Church image, the Lyon Ecumenical Center organized meetings and prayer opportunities in an almost unparalleled way to spread the desire for unity more and more widely. From February 1957, he published “prayer leaflets” (*Feuillets spirituels*) on a bi-monthly basis for those who were increasingly offering their lives for unity internally. In addition, the yearly tracts helped to raise awareness of the unity’s case. These have already been published by Paul Couturier and distributed to parishes and various communities. This continued successfully during the time of Pierre Michalon.¹⁶

Mass for Christian unity also had a special role “for the closing the ruptures” (*ad tolendum schisma*). It was a votive Mass in Roman Missale, performed in a purple mass robe as a sign of repentance. Readings included chapter 4 of Ephesians and chapter 17 of the Gospel of John. The antiphons of the offering and the *communio* verse were taken from the Epistle to the Romans (chapter 15) and the of the first Corinthians (chapter 10).¹⁷

The “*Feuillets spirituels*” which reached parishes and communities, provided an opportunity for Pierre Michalon to publish, in addition news and events, a possible ecumenical ceremony, the scriptural readings of which he himself chose and the explanations he wrote. Michalon also took forward the case of the “Invisible Monastery” initiated by Couturier and, for his part, reinforced the program of interfaith meetings in *Groupe des Dombes*, which was also launched by Couturier.

These publications and events were very popular among the faithful, and slowly the bishops, albeit cautiously, began fostering Christian unity.¹⁸ How-

¹⁵ http://www.ppek.hu/konyvek/XII_Pius_papa_Apostoli_korlevele_Jezus_Krisztus_misztikus_tester_1.pdf. (consulted: February 4th 2022).

¹⁶ See VILLAIN, M., *Introduction à l'oecuménisme*, Tournai-Paris 1961. 175.

¹⁷ The Mass for the Unity of Christians can, in fact, be traced back centuries, which may have been repeated several times during the year, and which may have raised the flame of unity in the faithful. With the permission of the bishop of the diocese, this Mass will be held during the week of prayer from 18 to 25 January. they could also be presented on a Sunday between Gloria and Credo, made even more solemn. The collecta of the Mass formulated the realization of the desired unity: “God, who will lead the erring ones back to the right path, gather what has been scattered and preserve what has come together. We ask you to pour out the grace of unity graciously on the Christian people, so that the divisions may end in true unity with the pastor of your church, and we may have the strength to serve you worthily!” The Mass, published in 1942, was edited with diocesan permission: *nihil obstat – imprimatur*, Lugduni (26 octobre 1942). According to LAVALLÉE, F., cf. The Mass for Unity is the most appropriate way to recall that the Eucharist is the sacrament of Unity, and the Mass is the Eucharistic sacrifice offered for Unity. VILLAIN, M., *Introduction à l'oecuménisme*, 179–180.

¹⁸ See the example of the Archbishop of Rouen: SÈBE, J.-B.– HARANG, CH.-É., *Le cardinal Joseph-Marie Martin, archevêque de Rouen engagé dans l'unité des chrétiens (années 1950–1960)*

ever, this required priests, monks, and secular believers committed to unity who tore down the bastions of prejudice to realize the fraternal unity – by accepting the existing theological differences – that is already livable for Catholics, Protestants, and Orthodox.

Pierre Michalon was able to pursue the cause of Christian unity in Lyon entirely in the spirit of Paul Couturier and to arouse the desire for unity in many people in an extremely intense way through the programs of the Ecumenical Center. In October 1957, in the *Feuillet sur la Prière pour l'Unité* he testified: “My ecumenical vocation is realized in the details of my daily life, in the humility and simple love that leads me to the Lord and to others. Increasingly, I want to be a hidden servant, shaped solely by the intentions of Christ. It touched me that I had seen so many people committed to this prayer service and themselves in their full recommendation to God, for His Body, which is the Church. How much I want it to develop and my heart to reach the goal of this vocation!”¹⁹

IV. A TURNING POINT IN THE LIFE OF THE CHURCH AND ECUMENISM

In the meantime, there has been a change in the leadership of the Roman Church. From October 1958, after Pius XII, Angelo Giuseppe Roncalli continued to lead the Roman Catholic Church under the name of John XXIII (1958–1963). The former apostolic nuncio to Paris had excellent relations with the Christian churches, so he also had a good view of the ecumenical aspirations manifested in the French church.

The *Centre Oecuménique* in Lyon celebrated the election of John XXIII with a multitude of supporters of Christian unity, and already in November 1958 encouraged the week of prayer in January, on the last day of which Pope John XXIII proclaimed the II. Vatican Council (25 January 1959).²⁰ John XXIII then makes it clear that one of the goals of the council will be to promote Christian unity.²¹

International events of ecumenism and prayer intentions, thus embracing the Protestant, Orthodox and Roman Catholic Churches, also appeared on *Feuillets spirituels*. Prayer cells (*cellules de prières*) from smaller groups are

d'après les archives diocésaines, in Revue d'Histoire de l'Église de France, 106 (juillet-décembre 2020) 341–358.

¹⁹ Cf. *Feuillet sur la Prière pour l'Unité*, n. 4. (23 octobre 1957) 2.

²⁰ Michalon in its prayer following the proclamation of the II. Vatican Council, it expresses its conviction that XXIII. John manifested himself on an ecumenical basis and in an ecumenical spirit. Even the date of his election is a first sign calling for prayer for unity. See Cf. *Feuillet sur la Prière pour l'Unité*, n. 9 (18 février 1959) 2.

²¹ Cf. *Feuillet sur la Prière pour l'Unité*, n. 8 (15 novembre 1958) 2.

becoming more widespread around the world.²² In addition, the number of members of the “Invisible Monastery” who reported signs of renewed faith and the power of brotherly love for one another increased.

In his theological thinking, Michalon saw that both Protestants and Orthodox acknowledged that the Mother Church was the mother of believers. It is a term preserved by every church. The *Ecclesia Mater* carries its children, gives them life. As Mother Church, she cannot and does not want to rule. A mother never rules over her children – the Sulpician monk confessed.²³

V. SPIRITUAL ECUMENISM RISES TO OFFICIAL LEVEL

The ecumenical aspirations of Lyon reached Rome, so it is no surprise that Pierre Michalon was invited by the Cardinal Secretary Domenico Tardini (1888–1961) to participate in the work of the Secretariat for Promoting Christian Unity, so that he was most directly involved in the conciliar decree “*Unitatis Redintegratio*”. For this reason, even before the conclusion of the Second Vatican Council, an own volume on Christian unity could be published, which, like Catholic ecumenism, that began to unfold in French, Pierre Michalon was the first to present in the months following the publication of the Ecumenical Decree (November 21, 1964) – to Christians and those interested – what the Council says about ecumenism.²⁴ Central to the ecumenical decision of the Second Vatican Council is “*The practice of ecumenism*” in which the idea of the spiritual ecumenism of Paul Couturier and Pierre Michalon can be felt.²⁵

Initial, often precarious, Catholic ecumenical initiatives merged at the level of spiritual ecumenism, and this also received Church recognition and support in Lyon. The real pioneer was Paul Couturier, who, under his own influence, was able to spread the Jesus’s intention for unity. His idea was carried forward by the Sulpician Pierre Michalon, who institutionalized and thereby internationalized the great enterprise of spiritual ecumenism. Due to Michalon’s theological preparation and ecumenical vocation, he became a consultant to the II. Vatican Council and was involved in the elaboration of the principles of Catholic ecumenism in the Secretariat for Promoting Christian Unity. The mature ecumenical work meant further enrichment for the Catholic Church in the

²² Cf. *Feuillet sur la Prière pour l’Unité*, n. 5 (9 février 1958) 2.

²³ MICHALON, P., *Oecuménisme et unité chrétienne*, Paris 1968. 19.

²⁴ See MICHALON, P., *L’unité des Chrétiens*, Fayard, Paris 1965 (Chapître VII. *Que dit le concile sur l’oecuménisme?*, 87–104).

²⁵ *Unitatis redintegratio*, chapter II: The Practice of the Ecumenism, cf. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (consulted: February 4th 2022). See also Pierre Michalon’s Practical Statements on Ecumenism: MICHALON, P., *L’unité des Chrétiens*, 105-111 (Chapître VIII. *Que faire?*)

form of symbolic events, reconciliations, meetings, conferences, behind which the activities of the Holy Spirit could be experienced.²⁶

In a recent document by the Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity (*Vademecum Oecumenicum*, 2020), in the relations of the Catholic Church with other Christians, Cardinal Kurt Koch, President of the Pontifical Council, mentions spiritual ecumenism, and concludes the official document with a prayer to Paul Couturier, the first Catholic ecumenical pioneer:

Father Paul Couturier (1881–1953), a Catholic pioneer in the ecumenical movement and particularly of spiritual ecumenism, called upon the grace of Christ’s victory over division in his prayer for unity which continues to inspire Christians of many different traditions. With his prayer we conclude this *Vademecum*: Lord Jesus, on the night before you died for us, you prayed that all your disciples may be perfectly one, as you are in your Father and your Father is in you. Make us painfully aware of our lack of faith in not being united. Give us the faithfulness to acknowledge, and the courage to reject, our hidden indifference, distrust and even enmity towards one another. Grant that we all may meet one another in you, so that from our souls and our lips there may ever arise your prayer for the unity of Christians as you will it and by the means that you desire. In you, who are perfect Love, grant us to find the way that leads to unity, in obedience to your love and your truth. Amen.²⁷

Mihály KRÁNITZ
Pázmány Péter Catholic University
kranitz.mihaly@htk.ppke.hu

²⁶ See KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London 2009.

²⁷ <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/2020-l-eveque-et-l-unite-des-chretiens---vademecum-cumenique.html> (consulted: February 4th 2022).

István NOVÁK

**DAS JUDENTUM UND DAS VOLK ISRAEL IN DER THEOLOGIE
VON YVES CONGAR. ÜBERLEGUNGEN ZUR BEGEGNUNG
DER CONGARSCHEN THEOLOGIE MIT DER PHILOSOPHIE
VON MARTIN BUBER***

EINLEITUNG; I. MARTIN BUBER ALS BEFÜRWORDER DES VOLKS GOTTES, 1. *Das auserwählte Volk*, 2. *Das Volk und der Mensch auf der Suche nach Gott*; II. DIE GRUNDIDEE DER THEOLOGIE VON CONGAR, 1. *Der engagierte Wegbereiter*, 2. *Die Rolle der Tradition in der Erneuerung*; III. DIE AUSWIRKUNG DER PHILOSOPHIE VON BUBER AUF DIE THEOLOGIE VON CONGAR, 1. *Heil und Freiheit*, 2. *Tradition und Pluralismus*, 3. *Der Dialog*; FAZIT

EINLEITUNG

Im vorliegenden Beitrag befasse ich mich mit den Auswirkungen des Philosophen Martin Buber auf den Theologen Yves Congar. Das Thema wird unter dem spezifischen Aspekt untersucht, wie das Volk Israel und der Dialog zwischen Gott und seinem Volk im Werk Congars thematisiert werden.¹ Die Aktualität des Themas ergibt sich dadurch, dass Yves Congar an einer internationalen Konferenz² als „Brückenbauer“ und „Wegbereiter“ vom Autor des vorliegenden Beitrags dargestellt wurde. Dabei wurde davon ausgegangen, dass Congar – der viel reflektierte und sich für den Dialog zwischen den Religionen und innerhalb des Christentums bereits in einer Zeit einsetzte, als er in der Kirche noch nicht selbstverständlich war – von der ganz besonderen und personalen Beziehung Bubers zum Judentum berührt war. Die Begriffe *Judentum als Volk Gottes* und *Kirche als Volk Gottes* bringen die zwei Denker eindeutig näher zueinander. Den gemeinsamen Begegnungspunkt stellt die Grundfrage der buberschen Philosophie dar: Wie spricht Gott uns an und wie

* Die Inhalte des vorliegenden Beitrags wurden am 18. Oktober im Rahmen einer Konferenz zum Thema *Brückenbauer und Wegbereiter. Dominikaner an den Grenzen der katholischen Christenheit. 4. Isnard-Wilhelm-Frank-Kolloquium Dominikanerkonvent* (Wien, 17–19. Oktober 2019) vorgetragen.

¹ In den vorliegenden Beitrag wurde bereits jene theologische Ansicht aufgenommen, die sich aufgrund der Kommentare der folgenden Theologen herauskristallisierte: Dries Vanysacker (Leuven); Jean Jacques Pérennès OP (Jerusalem); Anton Milh OP (Brussels/Leuven); Mariano Delgado (Fribourg).

² *Brückenbauer und Wegbereiter. Dominikaner an den Grenzen der katholischen Christenheit. 4. Isnard-Wilhelm-Frank-Kolloquium Dominikanerkonvent* (Wien, 17–19. Oktober 2019).

läuft der Dialog zwischen den Menschen und zwischen den zahlreichen Dimensionen der Welt ab?

I. MARTIN BUBER ALS BEFÜRWORDER DES VOLKS GOTTES

Die Fragen, mit denen sich Congar auseinandersetzte und die auch Buber stellte, sind heute auch aktuell. Die Auserwähltheit des jüdischen Volks, das Schicksal des Volks Israel, der Dialog zwischen den Religionen und den Weltanschauungen und die Gestaltung einer persönlichen Ich-Du-Beziehung zueinander und zu Gott stellen alle Werte in einem Zeitalter dar, als die Behandlung von gesellschaftlichen Problemen ohne die Verwirklichung der interreligiösen Dialogs und des Ökumenismus nicht vorstellbar ist. Die Philosophie von Buber ist stark von der Idee geprägt, dass das Volk Gottes ein Judentum ist, das gerade durch das Leiden „Gehorsam“ lernen kann. Der christliche Congar, der selbst viel für seinen tiefen Glauben litt, weist ebenso darauf hin, dass die Kirche als das moderne Volk Gottes den Weg zu Christus durch das Leiden wiederfindet.

1. Das auserwählte Volk

In Bezug auf das Volk Israel wird an dieser Stelle auf die Studie von Schmidt hingewiesen, aufgrund deren wichtige Feststellungen gemacht werden können.

Israel ist kein Volk wie jedes andere, schon gar nicht für das Christentum. Doch was ist das Geheimnis, das dieses Volk zu etwas Besonderem macht? Es ist die Erwählung: JHWH hat Israel erwählt. ‚Der Christ, der die Bibel ernstnimmt, muss von der Erwählung Israel als Eigentumsvolk JHWHs Kenntnis nehmen. Tut er das nicht, redet er von vorneherein an Israel vorbei.‘ Deshalb sollen anhand von ein paar Bibelarbeiten die wesentlichen Züge dieser Erwählungstheologie herausgearbeitet werden.³

Bei der Analyse des Essays von Buber über die Auserwähltheit Israels spricht Schmidt von einer „theologischen Größe“. In seinem tiefgründigen Essay hebt Buber sogar zwei Stellen aus dem Buch des Propheten Amos hervor. Diese beleuchten den Charakter dieser Erwählung näher, und zwar von einem scheinbaren Paradox aus:

³ Vgl. SCHMIDT, A., *Die Erwählung des Israels*, in <http://buber.de/cj/erwaelung#3> (06.11.2019).

Euch nur habe ich auserkannt
 von allen Sippen des Bodens,
 darum ordne ich euch zu
 all eure Verfehlungen.⁴
 Seid ihr mir nicht wie die Mohrensöhne,
 Söhne Israels?!
 Habe ich nicht Israel aus dem Land Ägypten heraufgeführt
 und die Philister aus Kaftor
 und die Aramäer aus Kir.⁵

Schmidt weist auf den folgenden spezifischen Aspekt hin: „Gott hat sich Israel »auserkannt«“. ⁶ Hinter diesem Wort steckt auch der hebräische Ausdruck für Lieben. Es bedeutet nicht nur, dass die Wahl auf Israel fiel, sondern auch, dass Gott sich Israel herangeholt hat und mit ihm eine besondere Beziehung gestiftet hat. Der andere wichtige Aspekt, den Schmidt betont, ist, dass Israel seine Verfehlungen zugeordnet werden:⁷

Zwar spricht auch Amos 1,3-2,3 davon, dass die Völker für ihr geschichtliches Unrecht – nämlich, dass sie in den neuen Ländern in eitlem Willkür Böses tun – büßen müssen, aber nur Israel ist von Gott in eine solche Beziehung gesetzt, dass es sich an eben dieser Beziehung und damit an Gott verfehlen kann und dass alle seine Verfehlungen eben von ihr aus gerichtet und geahndet werden.

Die Erwählung Israels ist also eine theologische Größe, die zwar immer wieder den Lauf der Geschichte stört, in ihn hineinwirkt, aber im eigentlichen Sinne keine geschichtliche Erwählung ist. Und es ist eine Erwählung, die für Israel etwas etabliert, was für die Völker nicht gilt.⁸ Mit Martin Buber: „Geschichtlich hat Israel nichts vor den andern voraus, übergeschichtlich hat es vor ihnen diesen Bund, diese Gebundenheit voraus, diese unbedingte Verbindlichkeit in allem Tun und Lassen und dieses daraus folgenden: dass alle Verfehlung an der beriet ihm zugeordnet wird.“⁹

Buber stellt eine Frage, die die personale Beziehung zwischen Gott und seinem Volk sowie den Dialog in seinen Grundlagen verändert. Die uralte jüdische Denkweise, die auf dem Alten Testament und den Traditionen basiert, begleitet das Schicksal Israels. In diesem Fall stellen sich die folgenden Fragen: Warum leidet Israel? Was ist der Grund für das kollektive Leiden? Warum geht eigent-

⁴ Amos 3,2.

⁵ Amos 9,7.

⁶ Vgl. SCHMIDT, A., *Die Erwählung des Israels*, in <http://buber.de/cj/erwaehlung#3> (06.11.2019).

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. BUBER, M., *Die Erwählung Israels*, zit. nach SCHMIDT, A., *Die Erwählung Israels*, in <http://buber.de/cj/erwaehlung#3> (06.11.2019).

lich dem Volk Israel schlecht? In seiner späten Lebensphase fragte Buber, wie das Glück einer Einzelperson mit dem Glück des Judentums, des auserwählten Volks Gottes zusammenhängt. Im Zuge der geistigen und physischen Angriffe gegen das Judentum taucht die uralte Frage Hiobs auf, worin sich die Auserwähltheit Israels zeigt.

2. *Das Volk und der Mensch auf der Suche nach Gott*

Dawidowicz äußert sich in einem von seinen Werken folgenderweise über Buber:

Die Suche nach Gott ist dabei eine zentrale Achse seines Lebens und Werkes. Sie ist davon geprägt, ein dass Buber erkannte, dass wir in einer Zeit der Gottesfinsternis leben. Gott ist uns Menschen fremd geworden und wir sind meist nicht mehr fähig, ihm wirklich zu begegnen. Auch von der Philosophie erwartete Buber dabei keine rettenden Gedanken. Diese Problematik beschäftigte ihn bereits schon mit 13 Jahren, als er am 8. Februar 1891 religiös mündig und Bar-Mitzwa wurde. Er zog dabei in seiner Darlegung über Hosea 2, 21 nicht die üblichen Kommentatoren aus der rabbinischen Literatur heran, sondern eine Dichtung Schillers, Die Worte des Glaubens, und sprach über die Bedeutung von Freiheit, Tugend und Gott.¹⁰

Buber konsultiert mit besonderer Sorgfalt die jüdischen heiligen Schriften, aber er sucht auch anderswo nach dem Sinn der Botschaft der Heiligen Schrift. Vielleicht erlebte er selbst das innere Leiden der Gottesfinsternis, infolge dessen er von der Wahrheit der Suche nach der göttlichen Kraft berührt war.

Auch Béla Fila setzte sich mit der Beziehung Bubers zum jüdischen Volk:

Buber macht uns in seinen Werken auf den biblischen Humanismus aufmerksam. Die tiefsten Wurzeln des Schicksals und der Berufung des jüdischen Volks sah er darin, dass das jüdische Volk Gottes ein auserwähltes Volk ist, zu dem Jahwe gesprochen und dem Jahwe eine Offenbarung gegeben hatte. Die Offenbarung formte den Menschen um, und deshalb können wir über den Humanismus der Bibel sprechen: seine Urform ist eine Tat, die Ordnung schuf und Richtung wies, das Ereignis auf dem Sinaiberg, dessen großartiges sprachliches Zeugnis die Bibel ist. Die Menschheit soll zum Geheimnis ihres Ursprungs zurückkehren. Ein biblischer Mensch ist jener, der die göttliche Stimme ihn ansprechen lässt und der auf diese Stimme mit seinem Leben antwortet. Der Dialog der Bibel geht von der sprachlichen Ansprache zum Geheimnis des menschlichen Seins über. Der Ursprung ist dort, wo die Stimme und

¹⁰ Vgl. DAVIDOWICZ, K., *Jede Religion ist ein Exil*, in KROBATH, TH. – SHAKIR, A. – STÖGER, P. (Hrsg.), *Buber begegnen. Interdisziplinäre Zugänge zu Martin Bubers Dialogphilosophie*. Wuppertal 2017. 30.

Worte der unbeschränkten und ewigen Macht auf Hebräisch erklingen. Buber als Denker und Erzieher möchte die Menschen zur Prüfung der Begegnung erziehen, sodass wenn „die stürmische Nacht“ kommt, „der Blitz glänzend zuckt“ und wir uns vom Untergang bedroht fühlen, fliehen wir nicht in die unpersönliche und einsame Welt des griechischen *Logos* und der vollkommenen Formen, sondern wir stehen fest, erhören die Stimme „in Mitte des Donners“, gehorchen und antworten: Wir werden fähig zum *Dia-Logos*. Die Welt ist erschreckend, aber sie ist doch die Welt Gottes. Rufen wir ihm zu.¹¹

Der Autor erwähnt den Ausdruck *Dia-Logos*. Es wird nicht vollkommen dargelegt, was Buber darunter versteht. Wir können uns jedoch sicher sein, dass in der buberschen Philosophie der unpersönliche und von den Philosophen gesuchte Sinn des Lebens erscheint – nicht mehr als eine in sich allein stehende und starre Wirklichkeit, sondern als ein persönlicher, ansprechbarer, zum Dialog bereiter und vernünftiger Schöpfer.

Als Buber die Bibel untersucht, lenkt er die Aufmerksamkeit auch auf den Dialog zwischen Gott des Bundes und dem gläubigen Menschen. Gott ist keine theoretische Frage, sondern eine konkrete historische Tatsache und ein persönliches *Du* in der Glaubenserfahrung und in der Begegnung zu ihm. Die Präsenz des ewigen *Du* kann in jedem Geschöpf entdeckt werden, auch in den Dingen.¹²

Buber stellte also den suchenden Menschen in den Mittelpunkt: den Menschen, der auf der Suche nach dem persönlichen *Du* ist. In seiner Schrift *Ich und Du* befasst er sich viel mit dieser Frage.¹³

Der Dialog zwischen dem Ich und Du stellt eine interpersonale Beziehung dar, die sich im Verhältnis zweier Menschen nicht erschöpft; in dieser Beziehung geht es nämlich darum, dass Gott angesprochen wird – Gott, der Bubers Volk, das Volk Israel, das Judentum auserwählt hat. Die Beziehung des Ich und Du ist der Anfang eines Dialogs, den Gott mit dem Menschen initiiert, und zwar durch das jüdische Volk, in der Erschaffung und in den Bündnissen. Buber ist ständig auf der Suche nach Israels Gott und nach Möglichkeiten, die der Personalismus anbietet.

Es kann die Frage gestellt werden, ob Buber als Philosoph oder als Theologe des Alten Testaments vor uns steht. Sárkány weist darauf hin, dass die Religion nach Buber der Maßstab der Gewissheit ist. Aus dem Werk Bubers über die Beziehung von Religion und Philosophie geht hervor, dass die Reli-

¹¹ FILA, B., *Martin Buber dialogikus gondolkodása*, in *Vigilia* XLVIII (1978/3) 177, in https://vigilia.hu/node/Vigilia_1983_03_facsimile.pdf (11.11.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

¹² Vgl. <http://lexikon.katolikus.hu/B/Buber.html> (06.10.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

¹³ Vgl. BUBER, M., *Ich und Du*, Heidelberg 1983.

gion für ihn die Gewissheit des Glaubens darstellt. Laut Buber ist das die Gewissheit, dass sich der Sinn des Seins in seiner allzeit erlebten Konkretheit erschließt und zugänglich ist. Dieser Sinn ist Teil der Wirklichkeit, einer konkreten Situation, worauf der Mensch mit seinem Leben antwortet. Die Religion ist eine Begegnung mit dem Göttlichen. Die Wirklichkeit des Glaubens ist ein Leben, das sich zu Gott hinwendet. Die Religion beruht auf dem Ich und Du, auch wenn das Entstehungslose mit unserer Mund oder Seele gar nicht ausgesprochen werden kann. Im Gegensatz zur Religion sieht die Philosophie von der konkreten Situation ab und nimmt ihren Anfang durch einen abstraktiven Anstoß. Sie geht nicht von der Begegnung mit dem Göttlichen aus, sondern strebt nach der Objektivation des Göttlichen im Denken. So trennt sich die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit des Denkens. Die Religion und die Philosophie vergegenwärtigen zwei Arten des menschlichen Existierens mit dem Existierenden. In der Religion begegnen wir der uns entgegensehenden Wirklichkeit, das Existieren im philosophischen Sinne erschöpft sich jedoch in der Betrachtung des Gegenstands.¹⁴

Die obigen Erkenntnisse beleuchten, wie Congar den Weg der starren Wirklichkeit geht und wie er zur Wahrheit des Herzens gelangt. In einer oben erwähnten Studie von Davidowicz ist Folgendes zu lesen:

Buber, der Apostel des Judentums vor der Menschheit, wie ihn Gustav Landauer genannt hatte, der jüdische Ehrenbürger der Welt, wie ihn Ernst Simon bezeichnete, nimmt auch den Dialog mit Deutschland wieder auf, indem er 1953 den Friedenspreis des deutschen Buchhandels entgegennimmt. Daß die Völker, die Völkermenschen kein echtes Gespräch mehr miteinander führen können, ist nicht bloß das aktuellste, es ist auch das uns am dringendsten anfordernde Phänomen der Pathologie unserer Zeit (...) Lassen wir uns von dem satanischen Element darin nicht hindern, den Menschen zu verwirklichen! Erlösen wir die Sprache aus ihrem Bann! Unterfangen wir uns, trotz allem, zu vertrauen! Buber als Fortführer der dialogischen Philosophie beklagt in seinem Alterswerk *Gottesfinsternis* den Verlust der Ich-Du-Beziehung und möchte die Menschen wieder auf ihre Position Gott gegenüber zurück bringen, ihn bewegt die alles durchdringende Sorge um das lebendige Du.¹⁵

Buber ist auf der Suche nach dem Schicksal des jüdischen Volks; dies tut er auf einer philosophischen und religiösen Grundlage. Dabei vergisst er nicht, dass er damit eine prophetische Berufung erfüllt.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Martin Buber ein ausgezeichneter Meister der Philosophie war, den die Ich-Du-Beziehung zwischen Gott

¹⁴ Vgl. SÁRKÁNY, P., *Az Istenfény elsötétülése. Martin Buber: Istenfogyatkozás. Vizsgálódások valóság és filozófia kapcsolatáról*, in *Vigilia* LXXXII (2017/10) 785. https://vigilia.hu/node/Vigilia_2017_10_facsimile.pdf (06.11.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

¹⁵ Vgl. DAVIDOWICZ, K., *Jede Religion ist ein Exil*, in KROBATH, TH – SHAKIR, A. – STÖGER, P. (Hrsg.), *Buber begegnen*, 43.

und dem Volk Israel sowie die Auswirkung dieser Beziehung auf die zwischenmenschlichen Beziehungen besonders beschäftigten. Daher stellen die Frage des Dialogs und das Gotteserlebnis Israels zentrale Aspekte des Werks von Buber dar. Dabei lässt sich die Auswirkung der Denkweise Bubers auf Congar entdecken.

II. DIE GRUNDIDEE DER THEOLOGIE VON CONGAR

Um die congarsche Theologie zum interreligiösen Dialog verstehen zu können und das dialogische Christentum im Sinne von Buber näher kennenzulernen, sollen an dieser Stelle zwei Grundgedanken hervorgehoben werden.

1. Der engagierte Wegbereiter

Nemeshegyi schenkt rege Aufmerksamkeit der Theologie von Congar. Seine Erkenntnisse liefern weitere Anregungen zur vorliegenden Untersuchung:

Yves Congar war wahrhaftig nicht nur ein tief gläubiger, selbstloser und hundert prozentig ehrlicher Christ, sondern wir können ihn als einen der größten Theologen des letzten Jahrhunderts bezeichnen. Vielleicht hat niemand so viel wegen der theologischen Ansichten gelitten wie er, weil er mit ihnen den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils voranging. Dies hatte die Missbilligung der kirchlichen Führung in Rom zur Folge. Es gab jedoch wenige Theologen, deren Wirken einen so starken Einfluss auf die Dokumente des Konzils ausgeübt hätten, wie das Wirken von Congar.¹⁶

Es soll auf diese Parallele hingewiesen werden. Die Theologie von Congar geht aus einem tiefen personalen Dialog aus: Gott spricht sein Volk an. Dieses Volk ist jedoch nicht nur die jüdische Nation, die in der Gewissheit der Ausgewähltheit lebt, sondern es umfasst – infolge der weltweiten Ausbreitung der Erlösung – alle getauften Menschen, sogar alle Menschen. Darin besteht die neue Herangehensweise des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bei der Ich-Du-Beziehung geht es für Gott nicht darum, dass er nur den Einzelmenschen anspricht, sondern darum, dass er nach einer persönlichen, tiefen und intensiven Beziehung mit den Menschen strebt. Aus der Kommunikation von Gott mit uns folgt, dass wir auch miteinander kommunizieren sollen. Auf dieser Behauptung basiert die Denkweise von Congar, die auf Martin Buber zurück-

¹⁶ NEMESHEGYI, P. *Yves Congar*, in *Vigilia* LXXIX (2014/11) 810, in <https://vigilia.hu/regihonlap/2004/11/nemeshegyi.htm> (04.11.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

geht. Diese Denkweise geht von einer erweiterten Interpretation des Begriffs *Kirche als Volk Gottes* aus. Congar glaubte tief daran, dass sein inneres Ringen sein Ziel erreichen wird, er ahnte jedoch nicht, wie und wann dies geschehen wird.

Der Dialog nach Buber setzt voraus, dass dem Menschen eine innere Sehnsucht nach Mitteilung innewohnt, die auf einer gewissen Entleerung basiert. Dies verwirklicht sich bei Congar, als das innere Ringen ihn dazu anregt, einen Weg anzufangen, der noch nicht zum Ende kommt; das Konzil gilt dabei als eine wichtige Station auf diesem Weg. Hier hat er bereits eine Möglichkeit zur Selbstmitteilung und er ist in der Lage, all das zu kommunizieren, was in Bezug auf die Ökumene und den Dialog auch in den Schriften des Konzils erscheint.

2. Die Rolle der Tradition in der Erneuerung

Die Gedanken, die Congar zu verbreiten versuchte, zielen darauf, einen Katholizismus zu erschaffen, der die große und reine Tradition des Evangeliums von Jesus und der antiken Kirche in den Vordergrund rückt. Dieser wird laut Congar auf einen Schlag zu einem Katholizismus, der auf Christus fokussiert und biblisch, liturgisch österlich (*pasal*), gemeinschaftlich, ökumenisch und Missionar ist.¹⁷

Congar wollte sich von seiner Kirche nicht trennen, sondern er initiierte einen Dialog mit der traditionsbasierten, aber zur Erneuerung gezwungenen Kirchenbehörde. Congar ging davon aus, dass die katholische Kirche glaubwürdig wird, wenn sie die Beziehung des österlichen Lichts und der ökumenischen Gemeinschaft gleichzeitig findet und auf eine Weise treu zu seinen Traditionen bleibt, dass dabei Christus zum zentralen Maßstab wird. Congar vertritt diese theologische Ansicht mit großer Ausdauer, auch wenn er deswegen bestraft wurde. Er setzte sich für diese Ansicht auch im Zweiten Vatikanischen Konzil ein und später schaute er stolz auf jene Konzilsdokumente, die seine Arbeit widerspiegeln. Die Verehrung der Traditionen geht mit der Erneuerung und mit der Entdeckung des alten gemeinsamen Glaubens sowie mit der Erkenntnis des Anderen – also mit dem Dialog – einher.

¹⁷ Ebd. [deutsche Übersetzung von mir].

III. DIE AUSWIRKUNG DER PHILOSOPHIE VON BUBER AUF DIE THEOLOGIE VON CONGAR

Im dritten Teil des vorliegenden Beitrags geht es darum, welche Wirkung die bubersche Philosophie auf die Theologie von Congar ausübte, sodass er zum „Brückenbauer“ im ökumenischen Dialog und in der theologischen Interpretation der Beziehung des Judentums und Christentums wurde. Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen die Begegnungspunkte der buberschen Philosophie und der congarschen Theologie, wodurch auch der gemeinsame Weg der Philosophie und der Theologie sowie das gegenseitige Aufeinanderwirken dieser zwei Disziplinen beleuchtet werden.

1. Heil und Freiheit

In der Theologie von Congar gibt es heute auch noch viele Bereiche, die erforscht und interpretiert werden sollen. Viele setzten sich mit dem Werk dieses Theologen auseinander, trotzdem gibt es noch viele offene Fragen und Forschungslücken. Die congarsche Theologie stütze sich auf zahlreiche Quellen und wir können uns sicher sein, dass die Werke von Buber auch einen Einfluss auf die Arbeit von Congar ausübten. Fameree és Routhier befassen sich mit dem messianischen Volk und der eschatologischen Freiheit. Diesbezüglich schreiben sie Folgendes:

Congar fühlte sich seit 1968 dazu berufen, auf die Beziehung zwischen dem christlichen Heil und dem unaufhaltsamen Bestreben der menschlichen Befreiungsbewegungen einzugehen. Es war die Zeit, als sich die Theologie der Befreiung in Lateinamerika entwickelte. Für den Autor ist die Kirche als Sakrament des Heils und als messianisches Volk verpflichtet, die Versuche zur Umsetzung der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes in der Zeit zu unterstützen, im Bewusstsein ihres transzendenten Charakters im Vergleich zu dem, was die Menschen schaffen. Die Kirche soll Kritik üben an allen Situationen und Handlungen, die dem Plan Gottes mit dem Menschen entgegenwirken.¹⁸

Indem die Autoren auf eine bestimmte Stelle der Studie von Congar hinweisen, heben sie die Beziehung des messianischen Friedens und der Auserwähltheit – in Bezug auf das auserwählte Volk Gottes – hervor:

¹⁸ Vgl. FAMEREE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar: Leben-Denken-Werk*, Freiburg im Breisgau 2016. 310–311

Die Kirche, das messianische Volk, hat ein waches Bewusstsein für das, wozu Gott die Welt ruft. Gott will nicht weniger als den eschatologischen Frieden, nicht weniger als die Gerechtigkeit. Gott, der der Vater aller ist, möchte, dass alle sie Chance haben, Gutes zu erfahren, geschätzt zu werden, geliebt zu werden, in eine Gemeinschaft aufgenommen zu werden (...) In diese Richtung muss das Volk Gottes denken, sprechen und handeln. Das kann jedoch nur zustande kommen durch spirituelle, prophetische und eschatologische Menschen, die arm sind vor Gott, Menschen der Seligpreisungen. In unserer Zeit gibt es viele davon. Im Grunde ist es der Geist des „Konzils der Jugend“ von Taizé.¹⁹

In seiner Studie *Die Kirche als Sakrament des Heils* führt Congar aus, was er – ausgehend von Martin Buber – unter dem Begriff *Volk Gottes* genau versteht. Diese Interpretation kann auch den jüdisch-christlichen Dialog fördern:

Die Kirche soll heute nicht als eine Hierarchie vor uns stehen, sondern als Volk Gottes, das in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vereinigt ist. Das Haupt dieser Kirche ist der österliche Christus, und ihre Lebensvoraussetzung ist die Freiheit und Würde der Söhne Gottes. Ihr Gesetz kann nur die Liebe sein, auf eine Art und Weise, wie Christus uns auch geliebt hat. Und das Ziel der Kirche ist, das göttliche Heil auf der Erde zu verbreiten, indem sie ihren Blick immer auf das Himmlische richtet. Wir wissen auch, dass das messianische Volk die Gesamtheit aller Menschen nicht umfasst und oft den Anschein einer kleinen Herde erweckt. Trotzdem bedeutet es für die Menschheit eine starke Einheit sowie den Keim von Hoffnung und Heil. Christus gründete seine Kirche als eine Gemeinschaft des Lebens, der Wahrheit und der Liebe, in der jeder Mensch die Mittel des Heils auffinden kann.²⁰

2. Tradition und Pluralismus

Die Theologie von Congar weist nicht nur die Begriffe *Volk Gottes* und *Kirche als Volk Gottes* verschiedenartig auf, sondern basiert auf der Dualität von Pluralismus und Akzeptanz. In seinen Werken erscheint das jüdische Volk als Pendant des Christentums im Laufe der Geschichte. Das Judentum kommt mit immer mehr Völkern in Kontakt; hierfür genügt die Bewahrung der Traditionen nicht mehr, diese sollen nämlich auch kennengelernt und beachtet werden. Der Grund dafür ist nicht nur der Synkretismus, sondern ganz im Gegenteil – damit es klar wird, welche anderen Wirkungen das jüdische Volk prägen. Congar baut auf diese Ideen und geht einen Schritt weiter, indem er davon

¹⁹ Vgl. CONGAR, Y., *Un peuple messanique L'Eglise, sacrement du salut, Salut et liberation*, Paris 1975. 96–98, zit. nach FAMEREE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, 311.

²⁰ CONGAR, Y., *Az egyház, mint az üdvösség szentsége*, in *Teológia* 8 (1974) 142, in https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Teologia_1974/?query=congar&pg=154&layout=s (06.10.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

ausgeht, dass das Christentum die Unterschiede aufhebt. Für seine Haltung sind Akzeptanz und Offenheit charakteristisch, inzwischen bewahrt er aber auch seine eigene Identität.

Der Ausgangspunkt der Vision von Congar ist das richtige Verständnis des Begriffs *Tradition*. Dieses Wort stammt vom griechischen Wort „paradidomi“, was auf Deutsch „übergeben“ bedeutet. Die Tradition als Übergabe ist also Kommunikation und eine besondere Methode der Offenbarung. Wenn wir das Prinzip der Tradition verstehen möchten, müssen wir von dieser Bedeutung ausgehen und verstehen, dass die Tradition nicht mit ihrem Gegenstand identisch ist, sondern sie ist der heilsgeschichtliche Weg der göttlichen (Selbst)mitteilung. Dass der Dominikanerautor die Heilsordnung und die Heilgeschichte betont, steht voll in Einklang mit der Sichtweise des *Dei Verbum*, das an die Offenbarung bereits in seinem ersten Punkt aus der Perspektive des Heils herangeht, und zwar auf eine dynamische Art und Weise und mithilfe des Wortschatzes der Johanneischen Theologie; auf diese Weise vermeidet es die frühere objektivierende Sichtweise.²¹

Im Zusammenhang mit dem Pluralismus äußern sich Fameree und Routhier folgenderweise:

Im folgenden Text kann man den Werdegang Congars in Punkto Ökumene von *Chrétiens désunis* (1937) bis *Diversités et communion* (1982) verfolgen. Von der Katholizität als „universalem Vermögen der Einheit“ ist er zum Begriff der Vielfalt oder des „Pluralismus“ als innerem Wert der Einheit gelangt. Die Vielfalt wird schließlich zu einer notwendigen Bereicherung der Einheit, wohingegen sie anfangs in *Chrétiens désunis* noch eine provisorische und zweitrangige Realität der Einheit war.²²

Nach der Einleitung wird ein anderes Werk von Congar zitiert:

Im Gegensatz zu „Einheitlichkeit“ hat „Einheit“ einen positiven Sinn. Ebenso hat das Wort „Pluralismus“ einen positiven Wert und eine neue Nuance im Gegensatz zu „Pluralität. Pluralismus bedeutet Vielfalt in der Einheit und es ist ein Wert dieser Einheit selbst. Indem er eine Vielfalt ausdrückt, verweist „Pluralismus“ auf etwas Gemeinsames. Pluralismus ist weder Kakophonie noch reine Zerstreung, sondern die Differenzierung von etwas Gemeinsamem. Fakt ist, dass es den Pluralismus in der frühen Kirche gab und dass es ihn in der heutigen Kirche gibt. Über diese Faktum braucht man sich nicht länger zu unterhalten. Es gibt in den Riten und Ausdrucksformen des Kultes, in den Theologien, in den Schulen der Spiritualität, in der Tradition und im Brauchtum, in den Organisationen jedes Landes und jedes soziokulturel-

²¹ CONGAR, Y., *Az egyház elő hagyományja. Tanulmány a hagyomány teológiai fogalmáról* (Rezension von TÖRÖK, Cs.), in *Teológia* 50 (2016) 119, in https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Teologia_2016/?query=congar&pg=119&layout=s (13.09.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

²² Vgl. FAMEREE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, 313.

len Raumes (...) Diese Pluralismen haben zwei Ursachen: Die transzendente Realität. Der Glaube, die Sakramente und verschiedene andere christlichen Dinge werden empfangen beziehungsweise verwirklicht von lebenden Subjekten, die ihr eigenes Vorverständnis, ihre eigene Kultur oder ihre eigenen Probleme haben.²³

Congar stellte sich den Pluralismus nicht durch den Verzicht auf die Tradition vor, sondern – wie auch das Judentum – durch die kraftvolle Bewahrung der Tradition. Congar – wie auch Buber – versetzt die Rolle des Volks Gottes und der Kirche in der Geschichte. Diesbezüglich behauptet er, dass die Kirche ihre Geschichte trägt; sie trägt die manchmal erstickende Last der Geschichte, und auch ihre Narben und Nachwirkungen. Die Gegenwart der Kirche wird von der erlebten Vergangenheit bestimmt. Laut Congar ist es wichtig, diese Vergangenheit zu kennen, um die Gegenwart verstehen zu können und sie im Geiste Jesu Christi zu leben.²⁴

3. *Der Dialog*

Schweitzer weist auf die Wichtigkeit des Dialog hin; diese Idee wurde aufgrund der Vorstellungen von Congar auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil vertreten.

Über die zentralen Fragen des Christentums und Judentums vertritt Buber die Meinung, dass sie die unterschiedlichen Messiasbegriffe gegenseitig nicht akzeptieren können, trotzdem ist der Dialog auf jeden Fall notwendig und wichtig. Laut Rosenzweig gehen Judentum und Christentum parallel voran, und die vollständige Wahrheit wird sich am Ende der Zeiten erleuchten.²⁵

Der interreligiöse Dialog und die ökumenische Denkweise stellen heute einen allgemein akzeptierten katholischen Standpunkt dar. Dazu waren aber Brückenbauer und Wegbereiter, also Theologen notwendig, die eine bahnbrechende Arbeit geleistet haben. Das Verdienst von Congar besteht darin, dass er ausgehend vom göttlichen Dialog die Existenzfrage des menschlichen Dialogs früh erkannte und sich konsequent dafür einsetzte.

²³ Vgl. CONGAR, Y., *Diversities et communion*, 64–68, zit. nach FAMEREE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, 314.

²⁴ CONGAR, Y., *Értsük helyesen az egyházat*, in *Szolgalat* (1984/63) 28. https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Szolgalat_1984_63/?query=congar&pg=31&layout=s (06.11.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

²⁵ SCHWEITZER, J., *Egy magyarországi katolikus–zsidó párbeszéd remélhető tematikája elé*, in *Teológia* 26 (1992) 98, in https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Teologia_1992/?query=buber&pg=107&layout=s (06.11.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

Es ist wichtig zu betonen, dass sich dieser Dialog im Sinne von Buber verwirklicht. Congar – wie auch Buber – geht davon aus, dass die Lösung von theologischen Fragen, die Klärung von Fragen zwischen den Religionen sowie der Dialog zwischen dem Alten und Neuen Testament existenzielle Fragen darstellen.

In den Werken *Die Gottesfinsternis*, *Das Problem des Menschen* und *Ich und Du* sieht Martin Buber die Wurzel und die Lösung des Gottesproblems in der Hervorhebung der „Ich-Du-Beziehung“. Der Mensch erlebt nämlich seine eigene Existenz als fragendes und hörendes Wesen. Mit seinen Fragen wendet er sich an das menschliche „Du“, an seinen Mitmenschen. Es besteht kein Zweifel, dass „der andere Mensch“ auf zahlreiche von diesen Fragen eine entsprechende Antwort geben kann. Er kann jedoch nur schweigen, wenn ihm jemand die entscheidende Frage stellt.²⁶

Das obige Zitat könnte auch auf Congar zutreffen. Er vertritt in erster Linie die Ansicht, dass sich die Christen kraftvoll für den personalen Dialog einsetzen sollen und die Hinwendung zu anderen Menschen fördern sollen. Das war das Ziel des congarschen Beitrags zum Konzil. Nach zahlreichen Diskussionen kam die von Congar geleitete Gruppe zur Konsequenz, dass auf das Grundproblem der Menschheit, auf das Leiden, auf die Kriege und Tragödien neue Antworten gegeben werden sollen. Es ist wichtig zu erkennen, dass die Religionen keine Feinde und die Christen keine Gegner in den verschiedenen Konfessionen sind. Die Grundfrage ist, ob Gott uns heute auch anspricht. Wenn ja, dann können die Fragen gestellt werden, ob wir Ihn hören und wo bzw. wie wir Ihn hören und sehen können.

Als die Fragen zum ersten Mal gestellt wurden, kamen Buber und Heschel zur Erkenntnis, dass über Gott, seine Güte und Barmherzigkeit gegenüber den Menschen erst dann gesprochen werden kann, wenn offen die Frage gestellt wird, wo Gott ist. Martin Buber, ein Experte des Chassidismus, hielt die Bibel für einen Dialog zwischen Gott und dem Menschen. Gott drückt sich auf eine für den Menschen verständliche Weise aus: „Denn siehe, er formt die Berge, / er erschafft den Wind, er verkündet den Menschen, was er im Sinn hat / Herr, Gott der Heerscharen, ist sein Name.“ (Amos 4,13) Es gibt jedoch schwierige Lebenssituationen, als die Beziehung zwischen Himmel und Erde zerbricht, siehe dazu zum Beispiel 1 Samuel 2,12–18:

²⁶ SCHILLEBEECKX, E., *Isten az ember nagy ügye*, in *Teológia* 2 (1968/1) 41, https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Teologia_1968/?query=buber&pg=41&layout=s (26.10.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

Die Söhne Elis waren nichtsnutzige Menschen. Sie kannten weder den Herrn noch das Recht der Priester gegenüber dem Volk. Die Sünde der jungen Männer war sehr schwer in den Augen des Herrn; denn sie behandelten das Opfer des Herrn mit Verachtung. Bei der Analyse dieser Texte hebt Buber hervor, dass das hebräische Wort „jada“, das auf Deutsch „erkennen“ bedeutet, die Tiefe der persönlichen Beziehung zum Ausdruck bringt.²⁷

Die Hauptfrage nach dem Zweiten Weltkrieg ist, ob wir Gott wiederfinden können. In den Werken von Congar erscheint die Antwort auf diese Frage: Nur gemeinsam können wir Ihn ansprechen. Unsere Aufgabe ist, unsere Brüder zu hüten – im Gegensatz zu Kain, der sich diese Pflicht verbat – und wenn wir dies tun wollen, sollen wir einen ganz persönlichen Dialog mit Gott, den Religionen und den Menschen führen. Martin Buber und Yves Congar legten die Grundlagen dieses Dialogs. Unsere Aufgabe besteht darin, dieser Richtlinie zu folgen und als Volk Gottes gemeinsam den Weg des Dialogs und des Ökumenismus zu gehen.

FAZIT

Aus diesem kurzen Beitrag ging hervor, welche Begegnungspunkte es zwischen den Ideen von Martin Buber und der Theologie von Yves Congar gibt. Wegen seines jüdischen Glaubens und seiner philosophischen Überzeugungen war Buber vom Begriff des Dialogs persönlich betroffen. Diese buberschen Grundlagen wurden von Congar untersucht und ergänzt. Infolge der Theologie von Yves Congar und der Dialogphilosophie von Martin Buber konnten die neuen Ideen des Konzils wirklich zum Brückenbau und zur Wegbereitung beitragen. Die Brücke wurde zwischen allen Mitgliedern des Volks Gottes geschlagen. Der Weg ist so breit, dass wir darauf nur gemeinsam fortschreiten können. Die personale Beziehung des jüdischen Volks und der christlichen Konfessionen stellt ein neues Zukunftsbild dar.

István Novák
Eszterházy Károly Catholic University
novakistvan71@gmail.com

²⁷ SCHWEITZER, J., *Istenhít Auschwitz után*, in *Teológia* 8 (1974) 207, in https://library.hungaricana.hu/hu/view/PazmanyHTK_Teologia_1974/?query=buber&pg=225&layout=s (26.10.2019) [deutsche Übersetzung von mir].

Attila THORDAY

**I AM WITH YOU EVERY DAY...
(GOD'S PROMISES ACCORDING TO THE SCRIPTURES)**

I. THE NATURE OF THE PROMISE; II. HOLINESS OF GOD; III. THE PROMISE RECEIVED IN FAITH; IV. THE COVENANT PROMISES; V. THE ALLIANCE AS A COMMITMENT; VI. THE REQUIREMENTS OF THE SINAI TRADITION; VII. THE PROMISES OF THE MESSIAH AND THEIR FULFILMENT; VIII. JESUS CHRIST, THE BEARER OF ALL PROMISES; CONCLUSION: HEIRS OF THE PROMISES

KEYWORDS: self-giving, supreme promise, revelatory character, fullness of the promises is realized in Christ

Promise is a key word in the language of love. It means both to promise and to secure a gift – whether it be an object or a presence, an action or a self-giving – for the other partner. It means that you can count on us, that you are not alone in your struggles, that you are not without means or presence, and that you can trust in being kindly supported by us. The content and the keeping of the promise are a source of strength: they give strength in the midst of present difficulties and provide perspective and a safe space in the relationship between persons.

We are convinced that God's supreme promise is not to abandon man, but to walk with him on the pilgrimage of life, even if he is a sinner. God himself, in his open approach to every human being, offers this promise: whatever God says and whatever miracles he performs, the primary purpose of all these is to bring him closer to his beloved creation, without taking away its freedom. He opens your heart and soul, knocks on your door and waits patiently for the answer: he wants to be in living dialogue with you. God's promises testify to his humanity and his care for humankind, and his desire to enter into a closer and more living dialogue with his creature, who he promises to seek. The main thrust of our study is to point out that all of God's many promises in the Scriptures are in fact the fulfilment of his one basic promise. Given that interpersonal relationships should be based only on reciprocity, man's proper response to God's relational initiative is to rely only on Him in faith. On the other hand, we can confidently assert that His promise is ready to be fulfilled even without our efforts of faith. Our study of God's promises is therefore about this one

divine promise, which we can sum up in Jesus' words, "I am with you always, even to the end of the age" (Matt 28:20).

I. THE NATURE OF THE PROMISE

What is the nature of God's promises? What characteristics of God's promises can be highlighted when we compare them with promises that people make to one another? First and foremost, God always does what he has planned: there can be no doubt about the authenticity of his promises, even if they do not happen at the time and in the way we humans imagine. Following from this a second realisation emerges, that, for us, God's action in the world, even in the fulfilment of his promises, usually has the power of surprise, insofar as it is unpredictable and, most of all, unexpected and unusual.¹ It is worth noting that the Greek word *epangelia* in the Scriptures is translated 'promise', which means 'word given', and in particular emphasises its revelatory character. It is thought to be semantically related to *euangelion*, the word for "good news". This association may refer to the third characteristic of God's promises, namely that God's promises are always for the benefit of humankind.

God's unsurpassable greatness is manifested in the way He makes and fulfils His promises for the good of human beings. The question then arises can we fully receive the gift of God's promises regarding our salvation? Above all, will we receive the gift of faith, in the light of which we will glimpse God's promise of new horizons, and will we have the courage and strength to set out on the path revealed by that promise, fulfilling the conditions freely undertaken, which will make the fulfilment of God's promises visible to us?

"Many times and in many ways God spoke to our ancestors through the prophets in the old days, but in these last days He has spoken to us through His Son (...)", we read in the preface to Hebrews (1:1-2). The purpose of our study is to consider how, in the many ways in which God who gave himself to us has spoken to us, how have the Creator and his creation been brought closer together, how has their relationship deepened throughout salvation history, and what role have God's promises played in this process? We also seek to understand how, throughout salvation history, human beings have recognised and responded to God's promises and, consequently, how his relationship with God has become more and more alive.

First, we will look at the Old Testament tradition of promises, with particular reference to the holiness of God and the divine desire to share in that holiness, which is experienced by his elect in his promises and covenants. In the

¹ See article *Epangelia*, in BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II. Grand Rapids, MI. 1991.

second part of the study, we will show how the fullness of the promises is realized in Christ. Finally, in the light of the experience of the early Church, we will examine the power of God's promises, which are still a living and vital reality in our personal and faithful lives, knowing ourselves to be heirs of the promise.

II. HOLINESS OF GOD

The image of holiness in non-biblical religions is usually impersonal and neutral, denoting a situation in itself, but never assuming a relationship. In contrast, the Holy One of the Old Testament is a personal God, who is referred to in many places in the Scriptures as the Holy One of Israel. The ontological holiness of God is not comparable to anything on earth, so it is difficult to approach without metaphors. The source of all holiness is God, who himself is the Holy One: "I am God, not human, the Holy One who lives in your midst" (Hosea 11:9). The Old Testament, when it speaks of God's love, mercy and faithfulness, always uses expressions that presuppose a relationship between God and man. The Scriptures testify that the holy God seeks to reveal himself to human beings; he longs to share his holiness with us. His primary contact is with one or other of his chosen ones, with whom he initiates a mutual and free cooperation.² The dialogue he initiates unfolds most often through his promises.

The Old Testament does not speak of a God who remains aloof from the world. The God of Israel does not revolve around himself; the Lord reveals himself: he gives revelation to his people through his prophets. The object of his revelation is first and foremost himself; through his works he wishes to make himself known to man. The Bible always portrays God in the light of his relationship with man. God is therefore always the God of someone who is and always wants to remain in relationship with man; who reveals himself as God living for us, with us, among us. His revelation thus creates a communion in which man is enabled to encounter his Creator.

Although man is not essentially holy, God desires to make him a partaker of his own holiness. It is a gift in return for which God asks only one thing of man: acceptance, which has never been easy for man. But God takes care to prepare the soul of the finite creature to receive the infinite holiness, and from the beginning he is careful to create for his chosen ones' situations which make this reception possible even within the limited human framework. This can be done through his contemplation of the created world and through his

² DE TAIZÉ, J., *L'aventure de la sainteté. Fondements bibliques et perspectives actuelles*, Taizé 1997. 15-40.

manifestations in history and, above all, through his promises to the individual. The following are two typical examples of promises made within the Old Testament framework, namely the religious experience of Abraham and Moses.

III. THE PROMISE RECEIVED IN FAITH

Genesis 15 belongs to the so-called ‘promise narratives’ (see also Gen 18:1-15; 21:1-21). Literary criticism clearly shows that the editor of the book juxtaposes two narratives with the common theme of promises to Abraham. As regards the subject of the promise, 15:1-6 deals with a child or a large number of descendants, and 15:7-21 with the promise of the land. The structure of the two narratives placed together shows a close correspondence: right after the word or promise of the Lord, we read in both cases Abraham’s objections, in which he challenges his own ability to fulfil the Lord’s conditions, followed by the divine sign and its explanation.

The self-understanding of the chosen people is based on a “covenant relationship”. Its primary element is God’s sovereign act of choosing and addressing Abraham: calling him to be the first witness to his promises. God invites the patriarch to leave the security of his land and his family ties (i.e. Gen 12:1) in order to open up new horizons for his benefit. God’s initiative finds an answer in the human heart, for “Abram has set out, as the Lord commanded him” (Gen 12:4). In this summary statement, we observe that the relationship is thus established, and continues to unfold. Here, for the first time in the Bible, we find the motif of faith, embodied in the person of Abraham through his decision. The first point in the content of the promise was about the land, and Abraham could see it. The promise of the land had already been partly fulfilled in his lifetime, and was even more so centuries later, in the time of Joshua, when the twelve tribes settled in search of a homeland.³ The other divine promise was for Abraham’s descendants and their multiplication, saying “I will make you a great nation and bless you” (Gen 12:2). The fulfilment of this was experienced a few centuries later during the sojourn of Jacob’s sons in Egypt.⁴

³ From a Christian point of view, we cannot claim that the promise was fulfilled once and for all, since the promise was fulfilled only in its literal sense by entering and settling in the land of Canaan, and its full sense (*sensus plenior*) can only be the kingdom of heaven promised by Christ. It is worth knowing that even Christians are pilgrims to a “better home” (Heb 11:16); they are heading for it, following the example of Abraham, “by faith and perseverance” (Heb 6:12,15).

⁴ Already here we can observe that the divine promise is always fulfilled, but most of the time not immediately, since God is the Lord of time and history, that is, as the Psalmist confesses, “to him a thousand years are as a moment” (Psalm 90:4), or as the philosopher says of man’s life, “for everything there is a season” (*Ecclesiastes* 3:1)

The paradox of faith reaches its climax where, despite the impossible situation, the divine word and sign open up immeasurable horizons for Abraham, since the promises given to him are both fulfilled. His invitation, and then the promise given to him, is the starting point in the history of salvation for the people of Israel. Abraham is therefore the first person to respond to God's word without hesitation and to set out on a pilgrimage of faith in response to the invitation: he is thus the first witness to the fulfilment of his promises. From this point of view Abraham is seen as our ancestor in the faith, whom the Apostle Paul also proposes as an example to his readers (i.e. Rom 4).

IV. THE COVENANT PROMISES

The Bible teaches us that the Creator and Maintainer of all things is the Sovereign Lord, our holy God who seeks and establishes a relationship with man. God is the initiator, who sovereignly reveals himself to whomever and however he wills; his free love cannot be earned by man, but can only be accepted as a gift, as in the case of Abraham and the promises made to him. In the course of salvation history, however, this relationship, which seems to be one-sided, gradually deepens, widens and becomes visible in a reciprocal way in which even God desires and therefore expects a freely given response, not only from a single individual but from a whole nation whom he has chosen to receive and bear his holiness and promises. The dialogue between God, who reveals himself, and man is seen as a covenantal relationship of its own.⁵ It provides the framework in which the divine promises are made and in the context of which they are fulfilled. We have spoken of the making of the covenant with Abraham as an act with a man of faith and as a specific situation. In what follows, we will also observe that there is a condition for the survival of a living and vital relationship, namely man's readiness to respond, which is shown by his acceptance of the gift of the promises and by his conversion of the promises into action, which God asks of him. By faith in God, he accepts the covenant and commits himself to keeping the conditions of the so-called 'sacred *berit*' (the sacred covenant) in order to fulfil the promise – so that he may become a witness to the fulfilment of the promise in his descendants.

Observing the particularities of the 'sacred *berit*'⁶ between God and man, we may discover that the first step is always taken by God towards man, who,

⁵ What the Hebrew Bible means by the word *berit*, the English language renders by the word 'covenant'. And the Greek Septuagint uses the word *diathéké*, which has the profane meaning 'will', hence the Latin equivalent is *testamentum*.

⁶ Although we speak of covenant making between people still now, and even in the Bible and in the ancient Near Eastern world there were many covenants, these covenant relationships, known as 'profane covenants', are fundamentally different from the covenant relationships that have

by the power of his merciful, tender love (*hesed*), unilaterally commits himself to keep his promise. Man cannot earn it: he can only be a passive accepting party when the *berit* is concluded. His activity manifests itself in the way he lives up to the terms of the covenant and consistently observes them. With the conclusion of the covenant a new situation arises: God and man have now entered into a personal relationship. Genesis 15:18 speaks of Abraham's descendants as the recipients of the covenant, that is, those for whom the covenant, once made, remains a continuing reality. The covenant is a self-in-self relationship in which God now has expectations of man. Although it was established as a free gift of God without prior conditions, its personal nature demands that it should not remain without a response. Once we accept the promise of God's merciful love, we find ourselves in covenant with God, which requires a proper way of life. In order for the relationship to endure and flourish, we must also live out its mutuality by belonging to the Lord. So, although man is not the author of the covenant – nor does he owe his life to himself but to God – he must enter into it and respond with his life to God's initiating gift. Since man is a guest in the community of the *berit*, it is fitting that he should behave in a manner worthy of his host, otherwise the covenant relationship will be broken.

V. THE ALLIANCE AS A COMMITMENT

We have already examined the nature of promises above, and now we are looking at the conditions under which they unfold in the history of the patriarchs. What kind of commitment is expected of the descendants of Abraham who wish to remain in a covenant relationship? In what follows, we read this exhortation, "Keep the way of the Lord, and do what is right and just, so that the Lord may fulfil for Abraham all that he has said to him." (Gen 18:19). To 'keep the way of the Lord' is to behave 'according to righteousness and justice'. Having read about God's covenant-making act in chapter 15, the necessary response of man is then outlined. According to the priestly tradition,⁷ Abraham's descendants are required by God to be willing to accept the divine merciful love shown in the making of the covenant, which is made concrete in the fulfilment of justice (*sedakah*) and righteousness (*mispah*). The sacred covenant, as the maintenance of the communion of God and man, requires man to faithfully fulfil his duty to God and his fellow human beings, as prescribed

been formed between God and man over time. See THORDAY, A., *A szövetség mint ajándék és elkötelezettség*, Szeged 1996. 38–40.

⁷ Among the sources of the Pentateuch, the so-called Priestly Document can be dated to the 5th century BC, after the Babylonian captivity.

by 'justice and law'. Justice and lawfulness are correlative, corresponding concepts: while justice (*sedakah*) is the principle of merciful love (*hesed*), law (*mispat*) expresses the way in which it is implemented in everyday life. The divine law, the commandments, indicates the way man should behave. Love for God, on the other hand, is concretised in the keeping of the law, in fidelity to the divine commandments. The laws and commandments are therefore the consequences and the conditions for the unfolding of the community of the *berit*. The covenant remains a free gift of God which man can earn only by his reciprocal love – which is realized in the keeping of the commandments – and only in this way can it be kept.

Although God, through his prophets, repeatedly warned his chosen people to walk in 'the path of righteousness and justice', they could not avoid national disaster. At the beginning of the sixth century BC, Jerusalem was destroyed, the temple burned, and its king and the ruling class of the people were deported to Babylon, a foreign land. The question then arose, were God's promises of a land, a great nation and a nearness to God now suddenly and irrevocably shattered? What is more, is the Lord himself powerless against the gods of the peoples who conquered Israel? And when trust in the Lord had almost faltered, then God spoke to his people in captivity: he did not die, he was not silent, but he himself accompanied his people into the midst of the foreigners. God himself went on pilgrimage, and did not abandon his chosen ones.⁸ He raised up a prophet from among the people, who cried out in the name of the Lord, "I will give you hope and a future" (Jer 29:11). The prophet of consolation (the author of chapters 40-55 of the Book of Isaiah) boldly promises "new, mysterious and unknown" things (42:9; 48:6). He uses a variety of images to show that God's purpose is steadfast: he will continue to remain with his people, and even to show his power in a hitherto unknown way by, as he puts it, "preparing a way in the desert and rivers in the wilderness" (43:19). The most expressive summary of these miracles is the New Jerusalem, mother of innumerable nations (54:3; 60:4), and "a house of prayer for all peoples" (56:7). In these biblical verses, too, we see that God is always present, explicitly on the side of life, and therefore offers man hope and a prosperous, fruitful future. He does not withdraw his promises, but only delays their unfolding because of human sin.

⁸ DE TAIZÉ, J., *Le Chemin de Dieu. Étude biblique sur la foi comme pèlerinage*, Taizé 1990. 137–171.

VI. THE REQUIREMENTS OF THE SINAI TRADITION

The revelation to Moses on Mount Sinai carries a new promise compared to the previous ones, an establishment of a special relationship with God, that “I will be your God – and you will be my people”.⁹ But how is this special relationship manifested? The covenant is undoubtedly the work of the Lord who, in his merciful love (*hesed*), bends down to man to lift him up to himself. He does this irrevocably, for he never deceives: ‘God is not a man that he should lie, nor the son of man that he should withdraw his word’ (Num 23:19). With God, the spoken word has creative power: the promise will certainly be fulfilled. At the same time, the other side of the relationship between persons – in our case, between God and his people – is not negligible: man can remain in the covenant relationship if he does what God expects. Whatever the gift itself, it is not enough to receive it and set it aside, but it must also be opened for one’s enjoyment. Similarly, there is a commitment involved in accepting a gift from God. Man can reciprocate the manifestation of God’s tender mercy by loving his God ‘with all his heart, soul and strength’ (i.e. Mt 6:5). So, in this case, the statement that the covenant is not only a gift but also a requirement for man is increasingly valid: the man who embraces the covenant way of life should strive to show his faithful love for God in return!

It is in this light that we must interpret the Ten Commandments, both versions of which have survived, which state that the Lord had already shown his caring love for the people of Israel when he delivered them from bondage (i.e. Ex 20:2; Mt 5:6).¹⁰ This historical experience is the basis for a whole series of solemn declarations. Grammatically speaking, the more ancient text of the Book of Exodus contains, after the introduction, ten verbal phrases which are usually translated as prohibitions and are thus included in the catechism, but the Hebrew text declares the absolute impossibility of something. Examining the text from a propositional point of view, it becomes clear that “I am the Lord your God, who (...)” is the main clause, to which all other statements are subordinated as a corollary.¹¹ Paraphrasing, we would therefore render its meaning as follows: ‘Because I am the Lord, who brought you out of bondage and made a covenant with you, therefore you will not worship other gods, therefore you will keep the Sabbath, therefore you will honour your father and mother. Moreover, if the Lord is your God, it is absolutely impossible for you to murder, to commit adultery, to steal, but you cannot bear false witness, nor covet another’s possessions. The contrary case shows that you do not acknow-

⁹ VON RAD, G., *Theologie des alten Testaments*, I. München 1957. 113–119.

¹⁰ DE TAIZÉ, J., *Vers une terre de liberté. Une relecture des dix commandements*, Taizé 2002. 19–32.

¹¹ THORDAY, A., *A szövetség, mint ajándék és elkötelezettség*, 62–66.

ledge me to be your God of salvation and of covenant with you; and if you do not acknowledge me to be your God, you are no longer one of my elect.'

At the heart of all sin is a definite rejection of God's law, the inevitable consequence of which is that one finds oneself outside the covenant way of life, i.e., forfeiting the promised inheritance. Thus, the Decalogue proclaimed at Mount Sinai can be seen as the constitution of the covenant way of life.

The culmination of the Sinai tradition is found in chapter 24 of the Book of Exodus (Ex 24:1-11).¹² Here we have the covenant-making ceremony, which was performed according to the symbolism of the blood of the sacrificial bulls: "Moses took half the blood, poured it into a bowl, and sprinkled the other half of the blood on the altar". He then "took the Book of the Covenant (*sefer ha'berit*) and read it before the people. They said, 'We will obediently do all that the Lord has commanded'." What could the book of the covenant be if not the Ten Commandments that Moses received on the mountain? Then the account continues, "Then Moses took the blood, sprinkled it on the people, and said, 'This is the blood of the covenant (*dam ha'berit*) which the Lord has made with you according to all these words.'" Yes, he sprinkled part of the blood of the sacrificial animal on the altar representing God present, and then sprinkled the other part of the same blood on the people, who, in response to the reading of the Decalogue, responded in unison, "We will do all that the Lord has said, and we will obey!" (Ex 24:7). So, in this covenant-binding rite, too, it is clearly observable that the human response to God's initiating love is nothing other than obedience by faith, expressed in concrete acts.¹³

VII. THE PROMISES OF THE MESSIAH AND THEIR FULFILMENT

The prophets, God's representatives among the chosen people, not only threaten punishment if the people do not keep their covenant commitments to God, but also communicate God's promises. The Lord promises His people the coming Messiah, who will appear in His name and on His behalf among His chosen people. In the virgin-born Emmanuel, Isaiah sees a sign of blessing for the people (Isa 7:14), and foretells the future privileges of this child born of the tribe of David: "prince of peace" (9:5f), "righteous king" (11:11). Accord-

¹² Observing the words and gestures of Moses is also important because Jesus used their symbolism at the Last Supper to illuminate the salvific effect of his own sacrifice.

¹³ To crown and seal their experience of God, the theophany recipients "eat and drink" in the presence of God (Ex 24:11). Although the latter verses do not contain the word *berit*, it is part of the covenant-binding rite. In nomadic cultures, the more prestigious and powerful family, at the end of the covenant, welcomes the stranger into their home. Since the wording of Ex 24:9-11 reflects Israel's nomadic situation, the parallel seems justified: just as the Bedouin's tent is a place and hospitality for the stranger, so is the case with Israel's representatives: the Lord takes Israel under his protection.

ing to Matthew 2:6, Micah has named the place where the “ruler of Israel” is to be born, whose “origin (...) goes back to ancient times” (Mic 5:1-5). Jeremiah promises a “righteous offspring” who will be the glory of Israel and the restorer of the nation. Ezekiel proclaims the Shepherd who will come as the new David to feed his people (Ezek 34:23f; i.e. 37:24f). Zechariah sees the exultant court of the Messiah-King marching into Jerusalem on the back of a humble animal as a harbinger of peace (Zech 9:9f).

The fulfilment of the promise took a strange and astonishing form when God sent his angel to a Nazarean girl to ask her for her consent to fulfil his own promise. Mary’s unconditional ‘yes’, by faith, opened up a space in the relationship between God and man that allowed her people to receive God’s holiness in a way they had never hoped for.¹⁴ The realisation of the promise “I am with you”, which had been taking shape for centuries, enters a new phase when the ancient promise is embraced and becomes incarnate in Mary. In this encounter, too, we can discover the characteristics of God’s promises: on the one hand, the promise is always fulfilled, even if it has been preceded by centuries of waiting; on the other hand, the fulfilment takes an unexpected and astonishing form.¹⁵ Finally, like all God’s promises, it is for the benefit of his beloved creation, man. Moreover, through the coming of the Messiah, God has widened the circle of his chosen ones, not limited to the Jewish people, but “all who believe in him have eternal life” (i.e. Jn 6:47).

VIII. JESUS CHRIST, THE BEARER OF ALL PROMISES

God calls man to unceasing cooperation. In the example of Abraham and Mary, we have already seen what it means to follow the path of faith and to accept unconditionally the personal relationship that God offers to share his holiness with man. In his letter to the Galatians, the apostle Paul, after speaking of the promise of blessing and of Abraham’s faith, points to the turning point in salvation history with these words: ‘When the fullness of time had come, God sent forth his Son, born of a woman’ (Gal 4:4). Through Mary’s unconditional yes, God was able to fulfil His eternal plan to send His Son to humanity. The evangelist Matthew expressed the early Church’s conviction: “The word of the Lord, spoken through the prophet, has been fulfilled: ‘Behold, the virgin shall conceive in her womb and bear a son, and his name shall be called Emmanuel’. This means: God is with us.” (Mt 1:23).

God, who had so often demonstrated to His elect that He is with them, that He is for them, that He is their protector, that He is accompanying them on

¹⁴ DE TAIZÉ, J., *L’aventure de la sainteté*, 69–74.

¹⁵ VON RAD, G., *Theologie des alten Testaments*, II. München 1960. 308.

their life's journey, and thus working for their happiness, "in the fullness of time", that is, when He saw the time had come, He became incarnate in the person of Jesus, a man in the flesh. Jesus is indeed the promised Messiah, in whom, in the words of the Apostle, "all the promises of God are fulfilled" (2Cor 1:20). He is known as the promise of the Father, but also as the bearer of new promises.

During His public earthly ministry, He begins His preaching by proclaiming the Kingdom of God (Mt 4:23), which He promises in the Beatitudes to the poor and persecuted (Mt 5:3,10; Lk 6:20,23). Jesus takes disciples to Himself and promises them a miraculous persecution (Mt 4:19) and authority over the twelve tribes of Israel (Mt 19:28). He promises Peter personally that he will establish his Church on him and secure for him victory over hell (Mt 16:16f). To those who follow him he promises a hundredfold reward and eternal life (Mt 19:29); to those who stand with him he promises support before God (Mt 10:32).¹⁶ All this is part of the divine promise that man is not abandoned, but is cared for by God, who guides his life with his merciful love. The Gospel of John makes it clear that Jesus, by his presence and his actions, is no longer just a promise, but a gift, a gift of God to humanity: he is the way, the truth, the resurrection and the life, the bread and the living water.

We see, then, that Jesus is once again manifesting all the promises of the Old Testament Scriptures concerning the people, the land, the happiness, which, although already partially fulfilled, could not yet reach its fullness because, as the Gospel of John repeatedly says, "his (Jesus') hour has not yet come", that is, when he gives the final sign of his self-giving love in the sacrifice of the cross.

Jesus was careful to prepare the last evening he would spend with his disciples. He had already understood more and more clearly the will of his heavenly Father, which he was preparing to carry out. He wanted to interpret the events of the next day in the light of his disciples – and also of their future disciples, the Church. In John's words, "Before the feast of Easter, Jesus knew that his hour had come to pass from this world to the Father, though he loved his own who were in the world, he loved them to the end." (Jn 13:1). Luke introduces it this way, "When the hour had come, he sat down at table with the apostles and said to them, 'I longed to eat this Passover meal with you before I suffer'" (Lk 22:15). It must have been a shock to the disciples to see how, in the midst of the annual ritual Passover celebration, the Master now announced his own impending suffering and death. Breaking the bread and giving it into their hands, he speaks of the breaking of his own life, and when he passes the cup of blessing around the Passover meal, as is customary at the end of the

¹⁶ See article *Les promesses* in LÉON-DUFOUR, X. (ed.) *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1970.

Passover meal, he makes prophecies of the shedding of his own blood. Words and gestures go together and interpret each other.

On this occasion, it was no longer the deliverance of Moses' followers from Egypt, for which the people of Israel had given thanks year after year, but the 'new and everlasting covenant' that was made at the price of Jesus' own blood. The covenant was made between God and his people at the foot of Mount Sinai, sealed by the sprinkling of the blood of the sacrificial animal. But here Jesus speaks of his own blood as the "blood of the covenant". Let us highlight some of its infinitely rich meanings.¹⁷ First of all, Jesus himself offered the sacrifice of his life, and was not overcome by the powers of this world. Secondly, this covenant, which is made between God and humanity through his blood, is essentially 'new', that is, not merely a new one in the line of the previous ones (Noah, Abraham, Moses, David); and 'eternal', that is, unsurpassable, since, as the Baptist testifies, 'he is the Lamb of God who takes away the sins of the world' (Jn 1:29). Yes, Jesus Himself thus offers Himself to His disciples, so that His shed blood might serve to reconcile humanity to God. God's manifold promise was fulfilled in this, and Jesus' final words on the cross echo this. In Jesus' total self-surrender, all God's promises were fulfilled. When Jesus "bared his soul" (Jn 19:30), he kept all his promises. And when the risen Lord gives his children "the Father, the Son and the Holy Spirit" in the baptismal formula, he proclaims this as a summary promise to "remain with them to the end of the world" (Mt 28:18f).

CONCLUSION: HEIRS OF THE PROMISES

In the foregoing, we have observed, starting from the holiness of God, how the God of the Bible reveals Himself in a surprising way and enters into a covenant relationship with man. In doing so, he promises, above all, to be present among his people and to care for his elect. In an unsurpassable way, he has fulfilled his promises in this regard in the person of Jesus, in whom God's presence in the world is made tangible. Finally, the question arises: who are the heirs of the divine promise following this turning point in salvation history?

During Jesus' absence, from his death until his glorious second coming, the disciples will receive another great promise that will further deepen the relationship between God and man. By virtue of the power of the faith-bond with the exalted Christ (i.e. Jn 14:12), signs and wonders are performed, and even greater works than Jesus was able to perform under the conditions of his earth-

¹⁷ THORDAY, A., *Értünk adta önmagát. Jézus szenvedéstörténete a szinoptikus evangéliumokban*, Budapest 2009. 48–62.

ly life. True to His promise, He Himself, the Lord on high, is present and is constantly at work in the Church through His disciples.

To the disciples who abide with him, that is, who believe in him, Jesus promises to grant all their requests (i.e. Mt 21:21f), provided that their actions serve to glorify him – and through him the Father (i.e. Jn 14:13). To ask in the name of Jesus is to ask with reference to him, which also implies, in substance, to ask according to his criteria. This is what John writes when we read in his letter, “In this is our confidence that whatever we ask according to his will, he hears us” (1Jn 5:14). And Jesus’ will be that we should not ask the Father for anything or anyone, but above all for the source of every gift in his name: “the Spirit of truth”, whom the world cannot receive (Jn 14:17), because without faith it cannot receive him who is the living riches of the Father and of the Son (i.e. Jn 16:15).

It is striking how, in his Pentecost sermon, S.t Peter describes the appearance of the Church as a “promise” (Acts 2:39: *epangelia*) and the gift of the Spirit as the fulfilment of Joel’s prophecies (Acts 2:16ff). As a result of the outpouring of the Holy Spirit, the early Church recognised that in Jesus the ancient promises had been fulfilled. However, the unfolding of this truth of faith appears gradually in the Pauline epistles and then in the evangelical tradition.

The Pentecostal experience led the apostle Peter to announce to all present: ‘The promise is for you and for your sons’ (Acts 2:39). In fact, by the power of the Spirit, he is moved to extend the invitation to all those invited to him with these words: ‘(the promise) is to all those who are far off, but to all of whom the Lord our God invites to himself’. The author of Acts also notes that at Cornelius’ baptism, after Peter’s speech, the witnesses “were astonished that the grace of the Holy Spirit was poured out on the Gentiles” (Acts 10:45). The Apostle Paul sees God’s eternal plan being fulfilled when he writes of the Gentiles: they who were once “outside the covenants of promise” (Eph 2:12) have become “partakers of the promise” in Christ (Eph 3:6).

Our earlier observation is now confirmed, that God comes very near and reveals himself, but does not make his love conditional. Nonetheless, the fulfilment of his promise can only be seen by those who approach with confidence and trust in the God of signs. For in Jesus, God’s promise is embodied, because his presence is made tangible, and through his resurrection, a person of faith in every age and in every part of the world can experience the fulfilment of God’s promise.

Attila THORDAY
Gál Ferenc University
thorday.attila@gfe.hu

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

**THE ROLE OF PATRISTIC AND MEDIEVAL SOURCES
IN THE REVIVAL OF THE CANONS REGULAR' COMMUNITIES
IN THE 11TH – 12TH CENTURIES***

INTRODUCTION; I. CHAPTERS OF CANONS REGULAR; II. THE *VITA MIXTA* AS PRINCIPLE OF CANONS REGULAR' WAY OF LIFE; III. CENTRALIZED ACTIVITY OF THE ORDERS OF CANONS REGULAR; CONCLUSION

KEYWORDS: canonical way of life; St. Rule of St. Augustine; Norbertine communities, *vita mixta*, abbot general, general chapter

INTRODUCTION

“(…) Sola nobilitas spritualis generis sanctitas est religiosae conversationis” – emphasizes Adam Scot, Abbot of Dryburgh, preacher and spiritual writer (†1213/1214), who followed the thought of St. Augustine’s theological works in his writing, entitled *De tripartito tabernaculo*.¹ In the last two decades, the formation of diocesan² and religious chapters and the analysis of their functional characteristics have once again become the focus of research in ecclesiastical history, institutional history, monasteriology, history of spirituality and canon law.³ At the same time, the medievalist, municipal, educational and economic history researches have been intensified too, up to the reconsideration

* This paper is the enlarged English version of my Hungarian presentation of Gödöllő (September 11th 2020), dedicated to the 900th Anniversary Jubilee Year of the Norbertine Order. It was written in the *British Library* (London, UK), in the *Cambridge University Library* (Cambridge, UK), in the *Collegio S. Norberto* (Rome), and in the *Wilmington Community of the St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA).

¹ MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, I-CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (hereafter: PL) CXCVIII. 610.

² For a summary of the results of recent research in Hungary, cf. THOROCZKAY, G., *A középkori magyar egyház intézménytörténetének egyes kérdései az elmúlt évtizedek kutatásainak tükrében*, in THOROCZKAY, G. (ed.), *Püspökök, káptalanok, tizedek* (Az Árpád- és Anjou-kor magyar egyházi archontológiájának kérdései 1), Pécs 2020. 39–49, especially 44–47.

³ Cf. e.g., GRASSL, W., *Culture of Place: An Intellectual Profile of the Premonstratensian Order*, Nordhausen 2012.

of the primary written and archaeological material.⁴ This is sufficiently demonstrated at international level not only by the English translation of François Petit's fundamental work (published in 1947)⁵, which was edited in 2011⁶, and by the summary and sourcebook of the spiritual history of Theodore James Antry and Carol Neel in 2007⁷, but also by the comprehensive and new perspective of Rudolf Michael Schmitz's analysis, primarily from the point of view of the structural characteristics of communities, which was defended as a doctoral dissertation at the University of Lateran in 2016.⁸ We can also see the serious research work that aims to correct the data of Norbert Backmund's monumental work (1949–1956)⁹ in the light of the more recent results.

An outstanding role in the clarification of the canonical framework of the religious way of life¹⁰, as part of the day-to-day institutional activity of the Catholic Church, was played by the renewal of canonical life from the 11th century with its spirituality, refinement of its organization and way of life, which was of course closely linked to the Gregorian Reform.¹¹ Among the chapters, a canonical distinction was formed early on between the cathedral and the associate, the secular and the regulated (religious); between the canonical colleges with a definite and an indefinite number of members; between the exempt and the non-exempt colleges; and between colleges which were entitled to wear insignia and those which were not.¹²

For the classification of the chapters and the precise description of their workings, the decisions of the Council of Rome of 1059 (later included in the *Decretum Gratiani*) are particularly significant.¹³

⁴ I would like to express my special thanks here to Ilona VALTER. Cf. SZAKÁCS, B. Zs., *Türjei premontréi prépostsági templom*, in KÖSZEGHY, P. – TAMÁS, Zs. (ed.), *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*, XII: *Középkor és újkor*, Budapest 2011. 171.

⁵ PETIT, F., *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1947.

⁶ PETIT, F., *Spirituality of the Premonstratensians. The Twelfth and Thirteenth Centuries* (transl. SZCZUREK, Victor) [Premonstratensian Texts and Studies 2], Collegeville, Minnesota 2011.

⁷ ANTRY, TH. J. – NEEL, C., *Norbert and Early Norbertine Spirituality*, Mahwah, New Jersey 2007.

⁸ SCHMITZ, R. M., *Ad instar canonicorum. La struttura essenziale della vita canonica secolare* (Corona Lateranensis 72), Città del Vaticano 2016.

⁹ BACKMUND, N., *Monasticon Premonstratense: id est historia atque canonicarum candidi et canonici ordinis Premonstratensis*, I-III. Straubing 1949-1956.

¹⁰ E.g., COTEL, P. – JOMBART, É., *Les principes de la vie religieuse*, Louvain 1933.⁶

¹¹ Cf. GILCHRIST, J., *Gregory VII and the Juristic Sources of his Ideology*, in *Studia Gratiana* 12 (1967) 3–37.

¹² SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története* (Szent István Kézikönyvek 15), Budapest 2017. 117–120.

¹³ *Conc. Romanum* (1059) c. 3=D. 32 c. 5 (FRIEDBERG, Aemilius [ed.], *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955) [hereafter: FRIEDBERG I.] 117); c. 5=C. 16 q. 2 c. 3 (FRIEDBERG I. 786); cc. 6-7=C. 16 q. 7 c. 20 (FRIEDBERG I. 806); cc. 11-12=C. 35 q. 2 c. 17 (FRIEDBERG I. 1268); cc. 15-16=C. 24 q. 3 c. 25 (FRIEDBERG I. 997).

I. CHAPTERS OF CANONS REGULAR

Parallel to the secular chapters (*capitula saecularia*), principally under the influence of the regulations of St. Augustine (†430) and St. Chrodegang (†766) bishop of Metz (*Regula Canonicorum*)¹⁴, the canons regular (*canonici regulari*)¹⁵ were organized as a group of independent religious institutions, thereby creating the first medieval centralized (non-monastic) communities from the 11th century.¹⁶ These include, for example, the Augustinian Canons of Lateran (*Canonici Regulari S. Augustini Lateranensium*), or the Norbertine Canons (*Canonici Regulari Premonstratensis*), founded in 1120, which by the end of the 12th century had spread throughout Europe.¹⁷ In fact, it is the birth and the rapid growth of the Dominican (1216) and the Franciscan Order (1223) that will set the limits of this significant period – also known as the Golden Age – and of the development of communities of the Cistercians and the Norbertines.¹⁸

II. THE *VITA MIXTA* AS PRINCIPLE OF CANONS REGULAR' WAY OF LIFE

The canonical way of life (*clericus canonicus*: cleric who lives according to the canons) did not originally mean a religious life in solitude, but a particular harmony of monastic and active life (*vita mixta*), whereby the priests who were organized in community became involved in the administration of parishes, their formation or reorganization, and in the education of the cathedral schools (e.g., Laon¹⁹, Schäftlarn²⁰). This is the reason why, besides their own

¹⁴ CLAUSSEN, M. A., *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge 2004.

¹⁵ GIROUD, CH., *L'Ordre des Chanoines Réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne. Essai de synthèse historico-juridique*, Martigny 1961. 37–41.

¹⁶ CREUSEN, J., *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Paris 1940. 21.

¹⁷ ROCCA, G. (a cura di), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1969–2003. II. 46–63. SZUROMI SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 118–120. HANDGRÄTINGER, TH., *Szent Norbert érsek és rendalapító* (transl. ULLMANN, P. Á.), Gödöllő 2019. 41–59.

¹⁸ IN detail cf. BACKMUND, N., *Geschichte des Prämonstratenserordens*, Grafenau 1986. 11–18. SOUTHERN, R. W., *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban* (transl. JÁSZAY, G.), Budapest 1987. 295–336. About the contemporary situation in Hungary cf. FÜGEDI, E., *Koldulórendek és városfejlődés Magyarországon*, in FÜGEDI, E. (ed.), *Kolduló barátok, polgárok, nemesek: Tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest 1981. 57–88.

¹⁹ CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996. 116–118; cf. SZUROMI, SZ. A., *La cultura del diritto canonico nelle cattedrali e nei monasteri delle Fiandre nel XIV secolo* [Videoconference on Canon Law History LXV] (London – Roma: December 4th 2021).

²⁰ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Anotaciones marginales en la Discordantium canonum concordia del monasterio de Schäftlarn (München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 17161)*, in *Folia Theologica et Canonica V* (Supplementum) [2016] 245–273. The most recent analysis (dating and localization) cf. description by Szabolcs Anzelm SZUROMI (München, June 2nd 2019).

proper law, those canons which were applicable to them can be found in the textual families of the canonical collection (1093–1095) of St. Ivo of Chartres (†1115) [mainly in the *Panormia*] and also in the *Decretum Gratiani* (c. 1140), which unified the canonical instruction and administration. The collective activity of the canons regular was specifically evolved in the cathedral's liturgy, and particularly in the choral adoration.²¹

In the early period of the organization of the canonical life according to the Rule, several patristic sources can be identified which would become the basis for the reform of the 11th – 12th centuries. This includes the direct influence of some of the writings of St. Eusebius of Vercelli (†371)²², St. Ambrose (†397), and St. Augustine (†430), influencing the cathedral chapters as well. The influence of St. Ambrose is not widely known among scholars, despite the fact that his Letter 63 took place not only in the textual family of the *Decretum* of St. Ivo of Chartres' canonical collection (ID 6), but later also in the *Decretum Gratiani* (D. 61 c. 9²³). It thus had a profound effect not only at the beginning of the development of the regulated life of the way of life of the cathedral clergy, but also in the 11th and 12th centuries.²⁴

The role of St. Augustine and his writings, especially his Rule, is well known in the life of the communities of the canons regular. This opinion has been further supported by the research of Bernard Ardura²⁵ and Sophie van der Meer²⁶. The later established monasteries asked for copies of the Rule from already existing communities (in the case of Prémontré, founded in 1121, the source was the Abbey of Saint Denis [Reims] and the Abbey of Saint-Jeandes-Vignes [Soissons]).²⁷ Among the other writings of St. Augustine, I would like to highlight here the two short reflections which can be read in his Homilies 355 and 356, where he refers to the 'monastery of the clergy' (*monasterium clericorum*).²⁸ The two passages are notable because they without a doubt had a direct influence on the two – different – forms of life of the Norbertines: i.e. living in a monastery or without a monastery building (see regarding the latter those early Norbertine provostries which have been discovered in French

²¹ PETIT, F., *Spirituality of the Premonstratensians*, 36–39.

²² Cf. DAL COVOLO, E. – UGLIONE, R. – VIAN, G. M. (a cura di), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose 133), Roma 1997.

²³ FRIEDBERG I. 230.

²⁴ SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to a structuralized canonical collection. The Textual Development of the Ivonian Work* (Aus Religion und Recht 14), Berlin 2010. 110–111.

²⁵ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità di un grande Ordine Religioso* (Collana «Storia e cultura» 2), Bologna 1997. 40–41.

²⁶ VAN DER MEEREN, S., *Die Regel des hl. Augustinus – eine Ermahnung zur Weisheit?*, in „Das kanonikale Leben” – Beiträge zur Gemeinschaft und Sendung nach der Regel des Hl. Augustinus (Communicationes – Schriftenreihe zur Spiritualität des Prämonstratenserordens 31), Windberg 2018. 77–105.

²⁷ PETIT, F., *Spirituality of the Premonstratensians*, 34.

²⁸ PL XXXIX. 12568.

territory). The indicated two homilies can be found among the supplementary texts of several manuscripts which belong to the textual family of the *Decretum* of St. Ivo of Chartres²⁹, like in the supplementary material of some manuscripts of the *Collectio Canonum Anselmi Lucensis* too³⁰, moreover, the Homily 355 took place even in the *Decretum Gratiani* (C. 12 q. 1 cc. 10, 18³¹; C. 13 q. 2 c. 8³²; C. 17 q. 4 c. 43³³). However, I would like to refer here to the letter of St. Gregory of Tours (†594), where he describes the common life of the clerics with the common monastery and table. From the reign of Leo IX (1049–1054) there is a considerable increase in the legislation on the regulated canonical form of life, which includes not only papal letters, especially up to 1124, but also a large number of conciliar references, which, together with the commitment to evangelical counsels, reinforce the religious form of the communities which have been established. The outstanding witness of this series is the already mentioned Council of Rome of 1059 and its influence on the universal canon collections.

There are several hypotheses to explain the causes of the origin and reason of this new form of regulated way of life, called ‘vita mixta’. The various aspects of these hypotheses are analyzed in detail and in a clear and lucid context by François Petit (1947)³⁴, Charles Dereine (1945)³⁵, Aloysius Smith (1953)³⁶, Bernard Ardura (1997)³⁷, and, most recently, Jean-Hervé Foulon (2018)³⁸. The works of these listed authors provide an opportunity to present the original significance of the ‘vita mixta’ in an objective and new light.

Taking all this into consideration, in addition to the earlier sources which had a spiritual, community-forming and life-forming impact³⁹, we must turn our attention here primarily to the 8th letter of Pope Nicholas II (1058–1061),

²⁹ SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to a structuralized canonical collection*, 112–116.

³⁰ SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist. Critical summary on importance of the Collectio Anselmi Lucensis*, in PINTO, V. E. (dir.), *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera*, I. Buenos Aires 2008. 57–70, especially 67–70.

³¹ FRIEDBERG I. 679–680, 683.

³² FRIEDBERG I. 723.

³³ FRIEDBERG I. 827–828.

³⁴ PETIT, F., *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, 252–259.

³⁵ DEREINE, CH., *Le vie apostolique et les origines des chanoines réguliers de Liège aux XI^e et XII^e siècles*, Louvain 1945.

³⁶ SMITH, A., *Chanoines réguliers*, in BAUMGARTNER, CH. – OLPHE-GALLIARD, M. (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, II. Paris 1953. 463–477, especially 464–467.

³⁷ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 23–31.

³⁸ FOULON, J.-H., *Die Entstehung und die Besonderheit des Ideals der Regularkanoniker im 11. und 12. Jahrhundert: eine historische Spurensuche*, in „Das kanonikale Leben” – Beiträge zur Gemeinschaft und Sendung nach der Regel des Hl. Augustinus, 6–39.

³⁹ For a detailed analysis cf. CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, 209–257. VAUCHEZ, A., *The Spirituality of the Medieval West. The Eighth to the Twelfth Century* (Cistercian Studies 145), 1993. 95–100.

who reigned for a short period. Although his person is best known for the Council of Rome of 1059 in the Lateran and the general renewal of the papal election⁴⁰, the content of his Letter 8 has a similar importance in the context of the reform of the life of the canons regular. According to his words: “Necessary are those priests who follow the religious ideal in the cathedral”.⁴¹ Quoting a note by his predecessor, Pope Gregory VII (1072–1085), who wrote the following to the canons of Lucca in 1078: “The pastoral activity of the cathedral is more effective if the priests live in community and in a regulated way” [or, more precisely, in a way regulated by rules].⁴²

Nevertheless, the strong influence of St. Norbert of Xanten himself (†1134), as well as his personal activity and spirituality, cannot be ignored.⁴³ His life is known from many contemporary sources, despite the fact that no original writings by him have survived (e.g., Herman de Tournai, *De miraculis Laudunensis de gestis venerabilis Bartholomaei episcopi et S. Norberti libri tres*⁴⁴; and Siegbert de Gembloux, *Chronica*⁴⁵). St. Norbert’s commitment to the religious life, to following the Gospel and the Rule of St. Augustine, just as he was to the liturgical prayer as the central part of everyday life, performed in church and in community, sanctifying every period of the day. We can therefore well see the clear form of the ‘vita mixta’ from the very beginning, which, on the one hand, adopted most of the Cistercian customs as regards the rules of monastic life, but at the same time exercised the Augustinian ideals regarding community and the preaching of the Gospel.⁴⁶ Closely linked to all of this his exceptional devotion to the Blessed Eucharist, his regular remembrance of the deceased and those who had suffered in the purgatory⁴⁷, his daily spiritual reading (primarily the Martirology) and his sanctification of the day by work,

⁴⁰ SZUROMI SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 102.

⁴¹ PL CXLIII. 1316.

⁴² SMITH, A., *Chanoines réguliers*, 467.

⁴³ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 15. PETIT, F., *Norbert et l’origine des Prémontrés*, Paris 1981. 122. HOLSKÖTTER, L., *Die radikale Christusbefolgung des hl. Norbert von Xanten als geistige Grundlage für die Reformbewegung der Prämonstratenser – zu den religiösen Hintergründen des Klostereintritts der seligen Hildegunde von Meer*; in *Hildegunde von Ahr und Meer. Leben und Werk* (Geschichtsverein Meerbusch), Meerbusch 1984. 81–88.

⁴⁴ PL CLVI. 995.

⁴⁵ PL CLX. 57–546.

⁴⁶ Cf. ZAKAR, F. P., *La legislazione cistercense e le sue fonti dalle origini fino al 1265*, in *I cistercensi e il Lazio* (Atti delle giornate di studio dell’Istituto di Storia dell’Arte dell’Università di Roma. 17–21 Maggio 1977), Roma 1978. 127–134; cf. PEREZ-EMBED, J., *Chanoines réguliers et cisterciens d’Espagne au XII^e siècle: un cas d’idéal partagé*, in *Écrire son histoire les communautés régulières face à leur passé* (Actes du 5^e Colloquie International du C.E.R.C.O.R. Saint-Étienne, 6–8 Novembre 2002) [Travaux et Recherches XVIII], Saint-Étienne 2005. 125–136.

⁴⁷ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 38–39; cf. PETIT, F., *Spirituality of the Premonstratensians*, 38–39.

which he exercised with a prayerful spirit⁴⁸. However, it is necessary to mention here the study of the sacred sciences, the regular meditation⁴⁹, and the preaching of sermons based on the wealth of spiritual experience that these provided⁵⁰. The way of life followed by St. Norbert also included strict observance of poverty (*pauperitas*) and peregrination (*peregrinatio*). This latter was a way of caring for the sick and poor and of preaching the Gospel as widely as possible.⁵¹ The founder's spirituality, closely linked to the veneration of the Blessed Virgin Mary, also strongly influenced the early crystallization of the Norbertine spirituality.⁵²

Jean-Hervé Foulon has reconstructed the ideal of canonical life in the time of St. Norbert by comparing *Vita Norberti A*⁵³ and *B*⁵⁴. He points out in his argument that the 11th and 12th centuries are precisely the period when the importance of the need for community life among priests, and its impact within the Church, particularly in the areas of liturgy and pastoral activity, was recognized in institutional form thanks to the Gregorian Reform. Foulon deals particularly with the uniqueness of the spirituality of life of the canons regular and its most important contemporary representatives, from St. Norbert of Xanten. Turning to an examination of the *Vita Norberti A*, he lengthily analyses the ideal of the canonical life: living in the world, but without any attachment to worldly things, so as to be attached not to worldly values but to those which are above (in contemporary terms: mediating in the world the joy and peace of the Kingdom of Heaven). In order to achieve this, in the light of the Gregorian Reform, a return to the apostolic life is seen by the canons of the Order as the basis of a daily way of life, which calls the attention and reflection of the faithful gathered around them to the golden age of the life of the early Church. However, it is also necessary to mention here the pilgrimages and the genre of itinerant-preaching. It can be seen that the priestly community which was formed around the church, the liturgical richness, and the monastic poverty, were already exercised from the beginning together with the preaching and the activity of spiritual guidance; indeed, the itinerant-preaching of individual members of the order developed in parallel with the establishment of the local community. In other words, the appearance of the 'vita mixta' is not only manifested within particular communities, but also in the different apostolic ac-

⁴⁸ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 40–41.

⁴⁹ *Ibid.*, 41.

⁵⁰ *Ibid.*, 43.

⁵¹ *Ibid.*, 44; in detail cf. PETIT, F., *La réforme des prêtres au moyen age: pauvreté et vie commune* (Chrétiens de tous les temps 29), Paris 1968.

⁵² ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 44–45.

⁵³ *Vita S. Norberti archiepiscopi magdeburgensis* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 12), Hannover 1956. 663–703.

⁵⁴ PL CLXX. 1257–1343.

tivities of individual members⁵⁵. This movement also played a significant role in the reform of the life of the contemporary clergy⁵⁶.

In the light of the above, the answer to the question of whether monasticism and the way of life of canons regular rivalled each other within the Norbertine religious community, and how the balance between the two – essentially different – ways of life could be achieved, is clearly drawn from the sources and the life histories of the individual communities as well as of the first leading figures of the Norbertine Order. The so-called ‘canonical way of life’ itself already offered the possibility of living a monastic life and of following an active, pastoral one. This kind of internal ‘vita mixta’ was the basis for the rapid spread of the Norbertine Order in Europe and its considerable influence on the internal life of the Church.⁵⁷ The essence of harmony was the coherence of community life and individual identity, which together were aimed to promote the salvation.

III. CENTRALIZED ACTIVITY OF THE ORDERS OF CANONS REGULAR

The central function of the abbot of Prémontré played an important role in the structure of the order from the very beginning.⁵⁸ The first abbot of Prémontré – and thus the first abbot general of the Order – was Hugo de Fosses (†1164), who was later beatified.⁵⁹ Thus, the gradually developing network of Norbertine religious houses had already undergone a strict centralization during the life of the founder, and indeed by the founder himself, closely following the Cistercian example. The most important stage in this process was the adoption of the institution of the abbot general.⁶⁰ The other key central institution was the General Chapter, which was responsible for joint and personal contact with the individual abbots, for supervising the observance of the Rules and the norms of the Order, as well as for controlling the functioning of the abbeys and provostries (including their financial resources). This is that centralized form of operation, which was made compulsory in a more precise form for all approved religious institutions much later, by the Fourth Lateran Council

⁵⁵ FOULON, J.-H., *Die Entstehung und die Besonderheit des Ideals der Regularkanoniker*, 12–16.

⁵⁶ *Ibid.*, 16–20.

⁵⁷ In detail cf. FOULON, J.-H., *Die Entstehung und die Besonderheit des Ideals der Regularkanoniker*, 20–28.

⁵⁸ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 50–56. PETIT, F., *Norbert et l'origine des Prémontrés*, 56.

⁵⁹ PETIT, F., *Spirituality of the Premonstratensians*, 44–52.

⁶⁰ About the foundation of the Cistercian Order cf. ZAKAR, F. P., *La fundación del monasterio de Cister*, in *Para conocer mejor la Orden Cisterciense*, Roma 2002. 13–28.

in 1215.⁶¹ The first General Chapter took place in 1128 in Prémontré, with the abbots of Laon, Viviers, Floreffe, Anversa and Bonne-Espérance.⁶²

CONCLUSION

The above explained concise analysis clearly shows us the main principles of the reform of the religious direction of the canonical life in the 11th and 12th centuries, especially with regard to the Norbertine Order, which was the most influential and widespread of such communities.⁶³ It can be seen that the reform itself was closely integrated into the contemporary process of ecclesiastical renewal, which also included the reform of the activity and erudition of the cathedral chapters (i.e. the works of St. Anselm of Lucca and St. Ivo of Chartres⁶⁴), at the dawn of the rise of university education. However, it also involved – as Giles Constable accurately points out⁶⁵ – a renewal of the religious way of life, both monastic (i.e. Cistercians) and canonical (i.e. especially the Norbertines). The essence of the latter reforms, as has been shown, was primarily based on patristic sources, which was a kind of return to the initial Benedictine or Augustinian tradition. St. Augustine's works are prominent among these, which played a fundamental role in the development of the way of life and spirituality of the individual communities, together with the writings of other authors such as John Cassian (†435), St. Gregory the Great (†604), or Beda Venerabilis (†735). Furthermore, among the Eastern Church Fathers, the thoughts of Origen (†254) and St. Gregory of Nazianzen (†390) also played an important role in this process.⁶⁶ However, it is also clear from the analysis of the disciplinary sources that the papal decrees of the 11th century (i.e. Popes Nicholas II and Gregory VII) were equally significant in the development of the renewed religious life, and also those significant innovations in lifestyle and organization which were introduced as their results. All this led to the flourishing of religious orders, which by the 13th century had made way for the establishment of a large number of new communities. As a result of this

⁶¹ In detail cf. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, 148.

⁶² ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 56–58. PETIT, F., *Norbert et l'origine des Prémontrés*, 172–176.

⁶³ ARDURA, B., *Premonstratensi, nove secoli di storia e spiritualità*, 15.

⁶⁴ SZUROMI, SZ. A., 'Work in progress' – *The transformation of the cathedral teaching to the university instruction of the canon law at the end of the 11th Century*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung* 91 (2005) 758–766.

⁶⁵ CONSTABLE, G., *The Reformation of the Twelfth Century*, 107–119.

⁶⁶ Cf. ADAM SCOT, *De ordine*, in PL CXC VIII. 443.

process, the 'vita mixta', as a specific way of life, took a prominent place in the work of these newly founded orders, and the centralized structure became a fundamental part of the religious law.

*Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.
Pázmány Péter Catholic University
szuromi.szabolcs@ppke.hu*

Abstract

In the last two decades, the formation of diocesan and religious chapters and the analysis of their functional characteristics have once again become the focus of research in ecclesiastical history, institutional history, monasteriology, history of spirituality and canon law. At the same time, the medievalist, municipal, educational and economic history researches have been intensified too, up to the reconsideration of the primary written and archaeological material. An outstanding role in the clarification of the canonical framework of the religious way of life, as part of the day-to-day institutional activity of the Catholic Church, was played by the renewal of canonical life in the 11th – 12th centuries with its spirituality, refinement of its organization and way of life, which was of course closely linked to the patristic sources, to the Rule of St. Augustine, and obviously to the pontifical and conciliar texts of the Gregorian Reform. The so-called 'vita mixta', as a specific way of life, took a prominent place in the rapid spread of the newly founded orders.

IUS CANONICUM

Péter ERDŐ

SYNODALITY AS A FORM OF THEOCRACY IN THE CONSTITUTION OF THE CHURCH*

I. THE PROBLEM; II. SYNODALITY AND THE WORKINGS OF THE HOLY SPIRIT, 1. *The concept of synodality*, 2. *Synodality as the “sensus fidei fidelium” or the means of understanding the “consensus totius Ecclesiae”*, 3. *Vox populi, vox Dei?*; CONCLUSION

KEYWORDS: absolute monarchy, theocratic monarchy, Vicar of Christ, College of Bishops, episcopal collegiality, sinodality, Cicero, Nicolaus Cusanus, Pope Francis

I. THE PROBLEM

In the modern era, but outside the ecclesiastical, theological context, it was and still is customary in wider circles to speak of the Catholic Church, the Apostolic See or even the Papal States, or today the Vatican City State, as an *absolute monarchy* with regards to its form of government. That the concept of the form of government is slightly less applicable to the Church itself, we hope will be clear from what follows. For this term was used to denote a form of state ruled by a monarch, in which the power of the head of state (the monarch) is not limited by ‘written laws, legislations or customs’¹.

Wikipedia – although not a source of scientific knowledge yet it is rightly regarded as an expression of and an influence on public opinion – also mentions the Vatican as one of the current absolute monarchies during the years of the 2010s, alongside Brunei, Saudi Arabia, Eswatini (formerly named: Swaziland), Qatar and Oman². Regarding the Vatican it notes that it is an ‘ecclesiastical and elective theocracy’³.

According to the *Hungarian Catholic Encyclopedia*, which applies the term only to the transitional forms of government that emerged between the 16th and

* It was presented originally in Hungarian at the Annual Conference of Theological Teachers in Budapest, organized by the Pázmány Péter Catholic University, Faculty of Theology (January 19th 2022).

¹ HARRIS, N., *Systems of Government Monarchy*. (consulted: November 10th 2020); see https://en.wikipedia.org/wiki/Absolute_Monarchy#Notes (consulted: January 17th 2022).

² *Ibid.*

³ https://en.wikipedia.org/wiki/Vatican_City (consulted: February 6th 2022).

18th centuries, the monarch only needed to be independent of the orders (but not, let's say, of natural law) to be able to speak of an absolute monarchy⁴.

Slightly more distantly, as an outside observer, the *Hungarian Grand Lexicon* considers⁵ the Vatican a theocratic monarchy. Is the idea of theocracy, the concept of the rule of God manifested in the functioning of the state, contrary to the absolute nature of a monarchy? This, of course, depends on the form of theocracy we are dealing with. In cultures where the person of the ruler is defined as god, the theocratic and the absolute character of monarchy in the strictest sense of the word coincide.

However, in Christianity, in the Catholic Church, and thus in the Vatican State, this would never be the case. For Christ does not walk among us in the person of a contemporary man, but we await his second coming at the end of time. This is expressed in the Apostles' Creed: 'He has ascended into Heaven, there he sits at the right hand of God the Father Almighty; from there he comes to judge the living and the dead'.

The Roman Pontiff is described in the current *Code of Canon Law* as

The head of the College of Bishops (...) in whom continues the office given by the Lord uniquely to Peter, who is the first among the Apostles, and his successors inherit this function. This Bishop is the Vicar of Christ and pastor of the universal Church on this earth thus by virtue of his office he possesses supreme, full, immediate, and universal ordinary power within the Church, which he is always able to exercise freely (Canon 331).

The Code notes, however, that

In fulfilling the office of supreme pastor of the Church, the Roman Pontiff is always joined in communion with the other bishops and with the entire Church. He nevertheless has the right, according to the needs of the Church, to determine the manner, whether personal or collegial, of exercising this office (Canon 333 §2).

The Pope is assisted in the exercise of this function by the bishops and other individuals. They do so in various institutional forms. One of these is the Synod of Bishops (Canon 334).

In what institutional form theocracy or, more precisely, Christocracy functions here on earth in the Church, and to what extent this distinguishes the position of the Pope in a narrower, political term from the position of an absolute monarch has been the subject of much historical study.

⁴ MEZEY, B., *Abszolút monarchia*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, I. Budapest 1993. 31–32.

⁵ *Magyar Nagylexikon*, XVIII. Budapest 2004. 279.

One factor which rules out an absolute monarchy, perceived as a form of autocracy, is the fact that the papacy is theologically founded as a continuation of the position of Saint Peter within the College of Bishops⁶. According to this, the Pope is ‘the vicar of Christ’ – *vicarius Christi*. Saint Cyprian already spoke of this role⁷, but the title is unequivocally reserved in the vocabulary of the Western Church for the Bishop of Rome only from the 11th century onwards in a way that it has become the permanent title of the Pope from the time of Pope Innocent III⁸. In any case, the vicarious nature of the office requires that the ‘vicar’ act according to the instructions and intentions of the one he represents.

Another, more universal theocratic principle which distinguishes the position of the Pope from that of an absolute monarch is the *validity of ‘divine law’ within the Church*, even if its fundamental provisions are not enshrined in human law or promulgated by any ecclesiastical legislator⁹. The opposite seems to have been witnessed only by rigidly positivist authors¹⁰. Meanwhile authors of the classical canon law already pointed out in the early 20th century that one ought to bear in mind the differentiated influence of the two inseparable schemes (rule of law) divine law and canon law, and in their relationship the natural divine law and certain forms of the divine law contained in revelation¹¹. Other contemporary authors instead highlighted the aspect that divine law is the technical basis for limiting normative references (e.g., to state law) in canon law¹². Carlos José Errázuriz, on the other hand, proposes – convincingly – that we should not so much speak of divine and human law in canon law but rather of the divine and human components of law¹³.

⁶ E.g., ERDŐ, P., *Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al can. 331. CIC)*, in *Periodica* 98 (2009) 619–642.

⁷ CYPRIANUS, *Ep.* 63,14,3-4; ed. *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas. Edición bilingüe* (Introducción, versión y notas por CAMPOS, J.) [Biblioteca de Autores Cristianos 241], Madrid 1964. 610: Quod si nec minima de mandatis dominicis licet soluere, quanto mais tam magna, tam grandia, tam ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere aut in aliud quam quod diuinitus institutum sit humana traditione mutare? Nam si Christus Iesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum primus optulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit, utique ille sacerdos uice Christi uere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur.

⁸ Cf. KEMPF, F., *Innozenz III.*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, V. 1960. 687.

⁹ E.g., ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.⁵ nn. 13. 47–48, 52–53.

¹⁰ Del Giudice considers canonisation necessary for validity, cf. DEL GIUDICE, V., *Canonizatio*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, IV. Padova 1939. 221–230, especially 226.

¹¹ E.g., WERNZ, F. X., *Ius decretalium*, I. Romae 1905.² 92–100, nn. 79–87.

¹² E.g., MIÑAMBRES, J., *Il diritto divino come limite al rinvio normativo nell’ordinamento canonico*, in ARRIETA, J. I (a cura di), *Ius diuinum. Atti del XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico (Venezia 17–21 settembre 2008)*, Venezia 2010. 501–512.

¹³ ERRÁZURIZ, C. J., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000. 223.

The inapplicability of the model of the absolute monarchy is also illustrated by another theocratic element of the Church's constitution, namely the *episcopal collegiality*. This principle was specifically highlighted by the Second Vatican Council. In fact, the consecration of a bishop is not merely 'feudal authority' abstracted from the church governance, mediator of the *potestas ordinis*, rather it bestows the 'sole sacred power' (*una sacra potestas*), to which the power of governmental authority belongs in some way. Nevertheless – precisely to avoid the historical traps of conciliarism and Episcopalianism – the Council itself emphasized in a preliminary explanatory remark to *Lumen gentium* that the authority of governance conferred by ordination can be de facto exercised exclusively on the basis of a canonical apostolate¹⁴.

Slightly differs from all these factors the role of that theologically grounded phenomenon which has more recently been referred to as *synodality*. In what follows, we will examine how synodality as described in the document of the *International Theological Commission* published on March 2nd 2018 contributes to the prevalence of the theocratic principles in the constitution of the Church.

II. SYNODALITY AND THE WORKINGS OF THE HOLY SPIRIT

1. The concept of synodality

Synodality has been in use in ecclesiastical terminology for only a few decades. Its meaning also varies in Eastern¹⁵ and Western theological documents, moreover it carries differing meanings within the writings of the various authors¹⁶.

¹⁴ CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, Nota explicativa praevia, n. 2.

¹⁵ Cf. MÜLLER, L., *Synodale Leitungsorgane im Ostkirchenrecht*, in GEROSA, L. – DEMEL, S. – KRÄMER, P. – MÜLLER, L. (Hrsg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen* (Kirchenrechtliche Bibliothek 3), Münster 2001. 141–168. HALLENSLEBEN, B. (Hrsg.), *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016*, Münster 2016. SZABÓ, P. (ed.), *Primacy and Synodality. Deepening Insights. Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, Debrecen, September 3–8, 2017* (Kanon XXV), Nyiregyháza 2019.

¹⁶ Cf. WITSCH, N., *Synodalität auf der Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche*, Paderborn 2004. 20–23. For the different meanings of the word, see also *idem*, *Synodalität*, in v. CAMPENHAUSEN, A. – RIEDEL-SPANGENBERGER, I. – SEBOTT, R. (Hrsg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, III. Paderborn 2004. 642–644. GEROSA, L., *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen*, in AYMANS, W. – GERINGER, K.-TH. (Hrsg.), *Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1994. 35–55. *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco, 21–28 septembre 1990 (L'Année Canonique. Hors série, I–II)*, Paris 1992. SANTOS, M. A., *Sinodalidad*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico* (hereafter: DGDC), VII. Pamplona 2012. 341–345.

It is not to be confused with collegiality, which refers to the body of bishops in the Church, which, together with its head, the Pope, constitutes the supreme authority of the Church, according to the documents of the Second Vatican Council¹⁷ and to the canon law in force¹⁸. More recently, the fact that synodality is not synonymous with ‘democracy’ has been emphasized but has a unique theological meaning within the Church. The literature distinguishes three main interpretations of synodality. The first coincides with episcopal collegiality, the second refers to *the institutional forms of collaboration between priests and the faithful within the practice of the bishop’s pastoral ministry*, and the third is an organizational principle which is the opposite of the hierarchical principle. With regards to the Church, only the second of these three meanings can be applied in a particular sense¹⁹. As mentioned above, per the encouragements of Pope Francis²⁰, the *International Theological Commission* has published a document²¹ on the historical and theological implications of this new concept, explaining that the Church represents a structural reality which has been present from the beginnings²².

In addition to the collegial nature of the body of apostles and the office of bishops, it is customary to pay particular attention to the fact that the Church as the people of the new covenant made with God in Jesus Christ has been entrusted with the task of continuing Christ’s mission in history. As to this mission – in accordance with the messianic expectations of the people of Israel who awaited the Prophet, the High Priest and the King begotten by David – it emerges as a threefold reality in the New Testament and in tradition: it stands before us as a teaching of sanctifying and pastoral or governing mission. The entire Church – each believer according to his or her state – shares in this threefold mission²³.

¹⁷ In particular, Const. dogm. *Lumen gentium* 22. Cf. BETTI, U., *La dottrina sull’episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione Dogmatica Lumen gentium* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 25), Roma 1984. 388–389. PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento alla Costituzione Lumen gentium*, Milano 1975 (1989) 197–269.

¹⁸ CIC Cann. 330–341; CCEO Cann. 42–54.

¹⁹ Cf. WITSCH, N., *Synodalität auf der Ebene der Diözese*, 20–23.

²⁰ E.g., FRANCISCUS, Adhort. Ap. *Evangelii gaudium* (24 nov. 2013), n. 119: *AAS* 105 (2013) 1069–1070; IDEM, *Discorso in occasione del cinquantesimo anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 oct. 2015): *AAS* 107 (2015) 1138–1144, especially 1141–1144.

²¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 mart. 2018), Città del Vaticano 2018.

²² Cf. Interview with Karl-Heinz Menke on May 26th 2018 (Domradio / Vatican News). The author emphasizes that the truth cannot be decided by a mere majority vote. Truth is Christ himself, who gave a special commission to his apostles, who passed it on to their successors.

²³ CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium* 32; cf. CIC Can. 204 §1. The point of view of the Council on the triple mission (*tria munera*) had a decisive influence on the revision of the CIC; cf. *Communications* 1 (1969) 102–104. SCHMITZ, H., *Reform des Kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978* (Canonistica 1), Trier 1979. 37. SCHICK, L., *Das dreifache Amt*

It is a valid observation for all three functions that Christ and the whole Church acts within them, but each member takes his/her part in rather different ways. This difference is due to the various states of their sacramentally established status²⁴. It is also striking that the Christian texts of the first centuries are much more concerned with the mission of the apostles as the mutual task of the faithful²⁵ and then with that of the bishops as representatives of Christ and in a sense as his delegates. Already in the earliest times a certain balance between charism and institution was outlined. Charisms without the Church seemed just as incoherent and precarious as clerical functions without the Spirit²⁶. Thus there was no irreconcilable tension between charism and institution. For the task of governing an institution implies a ministry and is itself a charism. Therefore, the credibility of the prophets had to be judged by the communities and their accountable leaders²⁷.

2. Synodality as the “*sensus fidei fidelium*” or the means of understanding the “*consensus totius Ecclesiae*”

According to the theological conviction described above, which considers the continuation of Christ’s threefold mission as the task of the whole Church, the faithful’s sense of belief and the consensus of the entire Church in a certain subject of faith or morals have been regarded since the ancient times as a faith-based knowledge resource (*locus theologicus*). The Augustinian aphorism concerning the universal Church which said that ‘the world’s judgement is secure’ (*securus iudicat orbis terrarum*)²⁸, was the principal concept that led Saint John Henry Newman to adopt the Catholic faith, as he recounts in detail in his *Apologia Pro Vita Sua*²⁹, written in 1864. The Church, as the living and

Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien, Frankfurt 1982. FERNÁNDEZ, A., *Munera Christi et Munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982. IDEM, *Munera Christi*, in DGDC V. 508–516.

²⁴ Cf. CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium* 10b: „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur”.

²⁵ See already CLEMENS, *Ep. ad Corinth.* 44,3. IGNATIUS, *Ep. ad Magn.* 3,1–2; *Ep. ad Trall.* 3,1; *Ep. ad Ephes.* 5,3. Cf. e.g., FORESTELL, J. T., *As Ministers of Christ. The Christological Dimension of Ministry in the New Testament. An exegetical and theological Study*, New York–Mahwah 1991. ERDŐ, P., *Le sacré dans la logique interne d’un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique*, Paris 2009. 81–84, n. 79.

²⁶ Cf. BURICHAELL, J. T., *From synagogue to church. Public services and offices in the earliest Christian communities*, Cambridge 1992. 344.

²⁷ Cf. 1Cor 14,29–30. ERDŐ P., *A presbiteri testület lelke. Adalékok a szinodalitás eszméjének fejelelmi és hittani előzményeihez*, in *Kánonjog* 22 (2020) 7–18 = IDEM, *Az Egyházjog lelke. Kánonjog a társadalomban és a hívő közösségben*, Budapest 2021. 273–286, especially 276.

²⁸ AUGUSTINUS, *Contra Epist. Parmen.* 3,24.

²⁹ Ed. e.g., Penguin Classics, London 1994.

breathing body of Christ, a comprehensive unity, is the bearer of true doctrine and graces. A similar idea appears in another work by St Augustine, where the concept of consistent teaching of Scripture is emphasized³⁰. The *consensus ecclesiae* is one of the hallmarks of true faith in ecclesiastical jargon³¹.

This theological perception has already been profoundly rooted in ancient philosophy. In Roman law, consensus meant consenting to the content of a contract³². Cicero translates several Greek expressions with the word *consensus*, such as symfonia, syncatathesis and homonoia³³. For Cicero, *consensus omnium populorum*, that is, the agreement of all peoples on something, is a characteristic of truth³⁴. This idea of Cicero belongs to a line of tradition that runs from the idea popular in Greek philosophy that ‘all men cannot be wrong’, through Aristotle and the Stoics, as far as to the American pragmatists³⁵. Let us consider, for example, Aristotle’s Nicomachean Ethics, where he writes: ‘what appears to all to be real is said to be real. Anyone who wants to reject this belief will hardly be able to say something more convincing’³⁶. And for the Stoics the most important inherent attribute of truth is precisely that it is a common view held by all men³⁷. The particular connotation of *consensus* is harmony as a political program. Later, at the end of the Middle Ages, Nicolaus Cusanus preferred instead to denote it by the word *concordantia*. This interpretation of the phrase can be traced back mainly to the concept of koinonia and harmony in the Platonic ideal of the state³⁸.

On the institutional operation of the theological reality of the *consensus totius ecclesiae* the following is written in the CIC:

A person must believe with divine and Catholic faith all those things contained in the word of God, written or handed on, that is, in the one deposit of faith entrusted to the Church, and at the same time proposed as divinely revealed either by the solemn magisterium of the Church or by its ordinary and universal magisterium which is manifested by the common adherence of the Christian faithful under the leadership of the sacred magisterium; therefore all are bound to avoid any doctrines whatsoever contrary to them. (Canon 750 §1).

³⁰ AUGUSTINUS, *De consensu evangelistarum*, ed. PL XXXIV. 1042-1230.

³¹ A well-known formulation of this can be found in VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium primum* 2; ed. PL L. 640: „Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum”.

³² Dig. 2.14.1.1. 1-2 (Ulpianus).

³³ Cf. SUHR, M., *Consensus omnium, consensus gentium*, in RITTER, J. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I. Basel 1971. 1031.

³⁴ Cf. *Div.* I, 11; *Tsc.* I, 36.

³⁵ SUHR, M., *Consensus omnium*, 1031.

³⁶ *Eth. Nic.* 1173a.

³⁷ Cf. CHRYSIPPUS, in ARNIM, J. (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig 1903-1924. II. 154, 29.

³⁸ SUHR, M., *Consensus omnium*, 1032. ERDŐ, P. *Az egyházi jog filozófiai megalapozása Nicolaus Cusanus műveiben*, Budapest 1976 (doctoral dissertation), 55.

The obstinate denial or obstinate doubt of any of these truths after receiving baptism is considered heresy according to canon 751.

The ordinary and universal magisterium is thus manifested in the “common acceptance of something by the believers in Christ under the guidance of the sacred magisterium”. What form does this acceptance take, how can its existence and content be ascertained?

3. *Vox populi, vox Dei?*

In the early Middle Ages, as early as Alcuin, there is reference to the ancient wisdom that the word of the people is the word of God. This proverb however, which is wrongly associated with a passage in the Book of Isaiah (Is 66:6), is far from being a universal theological truth. The Bible knows of cases where the people, or the majority of the people, are in error or on the wrong path, and it is often the lone voice of the prophets that must convey the word, the truth, the message of God. It cannot be said, therefore, that a statement becomes truth because the multitude (the populace, in whatever sense and in whatever way defined) thinks so or wills so. It is clear especially today, when the manipulation and deception of public opinion is the most highly attainable, that there can be no such purely subjective criteria of the truth or of the divine will.

Perhaps that way how Nicolaus Cusanus uses the concept of *consensus* in a political sense can provide a useful perspective to shed light on the issue. According to him, it would be a reflection of the harmonious order of existence in the social conscience and also the intellectual creative force of the social order. No human being can be so far removed from the order that he could not embrace it, at least in the form of a symbolic consent³⁹. Cusanus derives this from the mixed nature of man (*natura mixta*). According to him, there is an ontological basis for the fact that everything affecting man as a social order must result from the consent of the majority⁴⁰. In this context, he recalls the principle from Roman law – *quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*⁴¹. However while in the original Roman legal context this principle had a common law interpretation and for example it referred to the fact that the laying of a water pipe on land of common ownership had to be consented to by all the owners, Cusanus was already referring to this as a public law and even a po-

³⁹ NICOLAUS CUSANUS, *De concordantia catholica*, III, n. 275: ed. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, XIV/3 (KALLEN, G. [ed.]), Hamburgi 1959. 317: „Et sic naturali quodam instinctu praesidentia sapientum et subiectio insipientum redacta ad concordiam existit per communes leges, quarum ipsi sapientes maxime auctores, conservatores et executores existunt, aliorum omnium ad hoc per voluntariam subiectionem concurrente assensu”.

⁴⁰ NICOLAUS CUSANUS, *De concordantia catholica*, III, n. 276, ed. cit. III, 318.

⁴¹ *Ibid.* Cf. Cod. 5.59.5.2; VI 5.13.29, etc.

litical principle⁴². The referenced legal principle would be the expression of this *consensus*, which according to him is the guarantee of unity and thus of an authentic image of divinity in society. Is the explicit choice a necessary form of expression of the *consensus*, or is it sufficient if the ‘represented’ give their subsequent consent by not rebelling? Cusanus himself embraces both interpretations, quasi oscillating between the two. However, as we have seen, even in his early work the *Concordantia catholica* we find examples of the second, the monarchical interpretation⁴³. Of the royal power on the other hand he stresses that the king must not think himself exempt from the law, for if the law is just, it is also binding on the king himself, who is subject to justice⁴⁴. However, the contrast between the consent expressed in positive acceptance and the passive *consensus* does not seem irreconcilable. For the *consensus* is the guarantee of the harmonious unity of society, thus its appropriate interpretation always is the one which permits this harmony in a given situation. This is why Cusanus himself, at the meeting of the Council of Basel on May 5th 1437, defected to the Pope’s camp, leaving the group of conciliarists. For he perceives the synod as having ceased to be the depository of the *consensus omnium*. This type of *consensus* therefore means social harmony of varying degrees, intensity and scope in the various circumstances⁴⁵. ‘When today legitimate pluralism in theology is more widespread than it was a few decades ago, it is clearly the task of canon law to keep institutional regulation always at a level appropriate to the social credibility systems, and to justify it so in theory by ensuring the possibility of non-centrally institutionalized activity wherein such actual differences of approach exist that are equally compatible with Christian orthodoxy of faith’⁴⁶. According to Cusanus the unity of society and that of the Church is thus based on the order and harmony resulting from the institutionalization in accordance with the *consensus*.

According to the prevailing organic view of society in ancient social theory, society is like a living organism. Saint Paul elevates this to the theological level when he speaks of the Church as the body of Christ. And the Holy Spirit vitalizes and guides the entire Church. Therefore, the *consensus* and the forms of institutional functioning must reflect the guidance of the Holy Spirit.

⁴² Cf. ERDŐ, P., *Az egyházi jog filozófiai megalapozása*, 57.

⁴³ Cf. NICOLAUS CUSANUS, *De concordantia catholica*, III, n. 282–283; ed. cit. III, 320–322.

⁴⁴ *Ibid.* III, n. 375, ed. cit. III, 374: „Non debet se solutum legibus aestimare rex, quia, si lex iusta est, tunc ligat et non aliter, quare et ipsum regem, qui iustitiae subest”.

⁴⁵ Cf. ERDŐ, P., *Az egyházi jog filozófiai megalapozása*, 57b.

⁴⁶ ERDŐ, P., *Az egyházi jog filozófiai megalapozása*, 58.

CONCLUSION

In the above we have seen that the participation of all the faithful in the institutional operation which at the same time is a graceful effort, can take many forms, that vary dynamically according to historical, conscious and psychological circumstances. When all believers in Christ, or their elected representatives, or certain groups of believers, or individuals who have the consent of many, express their opinions or agreement on certain issues – often but not necessarily always – the divine will and grace governing the Church is at work. Therefore, theocracy or Christocracy in the Church are not only validated by formally defined institutional activities, but also by a variety of other phenomena, that can sometimes take the form of common prayer, common councils, in certain instances common consent on various issues. It is the charism of the successors of the apostles, received during their ordination, to evaluate the appropriate forms and theological value of these manifestations.

*S.Em.a R.ma Card. Péter ERDŐ
Primate of Hungary
Archbishop of Esztergom-Budapest
Archdiocese*

Abstract

Synodality has been in use in ecclesiastical terminology for only a few decades. Its meaning also varies in Eastern and Western theological documents, moreover it carries differing meanings within the writings of the various authors. It is not to be confused with collegiality, which refers to the body of bishops in the Church, which, together with its head, the Pope, constitutes the supreme authority of the Church, according to the documents of the Second Vatican Council and to the current canon law. More recently, the fact that synodality is not synonymous with 'democracy' has been emphasized but has a unique theological meaning within the Church. The literature distinguishes three main interpretations of synodality. The first coincides with episcopal collegiality, the second refers to the institutional forms of collaboration between priests and the faithful within the practice of the bishop's pastoral ministry, and the third is an organizational principle which is the opposite of the hierarchical principle. With regards to the Church, only the second of these three meanings can be applied in a particular sense.

Goran JOVICIC

**MANDATORY REPORTING LEGISLATION
AND THE SEAL OF CONFESSION
IN LIGHT OF THE PREVENTION OF CHILD ABUSE
AND RELIGIOUS FREEDOM**

INTRODUCTION; I. MANDATORY REPORTING LEGISLATION & THE SEAL OF CONFESSION, 1. *France*, a. Current Mandatory Reporting Recommendations in France, b. French Bishop Case, 2. *USA*, a. USA privileged communications, b. California Bill SB 360, c. Louisiana Priest Case, 3. *Australia's Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse*, 4. *Ireland's Children First Act in 2015*

KEYWORDS: Prevention of Abuse; Safeguard of Minors; Inviolability of the Seal of Confession; Protection of Religious Freedom

INTRODUCTION

Recent discoveries of abuse¹ in the Church and the cover up mentality among some Catholic clergy have caused a great outrage within and outside of the Church and damage of its reputation. It seems that this failure occurred because of various reasons: namely because of “taboo mentality”, decline of moral order and discipline in time of sexual revolution, lack of willingness to implement the Canon Law norms in a post conciliar time, protection of the Church’ reputation etc.

The abuse of minors is a long and painful problem, which was not addressed adequately not only in the Church but in various civil institutions, in the family and among other religions as well. The recent discoveries of 100 years of sexual abuse among the boy scouts² and sex trafficking among prominent pub-

¹ According to the “*John Jay Report*” (2004), made by the John Jay College of Criminal Justice, commissioned by the U.S. Conference of Catholic Bishops, between 1950 to 2002, a total of 10,667 individuals had made allegations of child sexual abuse. Of these, the USA Dioceses had been able to identify 6,700 unique accusations against 4,392 clergy over that period, which is about 4% of all 109,694 ordained clergy i.e. priests or deacons or members of religious orders, active in the USA during the time covered by the study. See the Report here: <https://www.usccb.org/sites/default/files/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Causes-and-Context-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-in-the-United-States-1950-2010.pdf> (consulted: 11.18.2021).

² See *Abused in Scouting*, in <https://abusedinscouting.com/history-of-abuse/> (consulted: 11.18.2021).

lic personalities³ made headlines. The problem of abuse is even greater in the schools, which, according to the national survey and report made by Charol Shakeshaft, the Hofstra University scholar, “the scope of the problem appears to far exceed the priest abuse scandal in the Roman Catholic Church”⁴, said Shakeshaft in the report.⁵

It seems that both civil and Church leaders made huge mistakes and having failed for decades to address the abuse crisis. There are today fortunately signs of a greater awareness and abuse prevention in both settings, but there are still some challenges and open questions between the Church and state legislations.

As we will see later in this article, the Church on universal and local⁶ levels implemented new laws and policies with regard to the prevention of abuse in order that can regain trust and credibility. States also responded to the abuse crisis with their respective commissions by enacting laws and policies with regard to the prevention of child abuse. Among numerous civil law proposals, the state commissions in Australia, France, Ireland and some States in the USA, urged the States to include clergy as mandatory reporters of the child abuse even if they become aware of it within the sacrament of Penance. We will examine briefly these cases in the first chapter of this presentation. In the second chapter we will explore theological and canon law arguments with regard to the seal of confession and some practical advices, how confessors could help victims and perpetrators in case they approach them during the confession and nevertheless non-violating the seal.

The mandatory reporting legislation already includes a range of professionals (physicians, teachers, social workers etc.) and requires that they must report perpetrators to the civil authorities and help abuse victims. According to some state laws this mandatory legislation is already or should be extended on clergy even in the internal forum, namely to break the seal of confession.

³ See *Virginia Giuffre files the Lawsuit against Prince Andrew*, in <https://www.nytimes.com/2021/08/09/nyregion/virginia-giuffre-prince-andrew.html> (11.18.2021) and see about the Jeffrey Epstein’s case, <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/10/27/jeffrey-epstein-jet-lawsuit/> (consulted: 11.18.2021).

⁴ See *Sexual abuse by educators is scrutinized* (2004) in <https://www.edweek.org/leadership/sexual-abuse-by-educators-is-scrutinized/2004/03> (consulted: 11.18.2021).

⁵ According to data collected in a national survey for the American Association of University Women Educational Foundation in 2000, Ms. Shakeshaft estimated that roughly 290,000 students experienced some sort of physical sexual abuse by a public school employee from 1991 to 2000 — a single decade, compared with the roughly five-decade period examined in the study of Catholic priests. See here: <https://www.edweek.org/leadership/sexual-abuse-by-educators-is-scrutinized/2004/03> (consulted: 11.18.2021).

⁶ For example see the USCCB’ Charter for the Protection of Children and Young People, revised in 2018, in [https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final\(1\).pdf](https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final(1).pdf) (consulted: 11.18.2021).

Since the abuse scandals were exposed, (the “Boston globe” revelations in United States”), the Church on local and universal level has already implemented numerous prevention measures if the abuse happens in the external forum.

The issue however becomes a huge problem, if state will be forcing the priests to break strict confidentiality in case of internal forum (Sacrament of Penance, pontifical secret and spiritual direction). It is the perennial teaching of the Church, that the seal of confession is inviolable under any circumstances. (c. 983 CIC/1983) In the second chapter we will explore what a confessor can do to help the victim of abuse and how he can persuade the perpetrator of abuse to seek further help. It is extremely rare case that the perpetrator will approach the minister of the sacrament of penance.

The inviolability of the secrecy of confession and confidentiality are pillars of Catholic morality and Canon Law; therefore there are no exceptions whatsoever, which can justify the violability of the seal of confessional, since, as St. Thomas explains “*the priest has knowledge of those sins, not as man but as God knows them.*”⁷ Here is important to underline, that the seal of confession is based on divine law, namely the sacred duty to protect the sacrament itself, the confidentiality based on natural law and the unalienable human right of religious freedom.

In the course of history, there were several confessors, who laid down their lives in order to protect the sacrament itself from external intrusion and to safeguard the confidentiality of their penitents. One of the best known is a martyrdom of St. John Nepomuceno (1330–1383), tortured and drowned in the River Moldava in Prague by King Wenceslaus of Bohemia, for refusing to reveal what the King’s wife had said in confession.⁸ There are others less well-known martyrs such as St. Matteo Correa Magallanes (1866–1927) from Mexico and Father Marieluz Garces (1780–1825) from Peru, who were killed because they did not reveal the confession secrets of their penitents in the military.⁹

In all these cases, while kings and governments abused their power, authority and the Church’s sovereignty (religious freedom), several Church’ sacred ministers (apart a few who violated it)¹⁰ chose rather to die than to violate the seal.

⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Suppl. 11, 1 ad.2.

⁸ See DE MATTEI, R., *Martyrs and Violators of the Confessional Seal*, in *Rorate Caeli*: <https://rorate-caeli.blogspot.com/2018/12/de-mattei-martyrs-and-violators-of.html> (consulted: 11.9.2021).

⁹ See DE MATTEI, R., *Martyrs and Violators*: <https://rorate-caeli.blogspot.com/2018/12/de-mattei-martyrs-and-violators-of.html> (consulted: 11.9.2021).

¹⁰ De Mattei refers to Alexandre Dumas, who in his historical novel, *The Poisoner*, recounts about one violator of the confessional seal and his punishment by the Church; cf DE MATTEI, R., *Martyrs and Violators*: <https://rorate-caeli.blogspot.com/2018/12/de-mattei-martyrs-and-violators-of.html> (consulted: 11.9.2021).

Unfortunately, the seal of confession is under threat in our modern times, in a very secularized and to some extent anti-Catholic society. The well-known Church Historian De Mattei rightly points out, that the Western judicial tradition and “the Catholic States have always protected the secrecy of the confessional (...) but the process of secularization of recent decades, which according to some the Church would have benefitted, is nonetheless changing the situation.”¹¹ De Mattei refers here to the Vatican reporter Franca Giansoldati, who writes in the article in Roman daily, “Il Messaggero” that: “the abolition of the seal of the confessional is an idea which is being pushed forward implacably, in various countries, despite strong opposition from the Bishops”¹²

The child abuse is not a single case, when some governments want to enforce the mandatory reporting laws concerning the seal of confession. Father Alexander Stroobandt for example was convicted in 2018 by the Court of Bruges (Belgium) for failing to notify the social services, that an old man had manifested the intention of committing suicide. The man’s wife learned that her husband had told the priest of his intentions, and she decided to sue the priest who had exchanged several SMS and phone calls with the man who committed suicide. The woman claimed that the man did not warn anyone of her husband’s intentions.¹³ The Court held that the secrecy of the confessional is not absolute, but can and must be violated in sexual abuse cases concerning minors and in the prevention of suicide.¹⁴ According to this view a similar situation can be then extended to a case, when priest learns about the murder in the confession made by a murderer, as the true story of the J. Spillman’s novel “A Victim to the Seal of Confession” accounts. Father Francis Montmoulin is that victim of a seal of confession, accused for a murder, but he cannot use the knowledge from the confession made by a murderer even to prove his innocence.¹⁵

There is different case in Italy, which concerns a priest and religious sister, who were summoned to testify in a trial for sexual abuse. The Criminal Court said that they could not refuse to do so, since they are required to testify about the information available to them outside of the confession, otherwise they

¹¹ See DE MATTEI, R., *Martyrs and Violators* <https://rorate-caeli.blogspot.com/2018/12/de-mattei-martyrs-and-violators-of.html> (consulted: 11.9.2021).

¹² GIAN SOLDATI, F., *Roman daily, Il Messaggero* (December 20th 2018).

¹³ See *Convicted priest in Belgium for not breaking the confession secret*, in <https://newsbeez.com/colombiaeng/convicted-priest-in-belgium-for-not-breaking-the-confession-secret-espictador-com/> (consulted: 11.9.2021).

¹⁴ See *Belgium and the seal of confessional*, in <https://lawandreligionuk.com/2018/12/21/law-and-religion-round-up-23rd-december/> (consulted: 11.9.2021)

¹⁵ SPILLMAN, J., *A Victim to the Seal of Confession*, St. Louis 1898.

would incur the crime of false testimony.¹⁶ The secrecy of confession is inviolable indeed according to the numerous Concordats between the Holy See and states; the new Italian Concordat (1984) for example guarantees in art. 4, part 4 the inviolability of the seal of confession.¹⁷

In the meantime, we have today already adopted laws, which require mandatory reporting of any knowledge about abuse in case of confession. While we have some very strict mandatory reporting laws in most of Australia, other countries such as France, Ireland and USA considered taking similar actions in the past or they will occur in the future. At the stake here are several issues, which have to be addressed adequately: protection of children, inviolability of the seal of confession, right of privacy & confidentiality in the pastoral setting and religious freedom. But before we examine the arguments for inviolability of the sacramental seal of confession and the right of religious freedom we should firstly present briefly the recent developments in the mandatory reporting legislations in the Western world.

I. MANDATORY REPORTING LEGISLATION & THE SEAL OF CONFESSION

1. France

a. Current Mandatory Reporting Recommendations in France

In its final report¹⁸ published on Oct. 5, 2021, the Independent Commission on Sexual Abuse in the Church (CIASE) established in 2018 by the French bishops has found that an estimated 216,000 children in France were abused by priests, deacons, monks, or nuns from 1950 to 2020. When abuse by other Church workers was also taken into account in this report, “the estimated number of child victims rises to 330,000 for the whole of the period.” The Report estimated that there were “between 2,900 and 3,200” abusers out of 115,000 clergy and monks, which it noted “would imply a very high number of victims per aggressor.” The study suggested that “more than a third of

¹⁶ See the Sentence of the Criminal Court # 6912 (Corte di Cassazione, Sentenza # 6912, February 14th 2017). See <https://renatodisa.com/corte-di-cassazione-sezione-vi-penale-sentenza-14-feb-braio-2017-n-6912/> (consulted: 11.9.2021); cf. also <http://www.cn24tv.it/news/130091/dis-sero-il-falso-in-processo-su-violenza-confermata-condanna-per-prete-e-suora.html> (consulted: 11.9.2021).

¹⁷ The so called Agreement *L'accordo di Villa Madama* from February 8th 1984 between Republic of Italy and the Holy See establishes the following: *Gli ecclesiastici non sono tenuti a dare ai magistrati o ad altra autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza per ragione del loro ministero*; cf. art. 4, n. 4, in https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/accordo_indice.html (consulted 11.16.2021).

¹⁸ See *Ciase Summary of the Final Report*, in <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-Summary-of-the-Final-Report-5-october-2021.pdf> (consulted: 11.16.2021).

sexual assaults within the Catholic Church were committed, not by clergy or monks, but by lay people.”¹⁹

Among the report of 45 proposals by the Commission, there was a request for the Church to reconsider the seal of confession in relation to abuse. Besides expressing his outrage and determination to unmask the covering mentality in the Church,²⁰ Archbishop Eric de Moulins-Beaufort, the president of the French bishops’ conference defended the inviolability of the seal of confession with very strong words: “The seal of confession is imposed on us, and in this it is stronger than the laws of the Republic.”²¹ Shortly after that the French bishops’ conference has seemingly tried to walk back the straightforward comments and to some extent a “clumsy wording”²² of the Archbishop of Reims, who recently rightly reiterated that the inviolability of the seal of confession, deriving from divine law, supersedes any law of the French Fifth Republic directing that it be broken.²³

During an exchange with Interior Minister, Gerald Darmanin, Cardinal Parolin Secretary of State, reaffirmed the Church’s stance that the seal of confession is inviolable and emphasized at the same time, the determination of the Church to fight abuse and collaborate fully with civil authorities, but added that this must always be done while “respecting the nature, the mission and the sacramental structure of the Church which are proper to her.”²⁴

¹⁹ See *Children Abused in French Catholic Church Over 70 Years Says Landmark Report*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/249185/330000-children-abused-in-french-catholic-church-over-70-years-says-landmark-report> (consulted: 11.16.2021).

²⁰ “To those who have been victims of such acts by priests, religious or others in the Church, I express my shame, my horror, my determination to act with them so that the refusal to see, the refusal to hear, the desire to hide or mask the facts, the reluctance to denounce them publicly, disappear from the attitudes of the ecclesial authorities, of priests and pastoral workers, of all the faithful.” See *Children Abused in French Catholic Church Over 70 Years Says Landmark Report*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/249185/330000-children-abused-in-french-catholic-church-over-70-years-says-landmark-report> and the Original text in French: <https://eglise.catholique.fr/sengager-dans-la-societe/lutter-contre-pedophilie/519242-reception-du-rapport-de-la-commission-independante-des-abus-sexuels-dans-leglise-allocation-de-mgr-eric-de-moulins-beaufort/> (consulted: 11.11.2021).

²¹ *Ibid.* <https://eglise.catholique.fr/sengager-dans-la-societe/lutter-contre-pedophilie/519242-reception-du-rapport-de-la-commission-independante-des-abus-sexuels-dans-leglise-allocation-de-mgr-eric-de-moulins-beaufort/> (consulted: 11.11.2021).

²² See *French Catholic Leader Discusses Clumsy Wording On Confessional Seal with Interior Minister*, in <https://www.ncregister.com/cna/french-catholic-leader-discusses-clumsy-wording-on-confessional-seal-with-interior-minister> (consulted: 11.11.2021).

²³ See *French Bishops Waffle on Confessional Seal*, in <https://www.catholicculture.org/commentary/french-bishops-waffle-on-confessional-seal/> (consulted: 11.11.2021).

²⁴ See *Parolin to French Prime Minister: Fight Against Abuse Must Respect Seal of Confession*, in <https://www.pillaratholic.com/p/cardinal-parolin-to-french-prime> (consulted: 11.11.2021).

b. French Bishop Case

A French court convicted Monsignor Pierre Pican, Bishop of Bayeux-Lisieux in the Calvados region in northern France on September 4, 2001 of concealing knowledge that a priest was sexually abusing children, sentencing him to a three-month suspended prison term.²⁵ The prosecution said he had failed to ensure the case was brought to the attention of judicial authorities. The prosecutor, in his argument at the close of the trial had made clear that it was not the Church that was being judged. “This is not the trial of the church, but of a man of the church who failed in his duty”, the prosecutor told the Court. The defense lawyers argued that the bishop did not know the full extent of the events and so could not judge their seriousness. Bernard Blachard, the defense lawyer said: “You will see that he did not have full knowledge of the facts. We’ll be explaining this (...) And then there was the situation of the priest who was on the verge of suicide” said his lawyer. Furthermore, they discussed, that the Bishop had been motivated by what amounts to professional secrets even though he learned of the priest’s acts outside the church confessional. But the prosecution said this legal notion did not apply to crimes against children.²⁶

2. USA

a. USA privileged communications

The USA legal system recognizes some privileged communications, such as professional confidential communication, attorney-client privilege and “clergy-penitent privilege”, where penitent refers to the person consulting the clergy. The “Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect” chart is summarizing States provisions and specifies the circumstances under which a communication is “privileged” or allowed to remain confidential. According to the chart, mandatory reporting statutes in some States specify when those privileged communications may be exempt from the requirement to report suspected abuse or neglect. Since the doctrine of some faiths requires that clergy must maintain the confidentiality of pastoral communications, such as the Roman Catholic Church, most of USA States²⁷ do provide the privilege, typically in rules of evidence or civil procedure.²⁸

²⁵ See the BBC News, in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/1390018.stm> (consulted: 11.11.2021).

²⁶ See the BBC News, in <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/1525053.stm> (consulted: 11.11.2021).

²⁷ See *Mandatory Reporting, Seal Confession State Laws*, in *America Magazine*, in <https://www.americamagazine.org/2019/07/01/mandatory-reporting-seal-confession-state-laws> (consulted: 11.6.2021).

²⁸ See the *Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect*, in <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (consulted: 11.6.2021).

The Children's Bureau explains in the Chart, that "if the issue of privilege is not addressed in the reporting laws, it does not mean that privilege is not granted; it may be granted in other parts of State statutes"²⁹. This privilege, however, is according to the Chart not absolute. It adds, "While clergy-penitent privilege is frequently recognized within the reporting laws, it is typically interpreted narrowly in the context of child abuse or neglect."³⁰ The circumstances under which the clergy-penitent privilege is allowed vary from State to State, and in some States it is denied altogether. The Chart is listing a couple examples among the States that list clergy as mandated reporters. This is the case for example in Guam, New Hampshire,³¹ Massachusetts³² and West Virginia, where the clergy-penitent privilege in cases of child abuse or neglect is denied.³³ Thus the state's *Child Protection Act* in New Hampshire mandates that any person, including a "priest, minister, or rabbi" must report suspected child abuse and neglect to the appropriate government agency. The only exception to universal reporting in New Hampshire is the attorney-client privilege. All other "professional" privileges, including the priest-penitent privilege, are not honored when it comes to the state's mandatory child abuse reporting requirements.³⁴

In North Carolina, Oklahoma, Rhode Island, and Texas, "any person" is considered as a mandated reporter including the member of clergy. The Chart admits that in some States is not very clear whether clergy members are enumerated as mandated reporters within the broad categories of professionals who work with children. In Washington for example, clergy are not listed as mandated reporters, but the clergy-penitent privilege is affirmed within the reporting laws.³⁵

As a response to the abuse crisis in United States the National Conference of Catholic Bishops (USCCB) issued in 2005 at its June 2005 Plenary As-

²⁹ See the *Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect*, in <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (consulted: 11.6.2021).

³⁰ See the *Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect*, in <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (11.6.2021)

³¹ For New Hampshire, see <http://www.gencourt.state.nh.us/rsa/html/XII/169-C/169-C-29.htm> (consulted: 11.6.2021).

³² For Massachusetts see <https://www.mass.gov/doc/a-mandated-reporters-guide-to-child-abuse-and-neglect-reporting/download> (consulted: 11.6.2021).

³³ See the *Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect*, in <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (11.6.2021) and see <https://www.mass.gov/doc/a-mandated-reporters-guide-to-child-abuse-and-neglect-reporting/download> (consulted: 11.18.2021).

³⁴ <http://www.gencourt.state.nh.us/rsa/html/XII/169-C/169-C-29.htm> (consulted: 11.6.2021).

³⁵ See the *Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect*, in <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (consulted: 11.6.2021).

sembly the Charter for the Protection of Children and Young People,³⁶ namely the Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons, developed by the Ad Hoc Committee on Sexual Abuse of the USCCB and by the Vatican-U.S. Bishops' Mixed Commission on Sex Abuse Norms and the this third revision was approved at the June 2018 Plenary Assembly.³⁷ The American Bishops acknowledged their mistakes and in 2018 they renewed their "deep commitment to sustain and strengthen a safe environment within the Church for children and youth".³⁸

In order to protect the strict confidentiality in a pastoral setting, where the Christian faithful open fully their conscience to the priest, who is a not only representing Christ, but whereas is a sacramental identification between the priest and Christ taking place,³⁹ whereas the seal of confession based on natural law of confidentiality protects this confidential setting, whereas protects the sacrament of Penance itself and ensures the freedom of worship, it would be right and just that civil laws uniformly at least treat the seal of confession inviolable and sacred as that is the case of attorney-client privilege.

b. California Bill SB 360

A 2019 California bill SB 360 authored by a Bay-area Democrat, Sen. Jerry Hill,⁴⁰ passed the state senate (legislators voted 30-2) but was withdrawn shortly before it was to be debated in an assembly committee. This bill sought

³⁶ See the *USCCB' Charter for the Protection of Children and Young People, revised in 2018*, in [https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final\(1\).pdf](https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final(1).pdf) (consulted: 11.18.2021).

³⁷ The *USCCB' Charter for the Protection of Children and Young People, revised in 2018*, in [https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final\(1\).pdf](https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final(1).pdf) (consulted: 11.18.2021).

³⁸ See the Preamble of the Charter, p. 3 in [https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final\(1\).pdf](https://www.usccb.org/test/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final(1).pdf) consulted: (11.6.2021).

³⁹ Pope John Paul II taught, "*in persona Christi* means more than offering 'in the name of' or 'in the place of' Christ. *In persona* means in specific sacramental identification with the eternal High Priest who is the author and principal subject of this sacrifice of his, a sacrifice in which, in truth, nobody can take his place".⁶⁰ The ministry of priests who have received the sacrament of Holy Orders, in the economy of salvation chosen by Christ, makes clear that the Eucharist which they celebrate is *a gift which radically transcends the power of the assembly* and is in any event essential for validly linking the Eucharistic consecration to the sacrifice of the Cross and to the Last Supper (John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, 29). The sacramental representation of Christ and sacramental identification with Christ, the High Priest, is taking place not only in the Eucharist but other Sacraments as well. Therefore, when priest baptizes, Christ baptizes, when priest absolves, Christ absolves!

⁴⁰ By proposing the bill, Hill said: "Recent investigations by 14 attorneys' general, the federal government and other countries have revealed that the clergy-penitent privilege has been abused on a large scale, resulting in the unreported and systemic abuse of thousands of children across multiple denominations and faiths."

to eliminate the so-called “exemption” for “penitential communication”, which would require priests to violate the seal of confession in some circumstances.⁴¹ The measure had drawn widespread criticism by the Catholic faithful,⁴² including the opposition of the bill from several bishops⁴³ and catholic broadcast news agencies.⁴⁴ Archbishop Cordileone stressed that bill is a blatant violation of the religious freedom, which is protected by the US constitution: “*It’s shocking because it is a blatant violation of the First Amendment. The whole point of the First Amendment was to keep the government out of the church. Here it is the government intruding into the affairs of the Church,*” said San Francisco Archbishop Salvatore Cordileone.

c. Louisiana Priest Case

In Louisiana, the victim’s family accused Father Jeff Bayhi⁴⁵ that he did not do anything to prevent their daughter being molested by a member of his parish. The young woman reportedly told Father Bayhi about the sexual abuse in a confession. Father Bayhi had been directed to testify what he had refused, referring to the inviolability of the confessional seal.⁴⁶ In the first phase of this case, the Louisiana Supreme Court had said that Father Bayhi could be required to testify, because in this case the penitent had waived the protection of the confessional seal. The Diocese of Baton Rouge, Louisiana, has vigorously condemned a ruling by the state’s highest court that would compel a priest to

⁴¹ See *Bishops, Priests, Faithful Voice Alarm Over SB360*, in <https://www.catholic.org/article/bishops-priests-faithful-voice-alarm-over-sb-360> (consulted: 11.16.2021).

⁴² Over 100,000 Catholics sent letters to the Senate voicing their opposition to SB 360; see *California Confession Bill Dropped*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/41735/california-confession-law-dropped> (consulted: 11.16.2021).

⁴³ Bishops: Archbishop Salvatore J. Cordileone, Archbishop Jose H. Gomez, Bishop Michael Barber, Bishop Baron, etc.

⁴⁴ See *California Confession Bill Dropped*, in <https://www.catholic.org/article/bishops-priests-faithful-voice-alarm-over-sb-360> (consulted: 11.16.2021) and *California Archbishop Deeply Disappointed by Senate Passing Confession Bill*, in <https://www.catholicism.org/2019/05/28/california-archbishop-deeply-disappointed-by-senate-passing-confession-bill/> (consulted: 11.16.2021).

⁴⁵ Cf. *Could a US Priest Face Jail For Refusing to Break Confession Seal?*, in <http://www.catholicnewsagency.com/news/could-a-us-priest-face-jail-for-refusing-to-break-confession-seal-76133/> (consulted: 11.16.2021) and *A Victory for the Seal of Confession in Louisiana*, in <http://www.catholicnewsagency.com/news/a-victory-for-the-seal-of-confession-in-louisiana-52284/> (consulted: 11.16.2021); cf. *High Court in Louisiana Rules in Favor of Church’s Seal of Confession*, in <http://catholicism.org/high-court-in-louisiana-rules-in-favor-of-churchs-seal-of-confession.html> (consulted: 11.16.2021). *Louisiana Judge Strikes Down Law that would Compromise Confession Seal*, in <http://catholicism.org/louisiana-judge-strikes-down-law-that-would-compromise-confession-seal.html> (consulted: 11.16.2021).

⁴⁶ See *Louisiana judge strikes down law that requires priest to report abuse mentioned in confession*, in <https://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=27632> (consulted: 11.16.2021).

violate the seal of confession or face possible imprisonment.⁴⁷ Finally, a Louisiana judge, Mike Caldwell, ruled in February 2016 that the state law making priests mandated reporters of sexual abuse was unconstitutional insofar as it applied to confessions, since it violated religious freedom.⁴⁸ Bishop Robert Muench, of Baton Rouge Diocese, praised the ruling with following words: “The court’s decision to uphold the First Amendment right to the free exercise of religion is essential and we appreciate the ruling”, he said.

*3. Australia’s Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse*⁴⁹

In August 2017, Australia’s Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse⁵⁰ has detailed 85 proposed changes to the law advised legislators in Australian states and territories, that they should enact laws to specifically overrule the confessional seal. There should also be “no excuse, protection nor privilege” for priests who fail to alert police because the information was received in confession, the report said. Reporting would be mandatory, and failing to do so would constitute a crime in itself.⁵¹ However, others pointed out that such legislation might be a very severe violation of religious freedom.

⁴⁷ See *Diocese denounces Louisiana court order for priest to break confessional seal* (July 8th 2014), in <https://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=21954> (consulted: 11.16.2021).

⁴⁸ See *State can’t make priests tell of confessed abuse, judge says (02.26.2016)*, in <https://www.arkansasonline.com/news/2016/feb/28/state-can-t-make-priests-tell-of-confes/> (consulted: 11.6.2021); *Louisiana judge strikes down law that requires priest to report abuse mentioned in confession*, in <https://www.catholicculture.org/news/headlines/index.cfm?storyid=27632> (consulted: 11.16.2021).

⁴⁹ See *Children Abused in French Catholic Church Over 70 Years Says Landmark Report*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/249185/330000-children-abused-in-french-catholic-church-over-70-years-says-landmark-report> (11.16.2021) and Original text in French: <http://www.abc.net.au/news/2017-08-14/royal-commission-into-child-sexual-abuse-recommendations/8804040> (consulted: 11.16.2021).

⁵⁰ See the Child Abuse Royal Commission Website here: <https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/> (consulted: 11.16.2021)

⁵¹ See *How the Royal Commission Will Keep Your Child Safe?*, in <http://www.abc.net.au/news/2017-08-14/how-the-royal-commission-will-keep-your-child-safe/8804780> (consulted: 11.16.2021).

The Australian states of Victoria⁵² in 2019, Queensland⁵³ in 2020, Tasmania, South Australia, the Australian Capital Territory and Western Australia⁵⁴ have also adopted laws forcing priests to report known or suspected sexual abuse of children, even if doing so requires a violation of the seal of confession, while New South Wales and Western Australia (until October 14, 2021) have upheld it.⁵⁵ The new law adds religious leaders to the existing list of mandatory reporters and carries a sentence of up to three years in prison if a mandatory reporter does not report abuse to the authorities even in a sacramental context of the confession.⁵⁶

The Holy See, already as a reaction to the Royal Commission recommendations, stressed the importance of adoption of wide range of measures, by both by the Holy See and by Dioceses, Episcopal Conferences and Religious Institutes, to ensure a proper response to such cases, including at the canonical level, as well as encouraging cooperation with civil authorities, both domestic and international.⁵⁷ The Holy See underlined at the same time, that there are however some other measures, which “are still under consideration because they are part of a broader revision of Church laws that will be applicable worldwide”. And with regard to the seal of Confession, “the Holy See affirms the inviolability of the sacrament, but observes that a priest hearing a confession ‘may, and indeed in certain cases should, encourage a victim to seek help outside the confessional’. The priest can also encourage that person to report the abuse to the authorities”.⁵⁸

⁵² See *New Australian Law Requires Priests to Break Confessional Seal*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/42242/new-australian-law-requires-priests-to-break-confessional-seal> (consulted: 11.16.2021).

⁵³ See *Queensland Passes Law Requiring Priests to Break Confessional Seal*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/45756/queensland-passes-law-requiring-priests-to-break-confessional-seal> (consulted: 11.16.2021).

⁵⁴ On October 14, 2021, the Western Australia Parliament voted to adopt an amendment to the Child Welfare Act, namely the Children and Community Services Amendment Bill 2021 requiring all ministers of the Catholic religion to report any child abuse heard as part of the sacrament of penance. See the Government Website Media-Statements here: <https://www.mediastatements.wa.gov.au> and cf. *Australia - General Offensive Against Secrecy of Confession*, in <https://fsspx.news/en/news-events/news/australia-general-offensive-against-secrecy-confession-69606> (consulted: 11.16.2021).

⁵⁵ See *Queensland Passes Law Requiring Priests to Break Confessional Seal*, in <https://www.catholicnewsagency.com/news/45756/queensland-passes-law-requiring-priests-to-break-confessional-seal> (consulted: 11.16.2021).

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ See *Australia: Holy See responds to Royal Commission Recommendations*, in <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-09/australia-holy-see-commission-response.html> (consulted: 11.16.2021).

⁵⁸ See *Australia: Holy See responds to Royal Commission Recommendations*, in <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-09/australia-holy-see-commission-response.html> (consulted: 11.16.2021).

The Holy See added that this is the “long-standing and constant teaching of the Church on the inviolability of the sacramental seal, as something demanded by the nature of the sacrament itself and thus as deriving from Divine Law.”⁵⁹ The Holy See also said that “the confessional provides an opportunity—perhaps the only one—for those who have committed sexual abuse to admit to the fact. In that moment the possibility is created for the confessor to counsel and indeed to admonish the penitent, urging him to contrition, amendment of life and the restoration of justice. Were it to become the practice, however, for confessors to denounce those who confessed to child sexual abuse, no such penitent would ever approach the sacrament and a precious opportunity for repentance and reform would be lost.”⁶⁰

Furthermore, speaking about the clerical abuse the Holy See stressed that “a great deal of evidence demonstrates that no direct cause and effect exists. Sadly, the specter of abuse appears across all sectors and types of society, and is found too in cultures where celibacy is hardly known or practiced.” Therefore, the Holy See wished to emphasize “the great value of celibacy and to caution against its reduction to a merely practical consideration.”⁶¹ Since the practice of clerical celibacy is of very ancient origin, that it developed in imitation of the style of life chosen by Jesus Christ himself and that it cannot be understood outside the logic of faith and of the choice of a life dedicated to God, the Holy See stressed, that the clerical celibacy “is a question that touches also upon the right to religious freedom, that is to say, the freedom of the Church to organize her internal life in a manner coherent with the principles of the faith and the freedom of individuals to choose this form of life.”⁶² The Australian bishops said they would accept many other recommendations issued by the Royal Commission except to violate the seal of confession.⁶³ So Australia’s mandatory reporting laws became harshest among the laws in the Western world: they enable the state to go beyond their competence, to restrict religious freedom and interfere in the Church’s affairs protecting the sacrament of confession. As we have seen, the local Church and the Holy See showed their strong commitment to expand the prevention measures with regard to protection of children.

⁵⁹ See *Vatican tells Australian Church that seal of confession is not up for debate*, in <https://cruxnow.com/church-in-oceania/2020/09/vatican-tells-australian-church-that-seal-of-confession-not-up-for-debate/> (consulted: 11.16.2021).

⁶⁰ *Vatican tells Australian Church that seal of confession* (consulted: 11.16.2021).

⁶¹ *Vatican tells Australian Church that seal of confession* (consulted: 11.16.2021).

⁶² *Vatican tells Australian Church that seal of confession* (consulted: 11.16.2021).

⁶³ See *Bishops in Australia Protest National Move to Break Seal of Confession*, in <https://www.ncregister.com/news/bishops-in-australia-protest-national-move-to-break-seal-of-confession> (consulted: 11.16.2021).

In addition to the norms of Canon Law the Holy See has established for instance the Pontifical Commission for the Protection of Minors, a study group entitled “Safeguarding Guidelines and Norms.”⁶⁴ Furthermore, with *Motu Proprio* “*Vos estis lux mundi*”⁶⁵ Pope Francis established in 2019 new universal procedural norms to combat sexual abuse and ensured that bishops and religious superiors in the whole church are held accountable for their actions.

It seems that that the Australian legislators did not go only after protection of the abuse but went beyond it to punish the Church, to put her under the state’s control and restrict its freedom of religion and worship. It is obvious, that the Australian state went too far also with regard to other human rights restrictions such as imposing the draconian measures during the Covid-19 pandemic, targeting freedom of movement, human dignity and freedom of speech.⁶⁶

4. Ireland’s Children First Act in 2015⁶⁷

The priest-penitent privilege was recognized under the common law of the Republic of Ireland.⁶⁸ In the wake of abuse crisis the Ireland’s Children First Act in 2015 includes a mandatory reporting from a range of professionals⁶⁹ (social workers, doctors, teachers, child safeguarding officers, youth and pre-school service workers etc.) including members of the clergy or pastoral care workers of a Church or other religious community to report child protection concerns to the Child and Family Agency.⁷⁰ Mandatory reporting and child safeguarding laws became law in December 2017.⁷¹

⁶⁴ See the Pontifical Commission for the Protection of Minors “Tutela Minorum” Website here: <https://www.tutelaminorum.org/> (consulted: 17.01.2022).

⁶⁵ See the “*Vos estis lux mundi*”, in https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html (consulted: 11.6.2021).

⁶⁶ See *Australia’s draconian lockdown restrictions must end*, in <https://studentsforliberty.org/north-america/blog/australia-draconian-lockdown-restrictions-must-end/> (consulted: 11.6.2021).

⁶⁷ See the Children First Act 2015. (No. 36) PT.3 S.14, in <http://www.irishstatutebook.ie/eli/2015/act/36/enacted/en/pdf> (consulted: 11.6.2021).

⁶⁸ See the case of *Cook v. Carroll* (1945) IR 515.

⁶⁹ For the Children First Act see here: <https://www.tusla.ie/children-first/mandated-persons/am-i-a-mandated-person/> (consulted: 11.6.2021).

⁷⁰ *Ibid.* here: <http://www.tusla.ie/children-first/children-first-act-2015> (consulted: 11.6.2021).

⁷¹ For the *Mandatory Reporting Children’s First Act* see here: https://www.rdj.ie/insights/mandatory-reporting--childrensfirstact2015?s=0.707985914737&utm_source=Mondaq&utm_medium=syndication&utm_campaign=LinkedIn-integration (consulted: 11.6.2021).

The National Board for Safeguarding Children in the Catholic Church⁷² in Ireland in association with the Irish Catholic Bishops' Conference and Association of Leaders and Missionaries and Religious in Ireland issued the guidelines⁷³ or "Vademecum" in 2020 deals with the prevention and reporting of child abuse. If the child abuse happens in the external forum, the "Vademecum" provides the guidelines and forms of reporting.

In case that penitent discloses abuse during the Confession (internal forum) the Code of Canon Law (c. 964) and following procedures apply for the Confessor:

In the case of an abused penitent who is a child:

- a. Sensitivey reassure the child or young person that they were right to tell you;
- b. Remind them that whatever is disclosed in Confession will not be repeated outside the confessional by the confessor;
- c. The confessor should encourage the child or young person to disclose the abuse to an adult they trust (e.g. a relative, teacher, friend) and to have that person report the abuse;
- d. If the penitent expresses a wish to discuss this issue outside the confessional, make it clear to them that confidentiality cannot be guaranteed regarding issues of child abuse once outside the confessional. The confessor should then follow the procedures outlined in Guidance 2.1A.⁷⁴

(to be continued)

Goran JOVICIC
St. Patrick's Seminary & University
Menlo Park, California
goran.jovicic@stpsu.edu

Abstract

The paper on Mandatory reporting legislation and the seal of confession in light of the prevention of abuse and protection of religious freedom is divided into two articles. In the first article (published in the current cycle of the Folia), author investigates the mandatory reporting legislations in United States,

⁷² See the Irish Safeguarding Commission Website here: <https://www.safeguarding.ie/about-us/who-we-are> (consulted: 11.6.2021).

⁷³ *Ibid.* here: <https://www.safeguarding.ie/images/Pdfs/Standards/Standard%202.pdf> (consulted: 11.6.2021).

⁷⁴ See the *Vademecum Guidelines* here: in: <https://www.safeguarding.ie/images/Pdfs/Standards/Standard%202.pdf> (consulted: 11.6.2021).

Australia and Europe as a response to the recent discoveries of abuse of minors in the Catholic Church. Not only the Church officials but also the various sectors in our civil society failed to address adequately the abuse crisis. Fortunately, in recent years there is a significant progress of awareness and prevention made in both societies. The problem arises however when civil legislations include lately the priests among various professionals such as physicians, social workers etc. as mandatory reporters not permitting any exception whatsoever, even if priests become aware of the abuse of minors within the sacrament of confession. These new developments in the civil law legislations go too far violating the religious freedom, since the seal of confession is absolutely inviolable. In the next article the author will examine the theological and canon law implications of the seal of confession and how it is related to religious freedom. Furthermore, the author will propose recommendations to the confessors, how to deal more effectively with those cases, helping the victims in the healing process and encouraging perpetrators (in case they will approach the confessor at all?) to seek further help, healing and conversion.

Jesu PUDUMAI DOSS, SDB

**SFIDE ODIERNE AL SERVIZIO DELL'AUTORITÀ
NELLA VITA RELIGIOSA:
ALCUNE CONSIDERAZIONI CANONICHE***

I. STILI DI GOVERNO NELLA VITA RELIGIOSA, 1. Dall'“autorità privata” verso l'“autorità spirituale”, 2. Dal “potere verticale” all'“autorità collaborativa”; II. PROBLEMI DI AMMINISTRAZIONE ECONOMICA, 1. Cattiva gestione finanziaria: Casi di “risorse economiche scomparse”, 2. Egoismo finanziario: alcuni sono “più uguali”?, 3. Problema di amministrazione dei beni di altre persone; III. RESPONSABILITÀ VERSO LA FORMAZIONE, 1. Problemi relativi al discernimento dell'“idoneità dei candidati”, 2. Difficoltà riguardanti le decisioni sull'ammissione alla professione religiosa o agli ordini sacri; IV. IMPARARE L'“ARTE DELL'ACCOMPAGNAMENTO” DEI SINGOLI MEMBRI, 1. Rendere possibile il discernimento fraterno e l'“obbedienza volontaria”, 2. Prendersi cura dei membri con gravi difficoltà o di quelli “problematici”, 3. Affrontare i membri che hanno commesso gravi delitti; OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

KEYWORDS: religious life, private authority, spiritual authority, administration of property, formation, *delicta graviora*

Il compito dei superiori religiosi è un “compito esigente e talvolta contrastato” (RdC¹ 14), perché “il servizio dell'autorità non rimane estraneo alla crisi in

* Prof. Dr. Jesu Pudumai Doss è un salesiano (SDB) sacerdote da Chennai, India. Ha conseguito licenze in Letteratura inglese, Educazione, Diritto Civile, Diritti umani, Diritto Canonico e Diritto Canonico Orientale, oltre al Dottorato in Diritto Canonico (UPS, Roma, 2003). È Professore Ordinario e già Decano della Facoltà di diritto canonico, Università Pontificia Salesiana; Giudice esterno del tribunale di Prima Istanza per la regione Lazio presso il Vicariato di Roma; membro della commissione speciale per la trattazione delle cause di scioglimento del matrimonio *in favorem fidei* presso la Congregazione per la Dottrina della Fede; Difensore del Vincolo per la trattazione delle cause di dispensa del matrimonio *rato et non consummato* presso l'ufficio matrimoniale speciale alla Rota Romana; ed era Consultore della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica. Ha pubblicato molti libri e articoli in questi ambiti: educazione, diritto canonico e diritto civile (*soprattutto* diritto dei minori e dei giovani). Uno dei suoi ultimi libri (in Tamil) è குழந்தைகள் நாட்டின் செல்வங்கள்: குழந்தைப் பாதுகாப்பும் இந்தியச் சட்டங்களும் (*Children Our Nation's Assets: Child Protection and Indian Laws*, New Delhi 2020; e tra quelli curati: *Prophets with Wings. Accompanying the Young in Today's India*, New Delhi 2018. In *Ecclesiae corde. Aspetti canonici della vita consacrata*, Roma 2019.

¹ Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Instr. *Ripartire da Cristo: Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio* (19 mai. 2002) [= RdC]. La versione italiana di tutti i documenti ecclesiali e del Codice di Diritto Canonico citati in questo articolo è tratta dal sito ufficiale del Vaticano: <http://www.vatican.va/content/vatican/it.html> (visto il 02 dicembre 2020).

atto nella vita consacrata” (*PVN*² 19). Infatti, di fronte alla nuova “tirannia del potere e dell’aver” (*PVN* 28) e le trasformazioni profonde e inedite delle culture e dei modelli, “obbedienza e servizio dell’autorità rimangono questioni altamente sensibili” (*PVN* 24). In questo contesto contemporaneo, si vogliono individuare alcune sfide al servizio dell’autorità dei “superiori”³ negli istituti religiosi e proporre alcune considerazioni canoniche. Le sfide sono raccolte sotto quattro temi generali: Stili di governo nella vita religiosa; Problemi di amministrazione; Responsabilità verso la formazione; e “Arte dell’accompagnamento” dei singoli membri.

I. STILI DI GOVERNO NELLA VITA RELIGIOSA

I cambiamenti nella vita religiosa, osservati negli ultimi anni, hanno lasciato alcuni religiosi piuttosto dubbiosi: “Le nuove strutture di governo, emerse dalle Costituzioni rinnovate, richiedono molta più partecipazione dei religiosi e delle religiose (...) Ciò muta considerevolmente i rapporti interpersonali, con conseguenze nel modo di vedere l’autorità. In non pochi casi questa stenta nella pratica a ritrovare una sua precisa collocazione nel nuovo contesto” (*VFC*⁴ 5). Pertanto, le sfide agli stili di governo richiedono un cambiamento radicale di prospettiva dal vecchio modello a quello nuovo (*PVN* 43).

1. Dall’“autorità privata” verso l’“autorità spirituale”

Un recente articolo sugli “abusi tra le religiose”⁵ ha evidenziato gli aspetti di un’autorità religiosa abusiva, che sfruttava gli altri membri, cercava privilegi esclusivi per sé o per i membri fedeli e compiacenti e abusava dei fondi e delle risorse dell’istituto per sé e per le sue famiglie. Purtroppo, tali pratiche indi-

² Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Orient. *Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano II la vita consacrata e le sfide ancora aperte* (6 iun. 2017 [= *PVN*]).

³ Il termine “superiore” o “superiore religioso” usato in questo articolo si riferisce di solito ai “superiori maggiori” negli istituti religiosi, intesi come il Superiore Generale e il suo Vicario, Superiore Provinciale e il suo Vicario (can. 620), se non possono essere applicati i temi discussi anche agli altri superiori locali. Attualmente, sono spesso definiti in vari documenti ecclesiali come “coloro che hanno l’autorità” o semplicemente “leaders”!

⁴ Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Instr. *La vita fraterna in comunità “Congregavit nos in unum Christi amor”* (2 febr. 1994) [= *VFC*].

⁵ Cf. CUCCI, G., *Authority and Abuse Issues among Women Religious*, in *La Civiltà Cattolica* (1 agosto 2020), <https://www.laciviltacattolica.com/authority-and-abuse-issues-among-women-religious/> (visto il 10 novembre 2020).

cano la concezione errata dell'autorità "privata" negli istituti religiosi ancora prevalente nella nostra epoca moderna.

Il fondamento della "autorità privata" dei superiori religiosi si trova nel can. 501 §1 del *CIC* 1917:⁶ "I Superiori e i Capitoli, a norma delle costituzioni e del diritto comune, hanno potestà dominativa sui sudditi". La "potestà dominativa", usata per definire questa sorta di autorità "privata" dei superiori, era un'autorità che derivava dal voto di obbedienza professato dal religioso e si fondava sul contratto implicito stipulato tra quel membro e l'istituto in cui era entrato.⁷ Seguendo ancora un fondamento così arcaico, "l'autorità personale dei superiori" verrebbe "in alcuni casi, equivocata come autorità privata al limite di un malinteso protagonismo" (*PVN* 44), che cede alla "tentazione dell'autosufficienza personale", e crede che "tutto dipenda da lui o da lei" (*SAO*⁸ 25a). Una tale "figura autoritaria" potrebbe "sentirsi esclusivo interprete del carisma e (...) supporre di sottrarsi alle norme del diritto universale della Chiesa" (*PVN* 20)!

L'abuso di potere che ne deriva porta di solito ad una prassi poco sapiente di "ricorrere a maggioranze precostituite dall'autorità, trascurando il convincimento e la persuasione, l'informazione corretta e onesta e la chiarificazione delle obiezioni" e ad "una prassi di governo impostata sulla logica degli schieramenti, peggio poi se alimentata da pregiudizi, che distrugge la comunione carismatica degli Istituti e incide negativamente sul senso di appartenenza" (*PVN* 20). Questi "uomini e donne di Chiesa", come sostiene Papa Francesco, "sono carrieristi, arrampicatori, che 'usano' il popolo, la Chiesa, i fratelli e le sorelle – quelli che dovrebbero servire –, come trampolino per i propri interessi e le ambizioni personali. Ma questi fanno un danno grande alla Chiesa".⁹

Anche l'estrema "reazione verso strutture sentite come troppo autoritarie e rigide", ha fatto sì che "un certo numero di comunità sono state indotte a vivere senza responsabile ed altre a prendere tutte le decisioni collegialmente". Ben sapendo che la "comunità cristiana non è infatti un collettivo anonimo, ma è dotata, fin dall'inizio, dei suoi capi", "queste esperienze stanno conducendo progressivamente verso la riscoperta della necessità e del ruolo di una autorità personale, in continuità con tutta la tradizione della vita religiosa"

⁶ *CIC* (1917) Can. 501 – Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos. (traduzione nostra); cf. ESPOSITO, B., *Diversi modelli di autorità presenti nella vita religiosa della Chiesa latina*, in *Angelicum* 85 (2008) 911–923.

⁷ Cf. RAMSTEIN, M., *A Manual of Canon Law*, Hoboken, N.J. 1947. 307–310. Cf. ESPOSITO, B., *Il superiore maggiore in quanto ordinario: alcune riflessioni sull'evoluzione storica degli aspetti ecclesiologici e canonici e sulle prospettive future*, in *Religiosi in Italia* 9 (2004) 54. BONI, A., *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo* (c. 607, c.596), Roma 1989. 489–490, 498.

⁸ Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Instr. *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza* "Faciem tuam, Domine, requiram" (11 mai. 2008) [= *SAO*].

⁹ FRANCISCUS, Disc. *Sono contento* (8 mai. 2013).

(VFC 48). È giusto, quindi, sostituire la vecchia “autorità privata” con la nuova “autorità spirituale”!

Ispirato dall’insegnamento ecclesiale post conciliare (PC¹⁰ 14, MR¹¹ 13), il Codice di diritto canonico del 1983 proponeva una “*autorità spirituale*” (VFC 50a, SAO 13a), evidenziando l’origine divina e carismatica e la mediazione ecclesiale dell’autorità religiosa: “I Superiori esercitino in spirito di servizio quella potestà che hanno ricevuto da Dio mediante il ministero della Chiesa” (can. 618). Pertanto, il fondamento evangelico chiarisce l’obiettivo dell’autorità spirituale: “come ogni autorità nella Chiesa, anche l’autorità del superiore religioso deve caratterizzarsi per lo spirito di servizio, sull’esempio di Cristo che ‘non è venuto per essere servito, ma per servire’ (Mc 10,45)” (SAO 14b).

Avendo ricevuto la loro autorità “da Dio”, i superiori sono chiamati - prima di tutto - ad essere “docili alla volontà di Dio” (can. 618). Quindi, “l’autorità, per parte sua, deve ricercare assiduamente, con l’aiuto della preghiera, della riflessione e del consiglio altrui, ciò che veramente Dio vuole. In caso contrario il superiore o la superiora, invece di rappresentare Dio, rischiano di mettersi temerariamente al suo posto” (SAO 12). Di conseguenza, i superiori e le superiora sono chiamati a mettere Dio al centro di tutto più che se stessi.

L’autorità “spirituale” invita i superiori a facilitare anche una comunità incentrata su Dio (SAO 17): “I Superiori attendano sollecitamente al proprio ufficio e insieme con i religiosi loro affidati si adoperino per costruire in Cristo una comunità fraterna nella quale si ricerchi Dio e lo si ami sopra ogni cosa” (can. 619). Essi devono assicurare che la comunità si avvicini a Dio “con i passi, piccoli ma costanti, di ogni giorno” (SAO 13b), dando “essi stessi con frequenza ai religiosi il nutrimento della parola di Dio” e indirizzandoli “alla celebrazione della sacra liturgia” (can 619).

Un’autorità spirituale, invece di fare affidamento solo su se stessa, dovrebbe promuovere “la concorde collaborazione (dei membri) per il bene dell’istituto e della Chiesa” (can. 618), ben sapendo che “che la comunità è il luogo privilegiato per riconoscere e accogliere la volontà di Dio” (SAO 20e). Per consentire il “discernimento comunitario” (SVMC¹² 110–114), sono vitali i seguenti atteggiamenti: “la determinazione a cercare niente altro che la volontà divina”; “la disponibilità a riconoscere in ogni fratello o sorella la capacità di cogliere la verità, anche se parziale”; “l’attenzione ai segni dei tempi”; “la libertà da pregiudizi, da attaccamenti eccessivi alle proprie idee”; “il coraggio (...) di aprirsi a prospettive nuove”; “il fermo proposito di mantenere l’unità in

¹⁰ Cf. CONC. VAT. II, Decr. *Perfectae caritatis* (28 oct. 1965) [= PC].

¹¹ Cf. SC. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE – SC. PRO EPISCOPIS, Crit. dir. *Mutuae relationes* (14 mai. 1978) [= MR].

¹² Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 mart. 2018) [= SVMC].

ogni caso, qualunque sia la decisione finale” (SAO 20e). Inoltre, “è necessario distinguere tra il processo per elaborare una decisione (*decision-making*) attraverso un lavoro comune di discernimento, consultazione e cooperazione, e la presa di decisione pastorale (*decision-taking*) che compete all’autorità” (SVMC 69), come a un superiore religioso (VFC 50c). Così, alla fine del dialogo e del discernimento comunitario, tutti dovrebbero riconoscere l’autorità dei superiori “di decidere e di comandare ciò che va fatto” (can. 618).

Infine, bisogna rendersi conto che “nel contesto in cui viviamo la stessa terminologia superiori e sudditi non è più adeguata. Ciò che funzionava in un contesto relazionale di tipo piramidale e autoritario non è più né desiderabile né vivibile nella sensibilità di comunione del nostro modo di sentirci e volerci Chiesa” (PVN 24; 42). Pertanto, ogni sforzo dovrebbe essere fatto per correggere queste “terminologie” attraverso adattamenti carismatici adeguati secondo i tempi moderni. Dunque, il passaggio dal modello classico della “autorità privata” al nuovo modello di “autorità spirituale” ha chiaramente avallato l’idea che il “compito prioritario (del superiore) sarà dunque l’animazione spirituale, comunitaria ed apostolica della sua comunità” (VFC 50a).

2. Dal “potere verticale” all’autorità “collaborativa”

Le implicazioni istituzionali della vecchia visione di “autorità privata” possono essere viste nell’esercizio di un “*potere verticale*”, che tende “ad un accentrato verticistico nell’esercizio dell’autorità, sia a livello locale che più in alto” (PVN 19) o “il persistente accentramento del potere decisionale” (PVN 22).¹³ Innanzitutto, il “potere verticale” utilizza una sorta di “interventismo” immediato, in modo tale che “si confondono i livelli generale, provinciale e locale”, non lasciando “spazi di giusta autonomia” all’autorità di livello inferiore per decidere o agire (PVN 19). In secondo luogo, il “potere verticale” ignora o addirittura ostacola la collaborazione attiva dei rispettivi consigli, insistendo “sul carattere personale della loro autorità” dei superiori e centralizzando il governo nelle mani soltanto del superiore (PVN 19)!

Tale “potere verticale” incoraggia l’abuso e la parzialità nelle nomine o nelle elezioni di coloro che sono nell’autorità¹⁴ (PVN 51, 53), ottenendo voti

¹³ Ciò si può vedere chiaramente in vari casi di interferenze o annullamento delle decisioni dei superiori di “rango inferiore” o di fare consultazione “fasulle” per nominare i superiori o di manipolazione delle norme o delle procedure elettorali, come aveva notato il Card. Joao Braz de Aviz. Cf. WOODEN, C., *Abuse happens within women's orders too, Cardinal says*, in *Catholic Philly* (January 24th 2020), in <https://catholicphilly.com/2020/01/news/world-news/abuse-happens-within-womens-orders-too-cardinal-says/> (visto il 05 novembre 2020).

¹⁴ “Diamo qualche esempio di situazioni problematiche (per eleggere o nominare superiori): soggetti idonei, ma non ancora sufficientemente preparati o prematuramente candidati; religiosi

direttamente o indirettamente, manipolando la consultazione preliminare (informale e formale), servendo gli interessi di vari gruppi, manipolando i processi elettorali,¹⁵ ecc. Un altro aspetto dello stesso problema è il lungo termine ininterrotto per i superiori. Cioè “si riscontra il perpetuarsi di cariche” e “la mancanza di alternanza nel governo delle comunità e degli Istituti”. Infatti, “alcune persone rimangono nel governo, pur con diverse funzioni, per troppi anni” (PVN 22, 51, 53),¹⁶ abusando anche la “postulazione” per rinnovare gli stessi superiori oltre il loro termine, o cambiando il diritto proprio per accogliere la “(quasi) perpetuità” degli uffici eletti,¹⁷ o riciclando le stesse persone come superiori a vari livelli o luoghi.

Infine, questo tipo di potere crea contrapposti o problemi di rapporto con le autorità ecclesiastiche nei seguenti ambiti: nel chiedere i permessi adeguati per erigere o chiudere case religiose; nel vivere l’apostolato proprio dell’istituto; nel creare indebite dipendenze e rapporti viziosi dei membri o dei superiori con le autorità ecclesiastiche.

L’“autorità spirituale” richiede invece una “*autorità collaborativa*”. Tale autorità rispetterebbe “la necessaria sussidiarietà” evitando decisioni incrociate e garantendo “l’autonomia che corrisponde alla sussidiarietà propria ad ogni livello” (PVN 19). Inoltre, i superiori dovrebbero garantire la corresponsabilità e la partecipazione dei Consigli a vari livelli (RdC 14), poiché sono gli “organi di collaborazione al governo dell’Istituto” (PVN 52).¹⁸ Oltre a regolare le rispettive competenze dei vari Consigli, dei coordinatori dipartimentali e

cooptati più per logiche di ripartizione culturale che per valorizzazione di esperienza e/o competenza personale; non ultimo scelte obbligate in assenza di alternative” (PVN 53).

¹⁵ Un esempio chiarissimo è quello che accadde nel caso della (ri)elezione del Superiore generale dei Camilliani alcuni anni fa. Il Padre Renato Salvatore, capo dei Camilliani era accusato di aver assunto poliziotti corrotti per arrestare due sacerdoti rivali con delle accuse inventate per impedire loro di votare contro la sua rielezione. Cf. KINGTON, T., *Head of Italian religious order held in corruption inquiry*, in *The Guardian* (November 7th 2013), in <https://www.theguardian.com/world/2013/nov/07/italian-religious-order-leader-arrested-camillians> (visto il 05 ottobre 2020).

¹⁶ Alcune motivazioni abitualmente addotte per prorogare il mandato oltre i termini previsti dal diritto proprio sono: situazioni di emergenza o carenza di risorse, preoccupazione di assicurare continuità gestionale alle opere, tradizioni e mentalità proprie di un Istituto che ostacola l’avvicendamento, sfiducia nelle capacità e possibilità dei fratelli e sorelle delle ultime generazioni, paura di un ricambio generazionale, e manipolazione delle norme sulle elezioni nel diritto proprio (PVN 46).

¹⁷ Secondo il Card. Joao Braz de Aviz, ci sono delle manipolazioni, soprattutto in alcuni istituti femminili, ove le superiori “hanno un potere straordinario”. Alcune superiori generali, una volta elette, si sono rifiutate di rinunciare il loro incarico e hanno aggirato tutte le norme. Una aveva persino cambiato la costituzione dell’istituto per rimanere superiora generale fino alla sua morte. Cf. WOODEN, C., *Abuse happens within women’s orders too, Cardinal says*, in *Catholic-Philly* (January 24th 2020), in <https://catholicphilly.com/2020/01/news/world-news/abuse-happens-within-womens-orders-too-cardinal-says/> (visto il 05 novembre 2020).

¹⁸ “L’inserimento di fratelli/sorelle di altre culture e generazioni” nei consigli sicuramente porta “altri punti di vista (analisi/valutazione dei problemi) e amplia l’orizzonte di comprensione delle realtà dell’Istituto” (PVN 54).

del superiore (SAO 20, VFC 51), “il diritto proprio determini i casi in cui per procedere validamente è richiesto il consenso oppure il consiglio” dei Consigli (cann. 627, 127). Di conseguenza, “ad ogni Consigliere è richiesta una partecipazione convinta e personale alla vita e alla missione dell’Istituto, partecipazione che consente l’esercizio del dialogo e del discernimento, in spirito di sincerità e di lealtà, così da avere costantemente la presenza del Signore che illumina e guida” (PVN 52).

Gli atteggiamenti “spirituali” giusti devono essere mantenuti anche nelle nomine o nelle elezioni dei superiori (can. 625): “I superiori nel conferire uffici e i membri nelle elezioni osservino le norme del diritto universale e del diritto proprio, si astengano da qualunque abuso o da preferenza di persone e, *null’altro avendo di mira che Dio e il bene dell’istituto*, nominino o eleggano le persone che nel Signore riconoscono veramente degne e adatte. Inoltre nelle elezioni rifuggano dal procurare in qualunque modo voti per sé o per altri, direttamente o indirettamente” (can. 626). Nel processo elettorale, gli istituti sono chiamati ad evitare “la modalità di consultazioni informali preliminari”, che potrebbero solo provocare “la formazione di maggioranze precostituite” o spesso diventare un *breve* “passo verso una scontata postulazione”¹⁹ (PVN 51). Perciò, solo un discernimento carismatico centrato su Dio,²⁰ che eviti i calcoli e le manipolazioni umane, può essere fecondo nel conferimento dell’ufficio dei superiori.

Inoltre, i superiori siano costituiti solo per un periodo di tempo certo e adeguato, secondo la natura e le necessità dell’Istituto (can. 624 §1). Dunque, il mandato dei superiori non deve essere prolungato indebitamente seguendo questa normativa canonica: “Il diritto proprio provveda con norme adatte che i superiori costituiti a tempo determinato *non rimangano troppo a lungo senza interruzione* in uffici di governo” (can. 624 §2). Perciò, si raccomanda vivamente a “provvedere con apposite norme generali (nel diritto proprio), ad attenuare gli effetti di media e lunga durata della diffusa prassi di cooptazione ai ruoli di responsabilità di membri dei precedenti governi generali. Normative in altri termini che impediscano il mantenimento delle cariche oltre le scaden-

¹⁹ “In questi anni si è costatato una certa tendenza al ricorso alla postulazione. L’Istituto è regolato dai canoni 180-183 del Codice di Diritto Canonico. Ad essa ci si orienta in quei casi in cui si frappone qualche impedimento all’elezione canonica della medesima persona o nei casi di deroga da requisiti personali inerenti al ruolo determinati nel diritto universale o proprio, quali ad esempio: l’età, gli anni di professione (can. 623), o di relativa incompatibilità di ruolo (can. 152). Il caso più frequente è l’impedimento ad una nuova elezione (o riconferma) del Superiore generale o della Superiora generale dopo il compimento della durata dei mandati previsti dalle Costituzioni” (PVN 51).

²⁰ “Non sono in gioco solo la correttezza di procedure e l’intelligente docilità alle scelte di metodo, ma si tratta di far luce quanto più è possibile sulla volontà di Cristo per il cammino della comunità – scrive la *Regola di Taizé* – in uno spirito di ricerca purificato dal solo desiderio di discernere il disegno di Dio” (PVN 49).

ze canoniche, senza permettere di ricorrere a formule che, in realtà aggirano ciò che le norme cercano di evitare” (PVN 22).

Inoltre, per evitare di “trasformare un ruolo di servizio in una rendita di posizione”, “le norme determinate nel diritto proprio se inadeguate devono essere riviste; se chiare nel loro indirizzo, vanno rispettate” (PVN 46). Oltre a questo, per ottenere un adeguato “ricambio nei governi delle comunità e degli istituti”, i superiori dovrebbero pensare al futuro investendo nel presente attraverso “una formazione specifica” e una corretta “iniziazione ad un ruolo di responsabilità” dei membri nuovi e più giovani (PVN 54).

Infine, l’autorità collaborativa dovrebbe consentire “un rapporto effettivo ed affettivo con i Pastori, prima di tutto con il Papa, centro dell’unità della Chiesa” (SAO 13f; RdC 32; PP¹ 94–97; MR 24–35; VC²² 46; cann. 590, 678). Mentre “è compito degli Ordinari dei luoghi conservare e tutelare” la “giusta autonomia di vita, specialmente di governo” in ogni istituto religioso (can. 586), i superiori religiosi e i membri rispettino il ruolo delle autorità ecclesastiche per quanto riguarda l’erezione delle case e l’adempimento dell’apostolato o degli uffici (cann. 609 §1, 678–679, 681–683).

È da apprezzare la graduale trasformazione negli ultimi anni dal “potere verticale” all’“autorità collaborativa”: “Il rinnovamento di questi anni ha contribuito a *ridisegnare l’autorità*, con l’intento di ricollegarla più strettamente alle sue radici evangeliche e quindi al servizio del progresso spirituale del singolo e della edificazione della vita fraterna nella comunità” (VFC 49). Questo ha rafforzato anche “lo sforzo di costruire comunità meno formaliste, meno autoritarie, più fraterne e parteciate” (VFC 47).

II. PROBLEMI DI AMMINISTRAZIONE ECONOMICA

Negli ultimi tempi molti scandali finanziari hanno scosso la Chiesa, come giustamente suggerisce questo titolo: “*Il prossimo scandalo della Chiesa sono i soldi*”.²³ Non c’è da stupirsi che anche Papa Francesco lo abbia riconosciuto: “Tante volte abbiamo sentito quello che il popolo di Dio dice: ‘Il diavolo entra dalle tasche’. Si comincia con l’amore per il denaro, la fame di possedere; poi viene la vanità... e, alla fine, l’orgoglio e la superbia. Questo è il modo di agire del diavolo in noi. Ma la porta d’entrata sono le tasche”.²⁴ Purtroppo i misfatti economici o finanziari non sono assenti nemmeno all’interno degli istituti re-

²¹ Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Norm. dir. *Potissimum institutioni* (2 febr. 1990) [= PI].

²² Cf. IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Vita Consecrata* (25 mart. 1996) [= VC].

²³ Cf. ALTIERI, CH., *The Church’s next scandal is money*, in *Catholic Herald* (June 13th 2019), in <https://catholicherald.co.uk/the-churchs-next-scandal-is-money/> (visto il 11 ottobre 2020).

²⁴ FRANCISCUS, Aud. gen. *Continuando la spiegazione* (7 nov. 2018).

ligiosi, come sottolinea Papa Francesco: “Il problema non è tanto nella castità o nell’obbedienza, no. È nella povertà. Il pesce incomincia a corrompersi dalla testa e la vita consacrata incomincia a corrompersi dalla mancanza di povertà. Ed è davvero così (...) I soldi sono davvero una rovina, per la vita consacrata”.²⁵ In questa parte del testo s’intende discutere su vari problemi di amministrazione economica all’interno degli istituti, così come vengono affrontati da molti superiori: cattiva gestione finanziaria, egoismo finanziario e problemi di amministrazione dei beni di altre persone.

1. Cattiva gestione finanziaria: Casi di “risorse economiche scomparse”

Papa Francesco una volta aveva scherzosamente osservato: “Dio è tanto buono, è tanto buono, perché quando un istituto di vita consacrata incomincia a incassare e incassare, il Signore è tanto buono che gli invia un economo o un’economista cattivo/a che fa crollare tutto, e questa è una grazia! Quando crollano i beni di un istituto religioso, io dico: “Grazie, Signore!”, perché questi incominceranno ad andare sulla via della povertà e della vera speranza nei beni che ti dà il Signore”.²⁶ Queste parole rivelano il lato triste della storia dei problemi finanziari all’interno degli istituti religiosi, come i casi di “scomparsa di beni o risorse” per cattiva amministrazione economica,²⁷ o di appropriazione economica indebita,²⁸ o di uso improprio di fondi a causa della pressione familiare,²⁹ ecc.

²⁵ FRANCISCUS, *Incontro Buona sera, con i sacerdoti, religiosi, seminaristi del seminario regionale e diaconi permanenti* (Visita Pastorale a Cesena e Bologna, 1° ottobre 2017).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Un esempio della cattiva amministrazione finanziaria è il problema finanziario in cui si sono trovati i francescani. Si diceva che solo “5,275 euro era tutto ciò che era rimasto sul conto corrente dei Frati Minori a settembre 2014, dopo il deficit accertato di 20 milioni di euro derivante da una strategia speculativa con investimenti in fondi fuori dall’Italia. L’inchiesta giudiziaria su quella che sembra essere una vera e propria frode non si era conclusa, ma l’Ordine aveva deciso di seguire anche un iter canonico per valutare la condotta dei suoi membri”. Cf. BENOTTI, R., *Friars Minor: a fresh start after the financial scandal. The Minister General: ‘It was a spiritual earthquake’, SIR. Agenzia d’informazione* (November 26th 2016), in <https://www.agensir.it/chiesa/2016/11/26/friars-minor-a-fresh-start-after-the-financial-scandal-the-minister-general-it-was-a-spiritual-earthquake/> (visto il 13 ottobre 2020).

²⁸ A proposito di appropriazione economica indebita, si può ricordare il caso di due suore che avevano rubato \$500.000 dalla St. James Catholic School in California per finanziare i loro “viaggi di gioco a Las Vegas”. Cf. WRIGHT, L., *Nuns steal \$500,000 from school for gambling in Vegas*, in *DW Made for Minds* (December 11th 2018), in <https://www.dw.com/en/nuns-steal-500000-from-school-for-gambling-in-vegas/a-46673672> (visto il 20 ottobre 2020).

²⁹ Cf. AINEAH, A., *Clergy, Religious bowing to family pressure to misuse Church funds: South African Prelate*, in *ACI Africa* (October 1st 2020), in <https://www.aciafrica.org/news/2080/clergy-religious-bowing-to-family-pressure-to-misuse-church-funds-south-african-prelate> (visto il 12 ottobre 2020).

Alcuni dei *maggiori delitti* riguardanti la cattiva gestione economica insieme alla possibile sanzione da irrogare, sono già stati indicati nel Codice di Diritto Canonico del 1983:³⁰ impedire l'uso legittimo dei beni sacri o di altri beni ecclesiastici (can. 1375: *giusta pena*); alienare beni ecclesiastici senza la debita licenza (can. 1377: *giusta pena*; *BD*³¹ 83); donare o promettere o accettare doni per ottenere un'azione o un'omissione illegale da chi esercita un incarico nella Chiesa (can. 1386: *giusta pena*); abusare della potestà ecclesiastica o dell'ufficio (can. 1389 §1: *privazione d'ufficio*); per negligenza colpevole, porre o omettere illegittimamente con danno altrui un atto di potestà ecclesiastica, di ministero o di ufficio (can. 1389 §2: *giusta pena*); redigere o servirsi di un documento ecclesiastico falso o alterato, o alterare, distruggere o occultare un documento ecclesiastico autentico (can. 1391: *giusta pena*). Questi delitti generali sopramenzionati possono essere tradotti anche all'interno degli istituti religiosi in vari crimini nelle circostanze particolari, siano essi commessi dagli stessi religiosi o dai superiori religiosi.

La legge ecclesiastica indica vari aspetti di una *corretta gestione economica*,³² soprattutto nel “Libro V – I beni temporali della Chiesa” (cann. 1254–1310). Si applicano queste normative anche agli Istituti religiosi, alle Province e alle Case, in quanto i beni ad essi appartenenti sono considerati “beni ecclesiastici” (cann. 635 §1, 634 §1, 1257 §1; *BD* 55–56).³³ Inoltre, i superiori religiosi e gli economisti devono sapere di essere solo “amministratori”³⁴ dei beni ecclesiastici, posti sotto la loro custodia (cann. 1279 §1, 1281–1289, 636 §1).

³⁰ Cf. MIÑAMBRES, J., *La responsabilidad canonica degli amministratori dei beni della chiesa*, in *Ius Ecclesiae* 27 (2015) 591–593.

³¹ Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, *Orient. Economia a servizio del carisma e della missione. Boni dispensatores multiformis gratiae Dei* (6 ian. 2018) [= *BD*].

³² La gestione finanziaria può essere definita come l'esercizio appropriato del diritto di acquistare, possedere, amministrare ed alienare beni temporali (can. 1254). Tali atti devono aderire strettamente a tutte le legislazioni ecclesiastiche sui beni temporali, specialmente a quelle proposte nelle seguenti parti del Codice di diritto canonico: “Libro V. I beni temporali della Chiesa” (cann. 1254–1310); “Il consiglio per gli affari economici e l'economista” (cann. 492–494) nell'ambito della “Curia diocesana”; “I beni temporali e la loro amministrazione” (cann. 614–640) negli “Istituti religiosi”.

³³ “Tutti i beni temporali appartenenti alla Chiesa universale, alla Sede Apostolica e alle altre persone giuridiche pubbliche nella Chiesa sono beni ecclesiastici e sono retti dai canoni seguenti, nonché dai propri statuti” (can. 1257 §1). Poiché gli Istituti religiosi, le province e case religiose (can. 634 §1) sono “persone giuridiche pubbliche” (can. 116 §1), i loro beni temporali “sono beni ecclesiastici” (can. 635 §1; *BD* 15). Infatti, “l'ecclesialità (...) deriva dalla destinazione ai fini propri della Chiesa” (*Nota* 1). Cf. PONTIFICIO CONSILIO DE LEGUM TEXTIBUS, *Nota, La funzione dell'autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici* (12 febr. 2004): *Communicationes* 36 (2004) 24–32 (= *Nota*).

³⁴ I seguenti sono considerati solo “amministratori”, siccome “la proprietà dei beni (...) appartiene alla persona giuridica che li ha legittimamente acquistati” (can. 1256); il Romano Pontefice, “il supremo amministratore ed economo di tutti i beni ecclesiastici” (can. 1273); “chi regge immediatamente la persona cui gli stessi beni appartengono” (can. 1279 §1), come i superiori religiosi;

Perciò, “tutti coloro, sia chierici sia laici (compresi i religiosi e le religiose), che a titolo legittimo hanno parte nell'*amministrazione dei beni ecclesiastici*, sono tenuti ad adempiere i loro compiti *in nome della Chiesa*, a norma del diritto” (can. 1282; *GB*;³⁵ *BD* 15, 51, 67).

In secondo luogo, poiché “tutti gli amministratori sono tenuti ad attendere alle loro funzioni *con la diligenza di un buon padre di famiglia*” (can. 1284 §1),³⁶ “devono garantire con giuramento (...) di svolgere onestamente e fedelmente le funzioni amministrative” (cann. 1283,1°, 1279 §1, 1284 §2): redigere ogni anno il preventivo delle entrate e delle uscite (can. 1284 §3); presentare ogni anno il rendiconto delle entrate e delle spese (cann. 636 §2, 1278, 1287); rispettare i limiti e le modalità dell'ordinaria amministrazione (cann. 638 §1, 1281 §§1–2, 1285); solo con i dovuti permessi, consensi o licenze,³⁷ compiere l'amministrazione straordinaria³⁸ o l'alienazione³⁹ *valida* dei beni (cann. 638, 639, 1277, 1281 §§1–2, 1291–1293); e osservare le leggi civili relative al lavoro e alla vita sociale, alla proprietà, agli investimenti e ai danni, ai contratti

amministratori o economi (cann. 1281-1289) negli Istituti religiosi o nelle province o nelle case (can. 636).

³⁵ Cf. C. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Litt. Circ. *Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica* (2 aug. 2014) [= *GB*].

³⁶ “Nessuno è padrone assoluto dei beni: è un amministratore dei beni (...) E ogni bene sottratto alla logica della Provvidenza di Dio è tradito, è tradito nel suo senso più profondo”. FRANCESCO, Aud. gen. *Continuando la spiegazione* (7 nov. 2018).

³⁷ “La licenza (...) non è un atto di dominio patrimoniale, bensì di potestà amministrativa mirante a garantire il buon utilizzo dei beni delle persone giuridiche pubbliche nella Chiesa” (*Nota* 12). Dunque, la licenza dei superiori è solo un atto di controllo amministrativo della validità o della legittimità degli atti posti dalla persona giuridica. Perciò, il permesso o l'autorizzazione non comportano alcuna implicazione finanziaria dell'autorità che li conferisce, poiché la transazione finanziaria è l'atto della persona giuridica e quindi la responsabilità economica è della persona giuridica stessa (*BD* 57). Cf. AREA GIURIDICA – CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI (ed.), *Atti contrari al voto di povertà e illeciti di carattere amministrativo ed economico*, Bologna 2017. 10, 17. STOKLOSA, M., *Le competenze del superiore provinciale di un istituto religioso riguardo ai beni temporali e della loro amministrazione*, in *Prawo Kanoniczne* 59 (3/2016) 46–53.

³⁸ Se agisce la persona giuridica (e chi per essa) “con licenza del superiore” (can. 639 §1) o “per mandato del superiore” (can. 639 §2), la persona giuridica che agisce validamente “è tenuta a risponderne in proprio” (can. 639 §§1-2) e chiunque agisce per la persona giuridica “senza alcuna licenza del superiore”, “è lui stesso, e non la persona giuridica, a doverne rispondere” (can. 639 §3), perché sarebbe venuto meno un “requisito necessario” *ad validitatem*. Cf. PUDUMAI Doss, J., *Debiti e obbligazioni: La responsabilità degli Istituti e dei membri* (can. 639), in *Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica: La gestione dei beni ecclesiastici degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica. A servizio dell'humanum e della missione nella Chiesa*, Città del Vaticano 2014. 221–223.

³⁹ 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 dicembre 2004.

e pagamenti, e alla formalità sulle disposizioni *mortis causa* (cann. 1284 §2, 2°-3°, 1286, 1290, 1299 §2).

I superiori, infine, esercitino un'attenta vigilanza sull'amministrazione di tutti i beni (can. 1276; *GB* 1.2). I superiori, dunque, devono non solo intervenire in caso di negligenza da parte di un amministratore (can. 1279 §1), ma anche affrontare immediatamente e adeguatamente eventuali atti di cattiva amministrazione economica da parte dei singoli membri. Possono adottare rimedi di diritto canonico avviando un processo penale (cann. 1717-1731) per applicare sanzioni o per chiedere un risarcimento. Inoltre possono contemplare un'esclusione imposta (can. 686 §3) o un'espulsione immediata del religioso "in caso di grave scandalo esterno, o di un gravissimo danno imminente per l'istituto" (can. 703). Diversamente, possono anche introdurre o contestare una lite davanti al tribunale civile (can. 1288), decidendo se e quale tipo di azione intentare per rivendicare i diritti violati (cann. 639 §4, 1296, 1281 §3, 128; *BD* 83). Soprattutto, in questi casi di cattiva amministrazione economica il superiore deve agire con diligenza, ben sapendo che "può essere legittimamente rimosso dal suo incarico, se abbia, per negligenza, posto od omissio atti che abbiano provocato un danno grave (...) patrimoniale" (*CMA*⁴⁰ art. 1 §1, §4).

2. *Egoismo finanziario: alcuni sono "più uguali"?*

I religiosi potrebbero essere colpiti dagli stessi disagi della società moderna in cui "si instaura una nuova tirannia invisibile, a volte virtuale, che impone, in modo unilaterale e implacabile, le sue leggi e le sue regole", e "la brama del potere e dell'aver non conosce limiti" (*EG*⁴¹ 56; *PVN* 28). Inoltre, "nella relazione che abbiamo stabilito con il denaro (...) accettiamo pacificamente il suo predominio su di noi e sulle nostre società. La crisi finanziaria che attraversiamo ci fa dimenticare che alla sua origine vi è una profonda crisi antropologica: la negazione del primato dell'essere umano!" (*EG* 55). Questa sorta di "egoismo finanziario" ha avuto una profonda influenza anche sugli istituti religiosi. Tale fatto è visto principalmente attraverso il compromesso della comunione evangelica dei beni (*PVN* 26), che dovrebbe essere il segno caratteristico di ogni istituto religioso. Ciò crea un divario anomalo tra case o province "ricche" e "povere" all'interno degli istituti religiosi o può estendersi anche tra istituti religiosi.⁴² Inoltre promuove "uno stile di gestione in cui all'autono-

⁴⁰ Cf. FRANCISCUS, MP. *Come una madre amorevole* (4 iun. 2016) [= *CMA*].

⁴¹ Cf. FRANCISCUS, Adh. Ap. *Evangelii Gaudium* (24 nov. 2013) [= *EG*].

⁴² "Alcuni ordini e istituti femminili sono poveri e altri ricchi. Alcuni hanno le loro ricchezze in proprietà. Alcuni tengono i soldi nella banca vaticana. Alcuni tengono i loro soldi con altri consulenti professionali, come i 5 miliardi di dollari di *Christian Brothers Investment Services*."

mia economica di alcuni corrisponde la dipendenza di altri, minando così il senso di appartenenza reciproca e la garanzia di equità pur nel riconoscimento della diversità di ruoli e di servizi” (PVN 27). A ciò si aggiungono spesso le difficoltà relative ai contributi monetari internazionali da parte delle province “ricche” o dei donatori dei paesi ricchi alle controparti “povere”, a causa delle sempre più stringenti leggi internazionali e nazionali e del rigoroso controllo da parte dei governi delle transazioni internazionali.

Di fronte a tale “egoismo finanziario”, i superiori sono chiamati a favorire la “*condivisione fraterna*” come antidoto evangelico della vita religiosa alla crisi finanziaria dei nostri tempi. Infatti, la “vita fraterna in comune” (cann. 602, 607 §2, 621, 665 §1; BD 16, 18, 30, 31, 36; GB Introduzione, 3), il caratteristico essenziale della vita religiosa, richiede una “testimonianza collettiva di carità e povertà” (cann. 640, 600, 635 §2; BD 43).⁴³ “Radicati nel riconoscimento del primato dell’essere rispetto a quello dell’avere, dell’etica rispetto a quello dell’economia” (PVN 28), il religioso dovrebbe diventare una “profezia della vita comune all’interno e della solidarietà verso l’esterno, specie verso i poveri e i più fragili” (PVN 26; BD 16, 18, 30, 71), recuperando “l’autentico senso evangelico della comunione reale dei beni all’interno delle comunità e della loro concreta condivisione con chi vive accanto a noi” (PVN 26) ed “evitando la gestione esclusiva delle risorse in mano a pochi” (PVN 28). Quindi, i superiori dovrebbero consentire che la distribuzione dei beni tra le comunità e all’interno delle comunità e delle province avvenga sempre nel rispetto della giustizia e della corresponsabilità (PVN 27). Consapevoli che i beni temporali degli istituti religiosi sono “beni ecclesiastici” (can. 635 §1), i superiori promuovono norme adeguate e chiare sull’uso e sull’amministrazione trasparente dei beni e ne assicurino il rispetto da parte di tutti i membri (cann. 635 §2, 610 §1, 638–639; PVN 27). I superiori e i religiosi, accogliendo l’appello “a ricentrarci sulla trasparenza in materia economica e finanziaria” (PVN 26), devono rispettare rigorosamente le leggi nazionali e internazionali in materia di contributi o donazioni estere.

Infine, i superiori “provvedano (ai membri) in modo conveniente a quanto loro personalmente occorre” (can. 619), perché “l’istituto ha il dovere di procurare ai membri quanto, a norma delle costituzioni, è loro necessario per realizzare il fine della propria vocazione” (can. 670) e a “garantire ai membri

Ci sono enormi ondate di denaro cattolico in giro per il mondo. Francesco vuole che sia usato per i poveri”. ZAGANO, PH., *Following the money, Part 2*, in *National Catholic Reporter*, (March 12th 2014), in <https://www.ncronline.org/blogs/just-catholic/following-money-part-2> (visto il 16 ottobre 2020).

⁴³ Cf. SUGAWARA, Y., *La povertà evangelica nel Codice: applicazione collettiva (cann. 634-640)*, in *Periodica* 89 (2000) 269–270. MOSCA, V., *Povertà e amministrazione dei beni negli Istituti religiosi*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 3 (1990) 252–253. RICHINI, R., *Testimonium caritatis et paupertatis quasi collectivum (can. 640). La testimonianza collettiva di povertà negli istituti religiosi*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 14 (2001) 51–76.

la possibilità di condurre regolarmente la vita religiosa secondo le finalità e lo spirito propri dell'istituto" (can. 610; *GB* 3). Dunque, i superiori devono assicurare che non ci sia un'indebita disparità di trattamento tra i membri o tra le case o tra le province all'interno dell'istituto religioso (*GB* 2.3).

3. *Problema di amministrazione dei beni di altre persone*

Purtroppo non è raro al giorno d'oggi sentire parlare di vari casi di religiosi, che hanno "sottratto" denaro altrui⁴⁴ per uso personale o per la loro famiglia o che "(ab)usano" denaro degli altri⁴⁵ in nome di prestiti bancari per acquistare proprietà o immobili, o con la promessa di posti di lavoro, o per incoraggiare il "private banking" attraverso i gruppi di auto-sostentamento.

In questi casi, i superiori devono seguire queste norme canoniche riguardanti l'amministrazione dei beni degli altri da parte di un religioso (cann. 672, 285 §4, 286). Il religioso non deve agire senza la licenza del superiore competente nei seguenti casi: amministrare beni di pertinenza dei laici o fare fideiusione o firmare cambiali (can. 285 §4); esercitare, personalmente o tramite altri, l'attività affaristica e commerciale (can. 286). Deve essere chiaro che ogni responsabilità finanziaria derivante dalle suddette azioni (legittime o illegittime) deve ricadere sul religioso in questione (can. 639 §§2-3) e non sull'istituto religioso o provincia o casa!

Si ricordino al religioso anche le conseguenze del voto di povertà (can. 600), anche nei casi di amministrazione dei propri beni (cann. 600, 639 §§2-3, 668 §§1-3, 644).⁴⁶ Il religioso, infatti, deve cedere l'amministrazione dei propri beni prima della prima professione e redigere un valido testamento prima della professione perpetua (can. 668 §1) e deve avere la licenza del Superiore competente per modificare tali disposizioni sull'amministrazione (can. 668 §2). Inoltre, "tutto ciò che un religioso acquista con la propria industriosità

⁴⁴ Don Alex Orozco veniva accusato di aver preso più di \$250.000 in contanti e beni dalle donne anziane, con cui aveva stretto amicizia nella sua parrocchia di Santa Rosa di Lima a Short Hills, al fine di affrontare i suoi problemi finanziari o di quelli dei suoi familiari e amici. Cf. MUELLER, M., *Priest took more than \$250K from 'Grandmas' at Wealthy Church, Authorities say*, in *NJ Advance Media for NJ.com* (January 17th 2019), in https://www.nj.com/news/2015/10/priest_took_more_than_250k_from_grandmas_at_wealth.html (visto il 05 ottobre 2020).

⁴⁵ Un prete cattolico veniva accusato di falso e frode nell'agevolare prestiti bancari per conto di agricoltori, ma a loro insaputa. Era stato arrestato nel 2018 dalla polizia del Kerala. Cf. *Indian Catholic priest arrested over bank loan scam*, in *UCA News* (June 21st 2018), in <https://www.ucanews.com/news/indian-catholic-priest-arrested-over-bank-loan-scam/82626#> (visto il 11 ottobre 2020).

⁴⁶ Cf. DOMASZK, A., *Religiosi e beni temporali: Indicazioni attuali del diritto canonico*, in PUDUMAI DOSS, J. (ed.), *In Ecclesiae corde. Aspetti canonici della vita consacrata*, Roma 2019. 116-124.

o a motivo dell'istituto, lo acquista per l'istituto stesso. Ciò che riceve come pensione, sussidio o assicurazione, a qualunque titolo, è acquisito per l'istituto, a meno che non sia disposto altrimenti nel diritto proprio" (can. 668 §3). Ogni responsabilità finanziaria derivante da azioni legittime o illegittime, anche in questi casi, deve ricadere sul religioso in questione (can. 639 §§2-3) e non sull'istituto religioso.

In questi casi di amministrazione da parte dei religiosi dei beni propri o altrui (cann. 672, 285 §4, 286, 600, 639 §§2-3, 668 §§1-3), i superiori esercitano un'attenta vigilanza sapendo bene che le azioni illegittime (specialmente gli abusi) di questi singoli religiosi saranno interpretate da altri per lo più come fatte da quanto "membri" degli istituti religiosi (e non come singoli individui!) e quindi possono offuscare la buona reputazione della casa religiosa o della provincia o dell'istituto. Dunque, i superiori devono occuparsi immediatamente e adeguatamente di ogni abuso finanziario commesso dai religiosi. Possono adottare rimedi di diritto canonico avviando un processo penale (cann. 1717-1731) sia per applicare sanzioni, sia per chiedere il risarcimento dei danni, o addirittura per imporre un'esclusione imposta (can. 686 §3) o un'espulsione immediata del religioso "in caso di grave scandalo esterno, o di un gravissimo danno imminente per l'istituto" (can. 703). I superiori possono anche introdurre o contestare una lite davanti al tribunale civile (can. 1288), decidendo se e quale tipo di azione intentare per rivendicare i diritti violati (cann. 639 §4, 1296, 1281 §3, 128; *BD* 83). I superiori devono rendersi conto che a volte tali azioni legali sono necessarie per preservare non solo la sicurezza finanziaria ed economica degli istituti religiosi, ma anche il loro buon nome o la loro credibilità!

III. RESPONSABILITÀ VERSO LA FORMAZIONE

Gli istituti religiosi, e in modo speciale i superiori religiosi, si rendono conto che "il servizio alle vocazioni è una delle ulteriori nuove e più impegnative sfide che la vita consacrata si trova oggi ad affrontare", perché "la globalizzazione della cultura e la complessità delle relazioni sociali rendono difficili le scelte di vita radicali e durature" (*RdC* 16). Le due sfide interconnesse che i superiori si trovano ad affrontare sono i problemi relativi al discernimento dell'idoneità dei candidati e le difficoltà riguardanti le decisioni sull'ammissione alla professione religiosa o agli ordini sacri.

1. Problemi relativi al discernimento dell' idoneità dei candidati

La Chiesa ha il dovere indiscusso di discernere l' idoneità dei candidati alla vita religiosa⁴⁷ (*VC* 65; *PI* 19, 30; cann. 573 §2, 574 §1, 576), perché “ogni vocazione cristiana viene da Dio, è dono di Dio. Essa però non viene mai elargita fuori o indipendentemente dalla Chiesa, ma passa sempre nella Chiesa e mediante la Chiesa (...) La Chiesa, che per nativa costituzione è ‘vocazione’, è generatrice ed educatrice di vocazioni” (*PdV*⁴⁸ 35). La Chiesa lo adempie attraverso gli atti specifici delle autorità competenti, che all' interno degli istituti religiosi sono i “superiori maggiori” (cann. 620, 641, 642, 643 §1, 644, 645 §3, 646, 652 §1, 656, 658, 659, 689 §2). I superiori devono discernere l' idoneità e la maturità⁴⁹ dei candidati (cann. 642, 645 §3, 646, 652 §1, 659 §1, 689 §2), seguendo questi criteri (*PI* 13–15, 43, 62): “l' età richiesta (...) [la] salute, l' indole adatta” (can. 642); la “retta intenzione” (cann. 597, 646; *PI* 89; *EG* 107);⁵⁰ “le virtù umane e cristiane” (can. 652 §2); e l' assenza della “infermità fisica o psichica” (cann. 642, 689 §2).

Nel processo del discernimento vocazionale,⁵¹ i formatori e i superiori incontrano spesso *difficoltà nel discernere soprattutto la maturità umana dei*

⁴⁷ Cf. PUDUMAI DOSS, J., *Accompagnamento dei giovani: Diritti nella chiesa*, in SPIGA, M. T. (a cura di), *Giovani e scelte di vita. Prospettive educative, II: Comunicazioni e “Buone pratiche”*, Rome 2019. 307. Cf. PUDUMAI DOSS, J., *Accompanying the Young. Rights in the Church*, in PUDUMAI DOSS, J. – FERNANDO, S. (ed.), *Prophets with Wings. Accompanying the Young in Today's India*, New Delhi 2018. 47–48.

⁴⁸ Cf. IOANNES PAULUS II, Adh. Ap. *Pastores dabo vobis* (25 mart. 1992) [= *PdV*].

⁴⁹ “La maturità è realtà complessa e non è facile circoscriverla compiutamente. Si conviene, tuttavia, di giudicare maturo, in generale, l' uomo che ha realizzato la sua vocazione di uomo: in altre parole, l' uomo che ha acquistato la pronta capacità abituale d' agire liberamente; che ha integrato le sue sviluppate virtualità umane con abiti virtuosi; che ha acquisito un facile ed abituale autocontrollo emotivo, con l' integrazione delle forze emotive che devono essere al servizio dell' impostazione razionale; che predilige il vivere comunitariamente, perché aperto al dono di sé agli altri; che si impegna in un servizio professionale con stabilità e serenità; che mostra di comportarsi secondo l' autonomia della coscienza personale; che possiede la libertà di esplorare, investigare ed elaborare un' esperienza, di trasformare cioè gli avvenimenti, perché diventino fruttuosi per l' avvenire; l' uomo riuscito, che ha portato al grado di sviluppo dovuto tutte le sue potenzialità e virtualità specificamente umane” (*PrS* 18). Cf. SC. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Orient. *Il presente sussidio* (11 apr. 1974 [= *PrS*]).

⁵⁰ “In molti luoghi scarseggiano le vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata (...) nonostante la scarsità di vocazioni, oggi abbiamo una più chiara coscienza della necessità di una migliore selezione dei candidati al sacerdozio. Non si possono riempire i seminari sulla base di qualunque tipo di motivazione, tanto meno se queste sono legate ad insicurezza affettiva, a ricerca di forme di potere, gloria umana o benessere economico” (*EG* 107).

⁵¹ Il discernimento vocazionale si concentra abitualmente sulle quattro dimensioni: dimensione umana, spirituale, intellettuale e pastorale (*PdV* 43-59). Oltre alle relazioni sulle capacità spirituali, intellettuali e pastorali del candidato, sono richiesti “un documento sul suo stato di salute sia fisica sia psichica, dopo una diligente indagine” (cann. 1051,1°; 642) e “una relazione informativa personale del rettore del seminario o della casa di formazione” (*ELM* Allegato V, 2). Tale relazione dovrebbe presentare i seguenti aspetti, come specificato nell' Allegato V dell' *ELM*:

*candidati*⁵² (*PdV* 61), più specificamente nell'individuare e giudicare i loro problemi psicologici e sessuali. Si deve ricordare che il ricorso ad esperti in scienze psicologiche può essere utile ai superiori per *verificare l'idoneità dei candidati con problemi psicologici*,⁵³ sia che si tratti candidati di vita religiosa (*UCP*⁵⁴ 5; *RF*⁵⁵ 191, 192; cann. 642, 689 §2), o all'ordine sacro (cann. 241 §1, 1029, 1040, 1041,1°, 1051,1°, 1052 §1). Le legislazioni ecclesiastiche prevedono già tre diversi tipi di esame psico-diagnostico (*UCP* 8, 11): "se necessario" per valutare la maturità dei candidati, prima dell'ammissione alla vita religiosa (can. 642); accertare la presenza dell'infermità psichica per giudicare l'idoneità in vista del rinnovo della professione religiosa (can. 689 §2); indagine sullo stato di salute fisica e psichica, prima dell'ammissione agli ordini sacri (cann. 1041,1°, 1051,1°). Inoltre, può essere proposto, se e quando necessario, il trattamento psico-terapeutico sia nella fase del discernimento iniziale (*UCP* 8) sia durante gli anni formativi (*UCP* 9, 10, 15).

Inoltre, si deve ricordare che il candidato non deve essere ammesso se emergono – durante il discernimento iniziale – questi gravi problemi psicologici: "l'eccessiva dipendenza affettiva, l'aggressività sproporzionata, l'insufficiente capacità di essere fedele agli impegni assunti e di stabilire rapporti sereni di apertura, fiducia e collaborazione fraterna e con l'autorità, l'identità sessuale confusa o non ancora ben definita" (*UCP* 8). Così pure, se questi problemi di immaturità psicologica persistono durante gli anni formativi, allora il candidato deve essere costretto a interrompere la sua formazione (*UCP* 10; *RF* 191). Il suddetto aiuto psicologico nel suo duplice ruolo di esame psico-diagnostico (*UCP* 8, 11) e trattamento psico-terapeutico (*UCP* 8, 9, 10, 11, 15), va visto solo come parte del processo del discernimento vocazionale nella vita religiosa (*UCP* 6, 11) e non deve essere utilizzato senza seguire rigorosamente le norme ecclesiastiche (*RF* 147; *UCP* 4, 5, 8, 9, 11, 15; *ELM* 7).

salute fisica ed equilibrio mentale, virtù naturali, dottrina, studi, obbedienza, atteggiamento di fronte ai beni materiali, celibato, virtù soprannaturali, equilibrio di giudizio, spirito comunitario, eventuale presenza di certi difetti, direzione spirituale, altre osservazioni e un giudizio globale circa l'ammissione della domanda. Cf. Lettera circolare *Entre las más delicadas*, sugli scrutini sull'idoneità dei candidati agli ordini, 10 novembre 1997 (= *ELM*).

⁵² La formazione, che "è l'accompagnamento delle persone storiche concrete", dovrebbe prestare la dovuta "attenzione al 'viandante'", cioè "ad una serie di situazioni, di problemi, di difficoltà, di ritmi diversificati di cammino e di crescita" di ogni singola persona (*PdV* 61). Cf. PUDUMAI DOSS, J., *Consulenza psicologica e formazione (considerazioni canoniche)*, in ORLITA, K. – JANČIČ, J. (ed.), *Psychologické poradenství a rozlišování ve formaci*, Brno 2017. 132–133.

⁵³ Cf. PUDUMAI DOSS, J., *Cercate dunque fratelli...* (*Atti* 6,3). *Alcune considerazioni canoniche sulla consulenza psicologica e formazione nella vita consacrata*, in *Salesianum* 81 (2019) 522–552.

⁵⁴ Cf. C. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Orient. *Ogni vocazione cristiana* (29 iun. 2008) [= *UCP*].

⁵⁵ Cf. C. PRO CLERIS, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalit Institutionis Sacerdotalis* (8 dec. 2016) [= *RF*].

I superiori devono anche *discernere attentamente l' idoneità dei candidati con problemi sessuali*, ben sapendo che il celibato non consiste solo nell'astenersi dall'attività genitale (UCP 8).⁵⁶ Perciò, i superiori dovrebbero essere attenti a qualsiasi problema del candidato contro la castità, soprattutto per quanto riguarda eventuali abusi sui minori⁵⁷ o comportamenti omosessuali. Infatti, nessun candidato al sacerdozio, o analogamente alla vita religiosa, che pratici l'omosessualità, abbia tendenze omosessuali radicate o sostenga la "cultura gay" deve essere ammesso, a meno che tali problemi non siano stati risolti prima di entrare nel seminario maggiore (*Criteri*⁵⁸ 2; RF 199, 200) o prima della professione religiosa. Infine, Il superiore e il candidato devono sapere che "il cammino formativo dovrà essere interrotto nel caso in cui il candidato (...) continuasse a manifestare incapacità ad affrontare realisticamente (...) le proprie gravi immaturità (forti dipendenze affettive, notevole mancanza di libertà nelle relazioni, eccessiva rigidità di carattere, mancanza di lealtà, identità sessuale incerta, tendenze omosessuali fortemente radicate, ecc.)" (UCP 10).

Una delle sfide nel discernimento dell' idoneità dei candidati è il *giusto rispetto del foro interno ed esterno* (PVN 25). Da un lato, i superiori devono assicurare che i candidati scelgano liberamente il confessore e il direttore spirituale (cann. 630, 239 §2, 240 §1; PI 63) e non chiedano mai alcun parere dal confessore o dal direttore spirituale⁵⁹ in vista dell' ammissione dei candidati (cann. 240 §2, 983, 984 §1).⁶⁰ Tuttavia, i superiori possono chiedere il rappor-

⁵⁶ Gli aspetti del "celibato" che devono essere chiaramente giudicati sono i seguenti: "Chiarezza di idee circa la sua natura e significato positivo; Piena accettazione del celibato non solo come condizione inevitabile per ricevere gli ordini; Sufficiente maturità affettiva e chiara identità sessuale maschile (can. 1024); Atteggiamento equilibrato verso la donna: prudenza, controllo dell' affettività, delicatezza di atteggiamento; Linguaggio, conversazioni, dipendenza dalla televisione (cann. 277 §2, 285 §§1-2)" (*ELM* Allegato V, 7).

⁵⁷ "Massima attenzione dovrà essere prestata al tema della tutela dei minori e degli adulti vulnerabili, vigilando con cura che coloro che chiedono l' ammissione in un Seminario o in una casa di formazione, o che già presentano la domanda per ricevere gli Ordini, non siano incorsi in alcun modo in delitti o situazioni problematiche in questo ambito. Uno speciale e pertinente accompagnamento personale dovrà essere assicurato dai formatori a coloro che abbiano subito esperienze dolorose in questo ambito" (RF 202).

⁵⁸ Cf. SC. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Instr. *In continuità* (4 nov. 2005) [= *Criteri*].

⁵⁹ "Se un candidato pratica l' omosessualità o presenta tendenze omosessuali profondamente radicate, il suo direttore spirituale, così come il suo confessore, hanno il dovere di dissuaderlo, in coscienza, dal procedere verso l' Ordinazione" (*Criteri* 3).

⁶⁰ Nei casi di abusi di minori o persone vulnerabili, però, "ogni qualvolta un chierico o un membro di un Istituto di vita consacrata o di una Società di vita apostolica abbia notizia o fondati motivi per ritenere che sia stato commesso uno dei fatti di cui all' articolo 1 (abusi di minori o persone vulnerabili), ha l' obbligo di segnalare tempestivamente il fatto all' Ordinario (...)" (*VELM* art. 3 §1). "Il fatto di effettuare una segnalazione a norma dell' articolo 3 non costituisce una violazione del segreto d' ufficio" (*VELM* art. 4 §1). Questa normativa scioglierebbe la riservatezza delle informazioni ricevute (sugli abusi di minori o persone vulnerabili) nell' accompagnamento spirituale? Cf. FRANCISCUS, MP. *Vos estis lux mundi* (7 mai. 2019) [= *VELM*].

to psicologico dei candidati dagli esperti-psicologi, ma solo con il “previo, esplicito, informato e libero consenso del candidato” (*UCP* 5, 12, 13, 15, 16; *RF* 195).⁶¹ È inoltre vietato ai superiori di ascoltare la confessione dei candidati o membri (cann. 630 §4, 985) o di usare la “conoscenza” avuta nella confessione (can. 984 §2) o di indurli a manifestare la loro coscienza (can. 630 §5) o di usare “specialistiche tecniche psicologiche o psicoterapeutiche” con i candidati o membri (*UCP* 5-6; *RF* 192).

D'altra parte, il rispetto per il “foro interno”, tuttavia, non va confuso con l'accompagnamento formativo dei candidati da parte dei formatori e dei superiori. Infatti, deve essere chiaro che “i colloqui (dei candidati) con i formatori siano regolari e frequenti”, in modo che i formatori e i superiori possano aiutarli a prendere coscienza della loro condizione, dei loro talenti e fragilità (*RF* 46). Durante tali momenti di dialogo, i candidati devono condividere con i formatori la propria “storia”, compresa “la propria infanzia e adolescenza”, l'“influenza che esercitano su di lui la famiglia e le figure parentali”, la loro “capacità o meno di instaurare relazioni interpersonali mature ed equilibrate” e “di gestire positivamente i momenti di solitudine” (*RF* 94). Inoltre, il candidato è “tenuto a far conoscere al Vescovo (o superiore religioso) e al Rettore del Seminario eventuali problematiche psicologiche pregresse” (*RF* 193, 128) ed “eventuali dubbi o difficoltà in questo ambito (sessuale)” (*RF* 200; *Criteri* 3).

2. Difficoltà riguardanti le decisioni sull'ammissione alla professione religiosa o agli ordini sacri

È diritto e dovere della Chiesa verificare ed accogliere il dono della vocazione alla vita religiosa di ogni candidato (*VC* 65; *EG* 107; *PI* 30), siccome “la vocazione è un dono della grazia divina e mai un diritto dell'uomo” (*PdV* 36). Dunque, l'autorità competente è chiamata a giudicare, a nome della Chiesa, l'idoneità e la maturità del candidato alla vita religiosa o sacerdotale (*ELM* 2; *UCP* 11; *RF* 128, 189; *PI* 43-44, 52, 54, 62, 89). Infatti, l'“autorità competente” nella vita religiosa che, dopo un adeguato discernimento vocazionale, ammette al noviziato (cann. 641, 642, 643 §1,4°, 644, 645 §3, 646, 652 §1) o alla professione religiosa (cann. 656, 658, 659, 689) o all'ordine sacro (cann. 232,

⁶¹ Tra le prove (nei casi di abusi di minori o persone vulnerabili) possono eventualmente acquisire le “perizie psichiatriche o psicologiche”, osservando “le regole di riservatezza eventualmente imposte dalla legge civile” (*Vademecum* 106). Varie legislazioni nazionali (o regionali) obbligano gli psicologi o psichiatri di denunciare alle autorità civili qualunque abuso di minore di cui hanno notizia. Cf. C. DOCTRINA FIDEI, *Vademecum su alcuni punti di procedura nel trattamento dei casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici* (16 iul. 2020) [= *Vademecum*].

241 §1, 1025 §1, 1029, 1051, 1052) è sempre e solo il “superiore maggiore” (can. 620).

In secondo luogo, “la selezione dei candidati è una cosa difficile e delicata ad un tempo (...) Essa va fatta secondo i criteri di un’adeguata indagine”, come “scrutini” o “valutazioni autorevoli”⁶² (*PrS* 38; *UCP* 4; *PI* 42; *ELM* 6; *RF* 189). Nel prendere decisioni sull’ammissione alla professione religiosa o agli ordini sacri, i superiori non devono in alcun modo pregiudicare le “valutazioni autorevoli” sui candidati da parte del rettore e dei formatori (*RF* 128, 204).⁶³ Dunque, i superiori devono rispettare le “decisioni” della comunità formatrice o del consiglio provinciale, soprattutto se negative (*RF* 128, 204; *ELM* 3), perché hanno “il dovere morale di considerare con la massima attenzione la valutazione finale della comunità formativa, espressa dal Rettore, che raccoglie i frutti dell’esperienza vissuta nel corso di vari anni di formazione” (*RF* 206).

In terzo luogo, i superiori hanno il dovere primario di evitare ogni ammissione illecita o invalida (cann. 643, 644, 648, 656, 658, 1025, 1041; *PI* 49; *RF* 72, 191; *PrS* 38), poiché “gli errori di discernimento delle vocazioni non sono rari” (*PrS* 38; *ELM* 6). Inoltre, i superiori religiosi devono ammettere alla vita religiosa o sacerdotale solo “sulla base di una *certezza morale* fondata su *argomenti positivi* circa l’idoneità del candidato” come dimostrati negli “scrutini”, e “non semplicemente sull’assenza di situazioni problematiche” (*ELM* 2; *RF* 206, 189, 191; *Criteri* 3; cann. 643 §1,4°, 656,3°, 658, 1052 §1). Pertanto, in caso di “prudente dubbio” circa l’idoneità o la maturità, il candidato non deve essere ammesso (can. 1052 §3; *PI* 43; *UCP* 11; *ELM* 2, 11; *RF* 191, 203; *Criteri* 3).

Infine, il superiore deve evitare qualsiasi decisione sull’ammissione dei candidati alla professione religiosa o agli ordini sacri che possa danneggiare l’Istituto o la Chiesa, come esortava Papa Paolo VI: “I soggetti, che siano riscontrati fisicamente e psichicamente o moralmente inadatti, devono essere subito distolti dalla via del sacerdozio: *sappiano gli educatori che questo è un loro gravissimo dovere*; non si abbandonino a fallaci speranze e a pericolose illusioni e non permettano in alcun modo che il candidato le nutra, *con risul-*

⁶² Gli “scrutini non costituiscono atti meramente burocratici e formali, ove impiegare formule standardizzate e generiche, ma *rappresentano le valutazioni autorevoli sulla vocazione di una persona concreta* e sul suo sviluppo, da parte di coloro che sono deputati a valutarla, *per incarico e a nome della Chiesa*. Essi hanno come fine la verifica della reale sussistenza delle qualità e delle condizioni personali di un candidato riguardo a ciascuno dei surriferiti momenti dell’iter formativo. Devono pertanto essere redatti per iscritto e contenere *una valutazione motivata, positiva o negativa*, nei riguardi del cammino compiuto sino a quel momento” (*RF* 204; *ELM* 4).

⁶³ “Benché la chiamata sia un atto canonico che compete ad un’autorità personale, è chiaro che tale autorità non deve procedere solamente in virtù delle sue convinzioni o intuizioni, ma *deve ascoltare il parere di persone e Consigli e non deve prescindere da essi se non in virtù di ragioni ben fondate* (can. 127 §2,2°)” (*ELM* 3).

tati dannosi sia a lui che alla Chiesa. Una vita così totalmente e delicatamente impegnata nell'intimo e all'esterno, come quella del sacerdote celibe, esclude, infatti, soggetti di insufficiente equilibrio psicofisico e morale, né si deve pretendere che la grazia supplisca in ciò la natura".⁶⁴ Si possono applicare tali parole anche alla vita religiosa.

IV. IMPARARE L'“ARTE DELL'ACCOMPAGNAMENTO” DEI SINGOLI MEMBRI

Una delle formidabili sfide che i superiori religiosi devono affrontare consiste nel costruire un rapporto adeguato con i singoli membri, improntato al rispetto e alla cura fraterna. I superiori devono accogliere l'appello di Papa Francesco e imparare l'“arte dell'accompagnamento”, che ci insegna “a togliersi sempre i sandali davanti alla terra sacra dell'altro”, così “rende(re) presente la fragranza della presenza vicina di Gesù ed il suo sguardo personale” che “nel medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana” (EG 169) e nella vocazione religiosa. L'“arte dell'accompagnamento” deve incoraggiare i superiori a rendere possibile il discernimento fraterno dei singoli membri così da sollecitare la loro “obbedienza volontaria”, a prendersi veramente cura dei membri con gravi difficoltà o quelli problematici e ad affrontare con coraggio i membri che hanno commesso gravi delitti.

1. Rendere possibile il discernimento fraterno e l'“obbedienza volontaria”

Non si possono non denunciare i *modi autoritari* di essere un superiore religioso abbastanza prevalenti anche ai nostri giorni: “Non sono mancati *in questi anni* – e specie negli istituti di recente fondazione – episodi e *situazioni di manipolazioni della libertà e della dignità* delle persone. Non solo riducendole a una dipendenza totale che mortificava la dignità e perfino i diritti umani fondamentali; ma perfino inducendole, con vari raggiri e con la pretesa della fedeltà ai progetti di Dio attraverso il carisma, a una sottomissione che attingeva anche la sfera della moralità e perfino della intimità sessuale. Con grande scandalo per tutti quando i fatti vengono alla luce” (PVN 20).⁶⁵ Sono segni

⁶⁴ Cf. PAULUS VI, Litt. Enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 iun. 1967), n. 64.

⁶⁵ Ci sono vari casi di obbedienza “cieca” o addirittura di “patto di sangue” con segni di manipolazione della coscienza, o di casi di abuso di membri all'interno degli istituti religiosi, come dimostrano i casi contro Marcial Maciel Dellogado, Fondatore dei Legionari di Cristo, o contro Stefano Manelli, Fondatore dei Frati Francescani dell'Immacolata. Cf. *Stefano Manelli e la tracotanza. La verità sul commissariamento dei Frati Francescani dell'Immacolata*, in *In comunione col commissariamento dei Frati Francescani dell'Immacolata*, 16 settembre 2020, in <https://veritacommissariamentooffi.wordpress.com/2020/09/16/stefano-manelli-e-la-tracotanza/> (visto l'8 ottobre 2020).

inequivocabili di “uso improprio o abuso” di “potere verticale” ancora dilagante all’interno della vita religiosa.

“Va detto con chiarezza che l’autoritarismo lede la vitalità e la fedeltà dei consacrati!” (PVN 21), poiché “innesca una spirale di incomprensioni e lacerazioni che, ben oltre i casi concreti, alimenta nell’Istituto disorientamento e sfiducia” (PVN 45). Da un lato, incoraggia gli atteggiamenti infantili (SAO 25a, PVN 21), utilizzando varie “tecniche manageriali o applicazione spiritualeggiante e paternalistica” (PVN 41), promuovendo la soggezione infantile e la dipendenza scrupolosa e, infine, ledendo la dignità della persona fino ad umiliarla (PVN 25). D’altra parte, esercita il dominio sugli altri, visto attraverso le forme di sottomissione nella sfera della moralità e della intimità sessuale (PVN 20) o attraverso le forme di coercizione delle coscienze che portano alla sottomissione personale o addirittura alla violenza psicologica (PVN 25).

Per superare tali tendenze di dominio e di paternalismo o maternalismo (SAO 14b) all’interno degli istituti religiosi, i superiori religiosi sono chiamati a *rendere possibile il discernimento fraterno e l’obbedienza volontaria*. Il primo e più importante dovere dei superiori, come sottolineano le norme canoniche, è quello di assicurare un discernimento al servizio della fraternità e della comunione: “I Superiori (...) nell’adempimento del proprio incarico, *reggano i sudditi quali figli di Dio e, suscitando la loro volontaria obbedienza nel rispetto della persona umana, li ascoltino volentieri e promuovano altresì la loro concorde collaborazione per il bene dell’istituto e della Chiesa*” (can. 618). Perciò, i superiori promuovano la dinamica della fraternità (PVN 41, 24; SAO 14b), trattando gli altri membri come “figli di Dio” (can. 618) e “in Cristo una comunità fraterna” di fratelli e sorelle (can. 619) e, quindi, dando *importanza alle persone* piuttosto che alle istituzioni (PVN 24). Dovrebbero anche promuovere il servizio di comunione (PVN 41) e, così, creare un clima di condivisione e corresponsabilità (SAO 20e, VFC 50b) all’interno della comunità, della provincia e dell’istituto.⁶⁶

In secondo luogo, i superiori sono chiamati a trattare i membri con “rispetto della persona umana” (can. 618; SAO 13c, 13g, 20d, 20g). Rispettare la dignità dei membri vuol dire accettare pienamente la personalità di ciascuno con i suoi doni, difficoltà e predisposizioni e coltivare un affetto sincero per i membri e prestare attenzione alla normale crescita di ogni membro in ogni fase e stagione della sua vita e dare l’apprezzamento appropriato e la considerazione

⁶⁶ Non bisogna dimenticare che i molteplici livelli di autorità all’interno di un istituto o provincia religiosa che portano invariabilmente delle differenze radicali nelle competenze e nell’estensione del suo esercizio, come vengono specificati nel diritto universale e nel diritto proprio. Inoltre, si deve ricordare che “siccome esistono diverse missioni, vi saranno diversi tipi di comunità e quindi diversi tipi di esercizio di autorità” (VFC 49).

positiva per traguardi raggiunti. Terzo, devono ascoltare volentieri i membri (PVN 21, 41; VFC 50b), poiché “ascoltare significa accogliere incondizionatamente l'altro, dargli spazio nel proprio cuore”, ben sapendo che “chi non sa ascoltare il fratello o la sorella non sa ascoltare neppure Dio” (SAO 20a, 20g). Devono anche sapere come mantenere la “riservatezza” su tutto ciò che è condiviso in modo confidenziale (SAO 13c).

In quarto luogo, i superiori devono promuovere l'obbedienza fraterna volontaria, stimolata dal bene dell'istituto e della Chiesa (PVN 45; SAO 20d, 20g). Devono incoraggiare i membri a riconoscere che “Dio manifesta la sua volontà (...) attraverso molteplici mediazioni esteriori”, “specie nella Regola, nei superiori, nella comunità, nei segni dei tempi, nelle attese della gente, soprattutto dei poveri” (SAO 9, 11, 20g, 27). Così, dopo “un dialogo libero, aperto, umile e fiducioso”⁶⁷ con il superiore (SAO 26; VFC 50b), i membri sono invitati a dare la loro “volontaria obbedienza”, vissuta sempre “in spirito di fede e di amore, per seguire Cristo obbediente” (SAO 14b, 20d, 26, 29; PVN 24, 45; VFC 53).⁶⁸

2. Prendersi cura dei membri con gravi difficoltà o di quelli “problematici”

Uno dei compiti più impegnativi di un superiore religioso è sapere come affrontare i membri che soffrono di gravi difficoltà o membri “problematici”. Quando si tratta di problemi di salute fisica, di solito si presta la dovuta attenzione e cura a un religioso (che viene insistito e seguito dai superiori), ma lo stesso non si può dire, purtroppo, per i membri con altri tipi di problemi o difficoltà gravi.

Ci sono *vari tipi di difficoltà che i religiosi possono incontrare* nel vivere la loro vocazione religiosa. Possono esserci delle *difficoltà “personali”* (EG 78; RdC 12; VFC 36; SAO 25a), come difetti di carattere; problemi di insufficiente maturità o debolezze psicologiche; eccessiva preoccupazione per la libertà personale e il tempo libero proprio; insidiosa mediocrità, valori della classe media e della mentalità consumistica; tentazioni di efficienza e attivismo, con

⁶⁷ Per consentire un “dialogo libero e sincero”, queste parole possono essere ben applicate sia ai superiori che comandano sia ai membri chiamati a prestare la loro obbedienza fraterna: “Non è certamente libero chi è convinto che le sue idee e le sue soluzioni siano sempre le migliori; chi ritiene di poter decidere da solo senza alcuna mediazione per conoscere la volontà divina; chi si pensa sempre nel giusto e non ha dubbi che siano gli altri a dover cambiare; chi pensa solo alle sue cose e non volge nessuna attenzione alle necessità degli altri; chi pensa che obbedire sia cosa d'altri tempi, improponibile in un mondo più evoluto” (SAO 20g).

⁶⁸ Cf. PALÚ, L., *The Service of Authority and Obedience*, in *Vincetiana* (July-August 2009) 291–294.

il conseguente “burnout”;⁶⁹ dipendenza da alcol o droghe;⁷⁰ debole senso di identità personale; idea errata di autorealizzazione, espressa anche attraverso un eccessivo bisogno di risultati positivi e di approvazione da parte degli altri; paura esagerata di inadeguatezza; e depressione causata da vari fallimenti. Si possono riscontrare anche varie *difficoltà “affettive o relazionali”* (VFC 36–38): mancanza di equilibrio psicologico o maturità emotiva; forme di sostegno e compensazione nell’area dell’affettività; relazioni invadenti o possessive; sessualità caratterizzata da atteggiamenti narcisistici e adolescenziali; repressione rigida ed esperienze relazionali negative; e gravi problemi sessuali.

Possono esserci anche delle *difficoltà “comunitarie”*, cioè quelle che scaturiscono dalla vita fraterna in comune (RdC 12; VFC 38; SAO 25b-c; PVN 33): incapacità di vivere nella comunità o la vita comune; prevalenza di progetti personali sugli impegni comunitari; impegni o apostolati gravosi; tensioni all’interno della comunità dovute a differenze culturali e generazionali; sofferenze dovute a forme di governo eccessivamente autoritarie; e “diverse forme di odio, divisione, calunnia, diffamazione, vendetta, gelosia, desiderio di imporre le proprie idee a qualsiasi costo, fino a persecuzioni che sembrano una implacabile caccia alle streghe” “persino tra persone consacrate” (EG 100). Ovviamente, ci sono anche alcune *difficoltà “spirituali”* (PVN 24; EG 78), come il declino o l’assenza di vita spirituale o l’indebolimento della visione della fede o delle motivazioni spirituali nel vivere la propria vocazione religiosa.

I “religiosi problematici” vengono solitamente “ignorati” o nella migliore delle ipotesi “evitati” dalla maggioranza dei religiosi e spesso volte anche dai superiori oppure vengono semplicemente “trasferiti” da un luogo all’altro o vengono assegnati incarichi “innocui” per mantenerli “tranquilli” o sono addirittura soggetti ad “espulsioni” o “dimissioni” illegittime.⁷¹ Raramente c’è un adeguato dialogo fraterno o una cura appropriata o un’offerta di aiuto spirituale e personale. *Tali difficoltà potrebbero anche portare il religioso verso*

⁶⁹ Cf. RE DAVID, F., *Le suore e la sindrome del burnout. Una patologia che colpisce molte religiose. L’Uisg si attiva*, in *Donne Chiesa Mondo. Mensile dell’Osservatore Romano* 85 (2/2020) 8–11. Cf. CREA, G. – FRANCIS, L. J., *Professional Burnout among Catholic Religious Sisters in Italy: An Empirical Enquiry Exploring the Protective Role of Quality of Community Life, in Research in the Social Scientific Study of Religion* 26 (2015) 266–290. VIRGINIA, S. G., *Burnout and Depression Among Roman Catholic Secular, Religious, and Monastic Clergy*, in *Pastoral Psychology* 47 (1998) 49–67.

⁷⁰ Cf. BARSZCZ, W., *Superiore maggiore e la cura pastorale dei confratelli / delle consorelle che si trovano nelle situazioni particolari della dipendenza dall’alcol, dalle droghe e dai giochi*, in ORLITA, K. – JANČÁŘ, J. (ed.), *Psychologické poradenství a rozlišování ve formaci*, Brno 2017. 206–215.

⁷¹ A due suore anziane di clausura non era stato permesso di rientrare nel monastero, dopo la loro assenza per motivi di salute. Cf. GATTI, C., *La protesta delle suore cacciate dal convento: incatenate in Vaticano*, in *Il Giornale* (June 9 2008), in <https://www.ilgiornale.it/news/protesta-delle-suore-cacciate-convento-incatenate-vaticano.html> (visto il 7 ottobre 2020).

un'assenza dalla comunità spesso "illegittima" (can. 665 §§1-2) o l'esclusione o l'abbandono temporaneo (cann. 686-687) o l'abbandono permanente dagli istituti religiosi (cann. 688-693; *PVN* 21, 24). Spesso queste "reazioni" estreme da parte dei religiosi sono accolte come una "liberazione" da parte dei superiori, i quali non sanno come affrontarle o non vogliono affrontare tali questioni!

La cura fraterna per tutti i membri, specialmente quelli vulnerabili, è uno dei doveri "canonici" dei superiori religiosi, chiamati a irradiare "la fragranza della presenza vicina di Gesù ed il suo sguardo personale" (*EG* 169) verso i "membri problematici" o "membri con gravi difficoltà": "I superiori (...) provvedano in modo conveniente a quanto loro personalmente occorre; visitino gli ammalati procurando loro con sollecitudine le cure necessarie, riprendano gli irrequieti, confortino i timidi, con tutti siano pazienti" (can. 619). Prima di tutto, nel trattare con i membri "difficili", i superiori devono seguire l'esempio di Cristo "buon pastore" (*SAO* 13d; *FT*⁷² 115) e, così, devono essere presenti ai membri vulnerabili e difficili e partecipare alle loro preoccupazioni e difficoltà, ed andare alla ricerca della "pecorella smarrita" (soprattutto il religioso assente illegittimamente), che "deve essere da questi (superiori) sollecitamente ricercato e aiutato, perché ritorni e perseveri nella propria vocazione" (can. 665 §2). Inoltre, essi devono essere "buoni samaritani", pronti a prendersi cura di ogni persona "ferita" o membro "problematico" (*SAO* 13d; *FT* 63, 66-71, 77, 80-83), poiché la stessa vita fraterna è concepita nella vita religiosa come "un aiuto reciproco nel realizzare la vocazione propria di ciascuno" (can. 602).

In secondo luogo, oltre a concentrarsi solo sulle situazioni difficili e sui problemi personali, i superiori dovrebbero andare "sempre oltre" e riuscire "a vedere dietro ogni volto, ogni storia, ogni situazione, un'opportunità, una possibilità" (*PVN* 50). Dunque, sono chiamati "a sviluppare una pedagogia del perdono e della misericordia, ad essere cioè strumento dell'amore di Dio che accoglie, corregge e rilancia sempre una nuova possibilità per il fratello o la sorella che sbagliano e cadono in peccato" (*SAO* 25d). Infine, la cura fraterna deve trasmettere forza d'animo e coraggio cristiano ai religiosi "problematici" per affrontare le difficoltà personali e relazionali (*SAO* 25a) e nel proporre a loro, quando necessario, l'aiuto psicologico e la direzione spirituale (*VFC* 38).

⁷² Cf. FRANCISCUS, Litt. Enc. *Fratelli Tutti* (3 oct. 2019) [= *FT*].

3. *Affrontare i membri che hanno commesso gravi delitti*

Chiamato a seguire “Cristo più da vicino per l’azione dello Spirito Santo”, donandosi “totalmente a Dio amato sopra ogni cosa” e “conseguire la perfezione della carità nel servizio del Regno di Dio” (can. 573 §1), “il religioso porta a compimento la sua totale donazione come sacrificio offerto a Dio, e con questo l’intera sua esistenza diviene un ininterrotto culto a Dio nella carità” (can. 607 §1). Tali alti ideali di vita religiosa purtroppo non sono sempre rispettati dai religiosi.⁷³ In questi casi, i superiori religiosi sono chiamati ad agire, come dimostra questo invito di Papa Francesco: “E lì è il discernimento: sapere dire no. Ma non cacciare via: no, no. Io ti accompagno, vai, vai, vai (...) E come si accompagna l’entrata, accompagnare anche l’uscita, perché lui o lei trovi la strada nella vita, con l’aiuto necessario”.⁷⁴

Una delle sfide più difficili dei superiori è *saper “discernere” la cosa giusta da fare quando le “debolezze” o “difficoltà” dei religiosi diventano “reati” o “delitti”*, che devono essere affrontati ed eventualmente puniti. Il Codice di diritto canonico si occupa di gravi problemi dei religiosi contro la loro consacrazione religiosa, in particolare contro i voti religiosi di castità, povertà e obbedienza o vita fraterna in comune (cann. 599–602, 662–672). Infatti nel diritto canonico sono state chiaramente indicate varie “cause gravi” che potrebbero portare a diversi tipi di “dimissione” dall’istituto religioso:⁷⁵ dimissione *ipso facto* o automatica (can. 694);⁷⁶ dimissione obbligatoria (can. 695);⁷⁷

⁷³ Ci sono molti casi di religiosi che non vivono pienamente i loro voti di castità, povertà o obbedienza. C’era il caso di due suore trovate incinte, quando sono tornate in Italia dopo le loro vacanze estive in Africa. Cf. *Suore missionarie tornano dall’Africa incinte, imbarazzo in Vaticano. Aperta inchiesta sulla fuga di notizie*, in *Il Messaggero* (5 novembre 2019), in https://www.ilmessaggero.it/italia/suora_incinta_sicilia_ultime_notizie-4843052.html (visto il 13 ottobre 2020). Una sessantina di suore in Polonia, che insieme a suor Jadwiga Ligocka, l’ex Superiora generale delle “Suore della famiglia di Betania”, rifiutarono per tanti mesi di accettare la nuova Superiora generale, suor Barbara Robak, nominata dal Vaticano. Cf. FILIPOWICZ, D., *Rebellion in the convent*, in *The Krakow Post* (September 20th 2007), in <http://www.krakowpost.com/528/2007/09> (visto il 15 ottobre 2020).

⁷⁴ FRANCISCUS, Disc. *Cari fratelli e sorelle* (11 apr. 2015).

⁷⁵ Cf. PUDUMAI DOSS, J., *Dimissione dei religiosi: Cenni storici e approfondimenti normativi*, in PUDUMAI DOSS, J. (ed.), *In Ecclesiae corde. Aspetti canonici della vita consacrata*, Roma 2019, 177–218.

⁷⁶ Un religioso deve essere ritenuto *dimesso ipso facto* dall’istituto (can. 694), quando ha in modo notorio abbandonato la fede cattolica, o ha contratto matrimonio o lo abbia attentato, anche solo civilmente, o è stato illegittimamente e ininterrottamente assente per 12 mesi ed è irreparabile. Cf. FRANCISCUS, MP. *Communis vita* (19 mart. 2019).

⁷⁷ Le cause della *dimissione obbligatoria* o le cause per le quali il superiore *deve iniziare* il processo di dimissione (can. 695) possono essere raggruppate in due categorie: Cause contro la vita, come omicidio, rapimento o detenzione con la violenza o la frode, mutilazione o ferimento grave (can. 1397) o aborto procurato (can. 1398); Cause contro la castità, come il concubinato o il peccato esterno contro il 6° comandamento che provoca scandalo o che viene compiuto con violenza o minacce o pubblicamente o con un minore (can. 1395).

dimissione facoltativa (can. 696);⁷⁸ ed espulsione immediata (can. 703).⁷⁹ Dunque, secondo l'atto delittuoso del religioso e della sua gravità, un'azione appropriata deve essere intrapresa dal superiore religioso (cann. 694-703).

In questi casi (o "cause" di dimissione), quando il religioso devia gravemente dal vivere la propria consacrazione o arreca danno ad altri o all'istituto stesso, il superiore o l'autorità competente "sarà attenta a non abdicare alle proprie responsabilità, magari per amore del quieto vivere o per paura di urtare la suscettibilità di qualcuno" (SAO 20f). Conciliando fermezza e pazienza e "superando la tentazione di essere sorda e muta", l'autorità competente deve avere il coraggio di "prendere decisioni chiare e, talvolta, sgradite" (SAO 20f). Perciò, devono sapere che "se occorre comprensione verso le colpe dei singoli, è anche necessario avere un rigoroso senso di responsabilità e carità verso coloro che eventualmente sono stati danneggiati dal comportamento scorretto di qualche persona consacrata". Dunque, "la comprensione verso il confratello non può escludere la giustizia, specie nei confronti di persone indifese e vittime di abusi" (SAO 25e). Così, dopo aver provato le "vie dettate dalla sollecitudine pastorale" (can. 1341), come la correzione fraterna (can. 1341), l'ammonezione (cann. 697, 1339 §1, §3, 1341), la riprensione (cann. 1339 § 2-3, 1341), o le penitenze (can. 1340), per "ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendamento del reo" (can. 1341), il superiore non deve esitare ad avviare il processo appropriato per la dimissione del religioso dall'istituto (cann. 694, 695 §2, 697, 699).

I superiori agiscono prontamente quando si tratta dei "delicta graviora", specialmente quelli riservati alla Congregazione per la dottrina della fede,⁸⁰ se commessi dai religiosi chierici: delitti contro la fede (*Norme* art. 2);⁸¹ delitti contro l'Eucaristia (*Norme* art. 3);⁸² delitti contro il sacramento della ricon-

⁷⁸ Le cause della *dimissione facoltativa* o le cause per le quali il superiore *può iniziare* il processo di dimissione (can. 696 §1) devono essere cause "gravi, esterne, imputabili e comprovate giuridicamente", come "la negligenza abituale degli obblighi della vita consacrata; le ripetute violazioni dei vincoli sacri; la disobbedienza ostinata alle legittime disposizioni dei Superiori in materia grave; un grave scandalo derivato dal comportamento colpevole del religioso; l'ostinato appoggio o la propaganda di dottrine condannate dal magistero della Chiesa; l'adesione pubblica a ideologie inficciate di materialismo o di ateismo; l'assenza illegittima, di cui nel can. 665, §2, protratta per sei mesi" (can. 696 §1).

⁷⁹ Dopo *l'espulsione immediata* (can. 703) per cause che possano provocare "grave scandalo esterno" o "gravissimo danno imminente per l'istituto", il superiore deve iniziare un adeguato processo di dimissione.

⁸⁰ Cf. C. DOCTRINA FIDEI, *Modifiche introdotte nelle "Normae de gravioribus delictis"*, *Norme sostanziali e procedurali* (15 iul. 2010) [= *Norme*].

⁸¹ "I delitti contro la fede (...) sono l'eresia, l'apostasia e lo scisma" (*Norme* art. 2; cann. 751, 1364).

⁸² "I delitti più gravi contro la santità dell'augustissimo Sacrificio e sacramento dell'Eucaristia riservati al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede sono" (*Norme* art. 3): l'asportazione o la conservazione a scopo sacrilego, o la profanazione delle specie consacrate (can. 1367); l'attentata azione liturgica del Sacrificio eucaristico (can. 1378 §2,1°); la simulazione

ciliazione (*Norme* art. 4);⁸³ delitti contro gli ordini sacri (*Norme* art. 5);⁸⁴ delitti contro la morale (*Norme* art. 6).⁸⁵ Questi gravi delitti contro la morale sono stati recentemente ampliati e specificati meglio da Papa Francesco con i seguenti casi riguardanti l'abuso sessuale di minori o persone vulnerabili, se commessi dai religiosi o chierici (*VELM* art. 6): costringere qualcuno, con violenza o minaccia o mediante abuso di autorità, a compiere o subire atti sessuali; compiere atti sessuali con un minore o con una persona vulnerabile; produzione, esibizione, detenzione o distribuzione, anche per via telematica, di materiale pedopornografico, nonché reclutamento o induzione di un minore o di una persona vulnerabile a partecipare ad esibizioni pornografiche; azioni od omissioni dirette a interferire o ad eludere le indagini civili o le indagini canoniche, amministrative o penali, nei confronti di un chierico o di un religioso (*VELM* art. 1 §1).⁸⁶

In questi casi di gravi delitti, i superiori devono iniziare con l'“indagine previa” (can. 1717; *Norme* art. 16; *VELM* artt. 10–12; *Vademecum* 16–75). Devono riferire i “risultati” di questa indagine al Dicastero del Vaticano inte-

dell'azione liturgica del Sacrificio eucaristico (can. 1379); la concelebrazione del Sacrificio eucaristico vietata... insieme ai ministri delle comunità ecclesiali che non hanno la successione apostolica e non riconoscono la dignità sacramentale dell'ordinazione sacerdotale (cann. 908, 1365); la consacrazione a fine sacrilego di una sola materia o di entrambe, nella celebrazione eucaristica o fuori di essa (can. 927).

⁸³ “I delitti più gravi contro la santità del sacramento della Penitenza riservati al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede sono” (*Norme* art. 4): l'assoluzione del complice nel peccato contro il sesto comandamento del Decalogo (can. 1378 §1); l'attentata assoluzione sacramentale o l'ascolto vietato della confessione (can. 1378 §2,2°); la simulazione dell'assoluzione sacramentale (can. 1379); la sollecitazione al peccato contro il sesto comandamento del Decalogo nell'atto o in occasione o con il pretesto della confessione, se diretta al peccato con lo stesso confessore (can. 1387); la violazione diretta e indiretta del sigillo sacramentale (can. 1388); la registrazione, fatta con qualunque mezzo tecnico, o la divulgazione con i mezzi di comunicazione sociale svolta con malizia, delle cose che vengono dette dal confessore o dal penitente nella confessione sacramentale, vera o falsa.

⁸⁴ “Alla Congregazione per la Dottrina della Fede è riservato anche il delitto più grave di attentata sacra ordinazione di una donna”, cioè specificamente contro “colui che attenta il conferimento del sacro ordine o la donna che attenta la recezione del sacro ordine” (*Norme* art. 5; can. 1378).

⁸⁵ “I delitti più gravi contro i costumi, riservati al giudizio della Congregazione per la Dottrina della Fede, sono” (*Norme* art. 6; can. 1395 §2): “il delitto contro il sesto comandamento del Decalogo commesso da un chierico con un minore di diciotto anni (...) [o con] la persona che abitualmente ha un uso imperfetto della ragione”; “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”.

⁸⁶ Vi sono casi di abuso sui minori da parte dei religiosi e addirittura da parte dei fondatori stessi degli istituti religiosi, come dimostrano i casi di Marcial Maciel Dellogado, fondatore dei “Legionari di Cristo” o di Luis Fernando Figari, fondatore del “Sodalitium Christianae Vitae”. Cf. *Marcial Maciel: Mexican founder Legionaries of Christ 'abused 60 minors*, in *BBC News* (December 22nd 2019), in <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-50884518> (visto il 18 ottobre 2020). Cf. CAIRNS, M., *Suppress Sodalitium, says Peru Cardinal*, in *The Tablet* (March 11th 2020), in <https://www.thetablet.co.uk/news/12579/suppress-sodalitium-says-peru-cardinal> (visto il 17 ottobre 2020).

ressato (*VELM* art. 7) o, se il religioso indagato è un chierico, alla Congregazione per la dottrina della fede (*Norme* artt. 16-17; *Vademecum* 69-70, 74-77). Di conseguenza, devono agire secondo le indicazioni specifiche fornite per ogni caso particolare dal Dicastero interessato o dalla Congregazione per la dottrina della fede. I superiori devono rendersi conto che ogni “negligenza” o “omissione” (*VELM* art. 1 §1 b; *CMA* art. 1 §1, §4;⁸⁷ can. 1389) nell’agire contro questi casi di *delicta graviora* potrebbe provocare gravi conseguenze a loro stessi. Allo stesso tempo, non si deve dimenticare anche il loro obbligo di “osservare equità e carità evangelica” (can. 702 §2) nei confronti di questi membri, sia in corso d’indagine, sia dopo la loro separazione o dimissione dall’istituto.⁸⁸

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Essere superiori religiosi ai nostri tempi, come si è dimostrato in questo articolo, è un “compito esigente” (*RdC* 14), a causa di varie sfide odierne che riguardano gli stili di governo, l’amministrazione, la formazione e il rapporto fraterno con i membri, soprattutto quelli “problematici”.

Queste sfide rivelano chiaramente, prima di tutto, che “sempre l’autorità è evangelicamente un servizio” (*VFC* 49; *SAO* 21). I superiori non devono dimenticare che “il servizio è in gran parte, avere cura della fragilità. *Servire significa avere cura di coloro che sono fragili* nelle nostre famiglie, nella nostra società, nel nostro popolo (o nei nostri istituti religiosi) [...] Il servizio guarda sempre il volto del fratello, tocca la sua carne, sente la sua prossimità fino in alcuni casi a ‘soffrirla’, e cerca la promozione del fratello” (*FT* 115). Perciò, la sfida più grande per un superiore religioso oggi sarebbe quella di rendere un ministero incentrato su Dio e simile a quello di Cristo, Buona Pastore, di portare la sua vicinanza e la sua cura ai membri, specialmente a quelli vulnerabili o quelli “difficili”.

⁸⁷ “I Superiori Maggiori degli Istituti religiosi e delle Società di vita apostolica di diritto pontificio” possono “essere legittimamente rimosso(i) dal suo (loro) incarico, se abbia(n)o, per negligenza, posto od omesso atti che abbiano provocato un danno grave ad altri, sia che si tratti di persone fisiche, sia che si tratti di una comunità nel suo insieme. Il danno può essere fisico, morale, spirituale o patrimoniale” (*CMA* art. 1 §1, §4).

⁸⁸ Parlando delle ex-religiose che sono state completamente abbandonate, dopo la loro separazione o dimissione dall’istituto religioso, il Card. Joao Braz de Aviz aveva osservato: “Ho trovato lì un mondo di ferite, ma anche di speranza. Sono tanti i casi difficili in cui le superiori hanno rifiutato i documenti personali (come passaporti) alle suore che volevano lasciare il convento o che sono state mandate via, rendendo difficile o impossibile il loro rientro a casa o l’accesso ai servizi sociali”. Cf. WOODEN, C., *Abuse happens within women’s orders too*, *Cardinal says*, in *CatholicPhilly* (January 24th 2020), in <https://catholicphilly.com/2020/01/news/world-news/abuse-happens-within-womens-orders-too-cardinal-says/> (visto il 05 novembre 2020).

In secondo luogo, non si può negare che l'invito di Papa Francesco "ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi" (EG 33), si applica anche alle strutture e alle pratiche di governo all'interno degli istituti religiosi (PVN 19, 30). Tuttavia, i superiori devono sapere che "nessun cambiamento è possibile senza la rinuncia a schemi obsoleti, affinché possano aprirsi nuovi orizzonti e possibilità nel governo, nella vita comune, nella gestione dei beni e nella missione" (PVN 22).

Infine, "la vita consacrata si pone nel cuore stesso della Chiesa"⁸⁹ e "la colloca in modo privilegiato nella linea della profezia evangelica (...) [e] la rende capace di inventiva e originalità" (PVN 32) della carità.⁹⁰ Ciò richiede i seguenti "atteggiamenti e scelte pratiche" soprattutto da parte dei superiori religiosi nell'esercizio della loro autorità e leadership: "il primato del servizio (Mc 10, 43-45) e il cammino costante verso i poveri e la solidarietà con i più piccoli (Lc 9, 48); la promozione della dignità della persona in qualunque situazione si trovi a vivere e a soffrire (Mt 25, 40); la sussidiarietà come esercizio di fiducia reciproca e di generosa collaborazione di tutti e con tutti" (PVN 31).

Jesu PUDUMAI DOSS, SDB
Università Pontificia Salesiana
pudu25@gmail.com

⁸⁹ Cf. PUDUMAI DOSS, J. (ed.), *In Ecclesiae corde. Aspetti canonici della vita consacrata*, Roma 2019.

⁹⁰ Cf. PUDUMAI DOSS, J., *Misericordiae depositarii: Alcune considerazioni canoniche sulla vita consacrata*, in PUDUMAI DOSS, J. (ed.), *Beati misericordes. Questioni pastorali e giuridiche sulla misericordia*, Roma 2017. 181-203.

Alberto SORIA JIMÉNEZ, OSB

**EXEGESIS ON *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*
BY BENEDICT XVI***

To my parents, Juan and Berta

INTRODUCTION; I. CONTEXT OF THE CANONICAL FACTS; II. IMMEDIATE PRECEDENTS TO THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*; III. RIGHTS WHICH RECOGNIZED BY THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*; IV. THE THEOLOGICAL ISSUE REGARDING THE LITURGICAL REFORM; V. THE MAGISTERIAL TEACHING OF THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*; VI. THE THEOLOGICAL FUNDAMENT OF THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*; VII. THE HISTORIC PERENNIAL NATURE OF THE SACRED RITES; CONCLUSION: A JUST AND THEOLOGICALLY CORRECT SOLUTION

KEYWORDS: *Summorum Pontificum*, Benedict XVI, St. John XXIII, St. Paul VI, St. John Paul II, Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, ‘lex orandi’, ‘lex credendi’

INTRODUCTION

Almost fifteen years have already spent since Pope Benedict XVI promulgated his Apostolic Letter *Summorum Pontificum* (= *SP*), given as *motu proprio*, on July 7th 2007.¹ This is a document of extraordinary canonical, theological

* Now, I gladly fulfil my filial duty with the dedication of this research to my parents, as I similarly did when I dedicated my doctoral thesis and the 552-page monograph which supports it (see note 2 further on), to Pope Benedict XVI. This article reproduces the one published with an identical title, in *Ius Communionis* 5 (2017) 285-306; the only changes being the erasing of the bilingual summary at the beginning of the article and the additions to this initial note, which is un-numbered, and the bibliographical references incorporated in footnotes 2 and 18. The original version in Spanish will soon be published by ed. Tirant lo Blanch, Valencia. See also the brief summary I made of my research in *La liturgia de la fe apostólica*, in *Ecclesia* 75 (2015) 450 and in the three interviews I gave on this subject: ‘*Summorum Pontificum*’ debe interpretarse en sentido favorable a los fieles, on the web page religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=36939 (29th July 2014); *Las riquezas vivas de la Liturgia*, in *Alfa y Omega. Semanario católico de información. Edición nacional* 20(II)/927 (30th April 2015) 26; *Los valores permanentes de la liturgia de la Iglesia*, in *Buenanueva* 9/52 (2015) 82–83. See finally my references to this subject in my conference *La teología litúrgica de Benedicto XVI* (pro manuscrito), given on 7th June 2014 at the Abbey of the Holy Cross (*Valle de los Caídos* – Spain), in the closing session of the *Ciclo formativo de liturgia para seglares “Sabiduría y belleza de la liturgia: de san Benito a Benedicto XVI”* (Seminar for lay people on the liturgy “Knowledge and Beauty of the Liturgy; from St. Benedict to Benedict XVI”).

¹ Cf. BENEDICTUS XVI, MP. *Summorum Pontificum* (7 iul. 2007): AAS 99 (2007) 777–781. See its Spanish translation in *Litteræ Apostolicæ Motu Proprio datæ Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970*, in *L’Osservatore Romano. Edición en lengua española* (13th July 2007) 7.

and liturgical importance, which may not have yet received the attention it deserves.

In order to obtain my qualification as Doctor in canon law at *Universidad de S. Dámaso* (Madrid) I based my thesis on the above mentioned document, and most of the time I focused on research the same, under the direction of Prof. Roberto Serres. The thesis itself was published shortly afterwards.² The nearly 150 pages (pp. 401-540), which are solely dedicated to the sources and the bibliography generated up until the date of publishing, show how great an impact that canonical document had on everyone. On this important anniversary it would seem fitting to come back to this matter.

My intention is to draw attention once more to its content, and in particular to the nucleus of the theological, liturgical and canonical issues, which have found a balanced, fair and reasonable solution in *SP*, such as they had never received before. The clarity that characterises all of Joseph Ratzinger's writings is what has, to a great extent, resulted in correct and prudent ecclesiastical governance.

² See SORIA JIMÉNEZ, A., *Los principios de interpretación del motu proprio Summorum Pontificum. Presentación del cardenal Antonio Cañizares* (Colección tesis doctorales 1), Madrid 2014. See also the preface of July 25th 2013 by the Prefect of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments in *Ius Communionis* 3 (2015) 347–361. See also its French translation in three parts (*Lettre* 448 of July 15th 2014; *Lettre* 449 of July 22nd 2014; and *Lettre* 504 of July 11th 2015) on the website fr.paix-liturgique.org/aff_lettre.asp?LET_N_ID. See also the English version on the web pages uk.paix-liturgique.org/aff_lettre.asp?LET_N_ID=2212 (first part of the preface) and rorate-caeli.blogspot.com/2014/07/supreme-liturgical-authority-says.html (an extensive summary of it all). Since the initial printing of my monograph, reviews and notes have been published in Europe and America, which show the favourable acceptance that this research has obtained. For example, cf. PALACIOS BLANCO, F. (*Toletana* 29 [2013] 381–388). See also a summary of my research in his work *El Romano Pontifice y la liturgia. Estudio histórico-jurídico del ejercicio y desarrollo de la potestad del Papa en materia litúrgica. Prefacio del Card. Robert Sarah*, Toledo 2018. 509–517. Cf. AYALA PARTIÑA, R. (*Revista Mexicana de Derecho Canónico* 20 [2014] 455–458); POMAR RODIL, P. J. (*Angelicum* 91 [2014] 650–652); SZUROMI, SZ. A. (*Folia Theologica et Canonica* III 25/17 [2014] 258–260), GONZÁLEZ VILLANUEVA, J. I. (*Burgense* 55 [2014] 588–589), ANAUT, M. (*Verbo* 52 [2014] 892–893), CARLIER MILLÁN, E. (*Palabra* 50/620 [2014] 67), ARMENTEROS MONTIEL, F. J. (*Padre de todos* 17/217 [2014]), GUTIÉRREZ DE DIEGO, M. (*Archivo Teológico Granadino* 78 [2015] 291–292), BERLANGA GAONA, A. (*Scripta Theologica* 47 [2015] 824), ZUIJDWIJK, J. L. W. M. (*Bulletin van de Vereniging voor Latijnse Liturgie* 47/119 [2015] 25), ALCALDE SILVA, J. (*Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 21 [2015] 171–220). See a revised version in ALCALDE SILVA, J – SCHLACK MUÑOZ, A. (ed.), *Fidem servavi: Estudios en homenaje al Profesor Julio Retamal Favereau* (soon to be published by ed. Tirant lo Blanch, Valencia); cf. LAULOM, J-F. (*Revue de Droit Canonique* 66 [2016] 358–361), BALIÑA LÓPEZ, C. A. (*Gladius Spiritus Quod Est Verbum Dei* 33/95 [2016] 268–270). See also the note signed by LARRAÍNZA, C. J. at the web address larramendi.es. Finally, the repeated references to this monograph by the Undersecretary of the Pontifical Counsel for the Legislative Texts, cf. GRAULICH, M., *Vom Indult zum allgemeinen Gesetz: Der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Summorum Pontificum in kirchenrechtlicher Perspektive*, in GRAULICH, M. (Hrsg.), *Zehn Jahre Summorum Pontificum: Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*, Regensburg 2017. 13–54.

In this work I will first describe the objective facts, which will later be evaluated without any prejudice or impassioned emotions, and I will conclude by highlighting the aspects in which this *motu proprio* can be seen as a true and mature “point of arrival” for the renewal of liturgical life, the process of which was initiated by the Second Vatican Council.

I. CONTEXT OF THE CANONICAL FACTS

Let us start by describing the facts. The *motu proprio* is constituted of a statement of reasons, twelve articles and one final provision, but it is not a lengthy document. Benedict XVI also set out the reasons which led him to write and promulgate *SP* in his *Letter to the Roman Rite Catholic Bishops*, signed on the same date as *SP* and better known for its incipit *Con grande fiducia* (= *GF*).³ A short time later, on April 30th 2011, the Pontifical Commission *Ecclesia Dei* published the Instruction *Universæ Ecclesiae* (= *UE*)⁴ for the application of the pontiff’s *motu proprio*.

Since then, the voices for and against these decisions made by the Apostolic See have multiplied exponentially, particularly via the internet, though not all the comments demonstrate the desirable knowledge and rigour expected when expressing an opinion on matters of such importance for the life and faith of the Christian people. The undeniable fact is that *SP* has been the only canonical norm on liturgy which has appeared during the papacy of Benedict XVI, and this should be enough to seriously ask oneself about what was written and why.

Above all, and independently of its form, the structure in the articles and paragraphs of *SP* and the literal style of the terminology in itself tell us that what we have before us is a rule of canon law; *canonical* content presented to us by the Supreme Legislator exercising the rightful charisma of the Vicar of Christ. For this reason, *UE* affirms unmistakably: It “constitutes an important expression of the Magisterium of the Roman Pontiff and of his *munus regendi*” (*UE* n. 8). In *SP*, both teaching and rule are incorporated jointly, and the adequate understanding and interpretation of them call for interdisciplinary analysis, as corresponds to the sacramental structure of the Church.

Already as far back as Vatican II, in his theological writings in the field of Ecclesiology, Joseph Ratzinger was proposing solid ideas stemmed from dogmatic contemplation on the Eucharistic mystery. In this context, the “liturgy” of the sacraments, while the *munus sanctificandi* (c. 375 CIC) is in process,

³ Cf. BENEDICTUS XVI, Ep. *Con grande fiducia* (7 iul. 2007): *AAS* 99 (2007) 795–799.

⁴ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIA DEI, Inst. *Universæ Ecclesiae* (30 apr. 2011): *AAS* 103 (2011) 413–420.

deserved a much more rigorous handling than it received from some, especially in ecclesiastical circles which did not stand out for their humble acceptance of the actions of papal authority (c. 331 CIC) when exercising his *munus docendi* (c. 375 CIC).

Nowadays one can consider that the perplexity aroused by the initial post-conciliar decisions on liturgy has seemingly, almost been overcome. The cause of this, to a great extent, can be found in the actions of the later Archbishop Annibale Bugnini (1912–1982), whose manner of action surprised Louis Bouyer (1913–2004), who raised an eloquent report on the same, being as he was a first-hand eyewitness.⁵ Maybe worst of all is that now it is possible to see how, with regard to this matter, some seemed to act at that time, as if they were the “owners” of the sacred, and as if they were allowed to do and undo at will, despite how far removed this was from their status as “administrators of the mysteries”, as *Lumen gentium* had already taught us.

The undeniable truth is that, based on those attitudes, in total opposition to Canon Law, some insisted on imposing changes at all costs, according to their own interests, sometimes even scorning the past as something obsolete, or even negative, as if no one were allowed to manifest their objection to the “power” of their decisions. This was, in all truth, the ecclesiastical context of the initial decisions that came out of the *Sacred Congregation of Rites* and also from the *Sacred Congregation for Divine Worship*, including the Instruction on the Progressive Application of the Apostolic Constitution by St. Paul VI, *Missale Romanum*, dated October 20th 1969.⁶ According to the opinion of more than just a few people, there was no reason to make any other objections to the celebration of Holy Mass according to the new liturgical books, apart from the exception authorised by indult or dispensation.

⁵ See BOUYER, L., *La décomposition du catholicisme*, Paris 1968, very soon translated into Spanish by LATOR ROS, A. E. under the title: *La descomposición del catolicismo* (Barcelona 1970). This translation has recently been reprinted in 2015 (Buenos Aires), preceded by a study by PERETÓ RIVAS, R. (*Semblanza de Louis Bouyer*). Cf. also the information that BOUYER, L. contributes in his *Memoirs* (Paris 2014), or its English version *The Memoirs of Louis Bouyer: From Youth and Conversion to Vatican II, the Liturgical Reform and After*, Kettering, Ohio 2015. The notes by Cardinal ANTONELLI (1896–1993) on the meetings of the *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* (1964–1969), published by GIAMPIETRO, N. (*El cardenal Ferdinando Antonelli y la reforma litúrgica*, Madrid 2005), are also very significant. Similarly, Cardinal CONGAR (1904–1995) expressed his astonishment at this situation in *También el Papa obedece (entrevista de S. M. PACI)*, in *30 días* 7 (1993) 24: “I do not understand either why the safeguarding of the Mass, which I myself have celebrated for over thirty years, was not authorized. I understand the protests over this matter. I confess that I spoke about this matter several times with the Archbishop of Paris and with the Vatican via Jean Guilton, the philosopher and confidant of Paul VI. I repeatedly requested that both rites be allowed to exist together. Unfortunately, I did not achieve it.”

⁶ Cf. SC. PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, Inst. *De Constitutione Apostolica “Missale Romanum”* (20 oct. 1969): *AAS* 61 (1969) 749–753.

This is how, in the immediate post-conciliar period, such a route was taken, at the same time so strongly normativist or positivist as lacking in theological reflection; the effect of which was in fact to gradually restrict the freedom of celebrating Holy Mass with the typical edition of the Roman Missal of 1962. Worse still, the devotion of those so-called lovers of the aforementioned typical edition tends to be seen as a belligerent resistance to the changes supposedly desired by the Conciliar Assembly. And all this, curiously enough, at a time when arbitrary experiments, which violated the newly approved liturgical regulations, happened to be frequent. Throughout this time of liturgical chaos, a considerable number of clergy and religious were instructed and/or de-instructed, and the negative consequences of all the turmoil still persist to this day.

A first definite result of the above-mentioned issue were the two notifications, which came after the referred instruction of 1969, published by the *Sacred Congregation for Divine Worship*: a general one in 1971, and a more specific one in 1974.⁷ The intention of these communications was to restrict the “authorisations” given for the celebration of Holy Mass with the earlier liturgical books, as from then on permission for such could only be granted by the rightful Ordinary, and only for elderly priests, or who were sick.

II. IMMEDIATE PRECEDENTS TO THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*

Those were the last “regulations” that were approved during St. Paul VI’s papacy. But those criteria survived formally for fifteen years, and they even continued to be applied for six years more, into the papacy of St. John Paul II. Later clarifications or reforms on the subject, better thought out and even more well-intentioned, gradually converged on the theological nucleus inherent in them, and as a result, began to open up the way for freer, and more diverse routes, as corresponds to the ancient canonical tradition.

A first step was the letter *Quattuor abhinc annos*, which the *Congregation for Divine Worship* sent to the Presidents of the Episcopal Conferences on October 3rd 1984, which in some way had already been anticipated in St. John Paul II’s Apostolic Letter *Dominicæ Cenæ* of 1980 on the Mystery and Worship of the Eucharist. According to its third paragraph, that circular letter dealt with “the problem of those priests and faithful still holding to the so-called *Tridentine Rite*”.⁸ In this, for the first time since the end of the Second Vatican

⁷ Cf. SC. PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, Not. *De Missali Romano, Liturgia Horarum et Calendario* (14 iun. 1971): *AAS* 63 (1971) 712–715; and SC PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, Not. *Conferentiarum Episcopaliū* (28 oct. 1974): *Notitiæ* 10 (1974) 353.

⁸ Cf. SC. PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, Ep. *Quattuor abhinc annos* (3 oct. 1984): *AAS* 76 (1984) 1088–1089.

Council, the possibility of requesting an indult is given to all the diocesan priests and groups of the faithful who wish to celebrate the liturgy with the typical edition of the 1962 Roman Missal; that is, a request that can be made to the diocesan bishop, it not being obligatory any more to go to the rightful Ordinary.

In this way, St. John Paul II provided “guidelines for the use of the 1962 Missal; that document, however, did not contain detailed prescriptions but appealed in a general way to the generous response of Bishops”, as Benedict XVI recalls in paragraph 5 of *GF*. And it is within these guidelines that it will survive at least a quarter of a century, including the first two years of Benedict XVI’s pontificate. This point of view is maintained in the Apostolic Letter *Ecclesia Dei*, given *motu proprio*, of 1988, and in the rescript *Quia peculiare munus*, dated October 18th 1988, signed *ex Audientia SS. mi* and released by the *Pontifical Commission ‘Ecclesia Dei’*.⁹

Therefore, throughout this long period of time it is possible to celebrate Holy Mass using the typical 1962 edition of the Roman Missal, but the guidelines given require the integration of certain universal general rules together with others of specific canonical nature, which could, in turn, be generated from the former, such as individual or sectorial titles.

The decree *Animarum bonum* by the Congregation for Bishops, dated January 18th 2002, by which the personal Apostolic Administration “St. John Mary Vianney” was canonically established in Brazil, effectively changes and clarifies the *status quo*, at least in part.¹⁰ Since then, the typical edition of the 1962 Roman Missal may be used by any priest who is legitimately allowed to celebrate Holy Mass in the churches of that personal Apostolic Administration, and even without being incardinated in it.

From this point on, a way towards “freedom of devotion” starts to emerge, respectful of the most varied spectrum of ritualistic traditions of the Church, which, theologically speaking, can only be considered as beneficial for the spiritual life of the faithful, for the worshippers of God are thus “in spirit and in truth” (Jn. 4:23-24), and real worship does not consist of a “practice of rites” which are more or less accepted by a specific church group, as if it were still necessary to maintain Old Testament attitudes.

A further step in the same direction was the canonical establishment of the *Good Shepherd Institute* by means of the Decree *Notre Seigneur* by the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, dated December 8th 2006, during the pontifi-

⁹ Cf. IOANNES PAULUS II, MP. *Ecclesia Dei* (2 iul. 1988): *AAS* 80 (1988) 1495–1498. See its Spanish translation in *Carta apostólica “Ecclesia Dei” del Sumo Pontífice Juan Pablo II en forma de “Motu Proprio”*, in *L’Osservatore Romano. Edición en lengua española* (10th July 1988) 24. And also PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIA DEI, Rescr. *ex Audientia SS. mi* “*Quia peculiare munus*” (18 oct. 1988): *AAS* 82 (1990) 533–534.

¹⁰ Cf. C. PRO EPISCOPIS, Decr. *Animarum bonum* (18 ian. 2002): *AAS* 94 (2002) 305–308.

cate of Benedict XVI.¹¹ In this, the right to celebrate the whole *Sacra Liturgia* with the various books approved in 1962 was recognised; in other words, the Roman Missal, the Roman Ritual and the Roman Pontifical for conferring orders, and the Divine Office according to the Roman Breviary of that date. But moreover, this is accepted as a consequence of the recognition of a *ritus proprius* for the established canonical institute. For that reason, it is not unfounded to consider the exclusive use of the aforementioned liturgical books to be *a right*, that is, a canonically recognised and well-founded right, the suppression or reduction of which would always necessarily require the consent of its owner, in so far as it is an essential aspect of the *ritus proprius*.

III. RIGHTS WHICH RECOGNIZED

BY THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*

The promulgation of *SP* canonically consolidates ecclesiastical facts, as this “liturgical right”, which is now empowered by *SP* in a general way *erga Ecclesiam*. The *motu proprio* is the result of a better understanding about what, in reality, the liturgical ecclesial act is, and about the variety in its rites. The right recognised by Benedict XVI in *SP* and developed by the Pontifical Commission *Ecclesia Dei* in the *UE* instruction also surpasses all the previous dispositions, establishes a new canon norm with improved criteria and a more correct theological foundation.

For the first time since the post-conciliar liturgical reform, the issue is no longer, for example, to grant an *indult* to those faithful who wish to celebrate Holy Mass according to the typical edition of the 1962 Roman Missal. On the contrary, *SP* looks to state clearly the obligation that bishops have to tutor, attend and support the wishes, which are also the rights of the faithful. Therefore, all priests of the Latin Church, whether secular or religious, “do not require any special permission” – these are the literal words of *SP* art. 2 and *UE* n. 23 – to celebrate according to the typical edition of the 1962 Roman Missal, in the same way as they don’t need to do so with St. Paul VI’s Missal, if they have the canonical licence to exercise their ministry.

If up until 1984 the decision of celebrating Holy Mass following the typical edition of the 1962 Roman Missal, even without the participation of any faithful, required the permission of the Ordinary, and since 1984, as we have already seen, it was enough to have an authorisation from the diocesan bishop, now *SP* determined that this decision should be in the hands of “the pastor or rector of the church, or the priest responsible” (*UE* n. 16). But the function

¹¹ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIA DEI, Decr. *Notre Seigneur* (8 sept. 2006): *La Documentation Catholique* 103 (2006) 970.

is not one of granting an indult, but rather to provide, in effect, the 1962 edition of the Roman Missal for public use; that is, to satisfy a right, the exercise of which is required directly by a group of the faithful.

From this stems the obligation to inform the hierarchical superiors when such a need cannot be provided for, as the legal mandate that everyone, each according to their personal responsibility, should “effectively guarantee and ensure the use of the *forma extraordinaria* for all who ask for it”, as *UE* n. 8 section b) states. In summary, this is not a dispensation or a privilege, but a right all the People of God have, even though the *UE* does not use those exact terms.

As such a right, it can be exercised and demanded according to the general rule contained in c. 223 CIC. Within that framework, the right should be interpreted as expansively as possible, and the limitations of the same, always restrictively, in view of cc. 18 and 36 CIC. What is more, *SP* provides that any priest or group of the faithful who feel affected by the actions of their Ordinary can send a recourse to the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, which, according to what is provided for in *UE* n. 10 §1, is the hierarchical superior for these matters, and the competent organism for the resolution of the same.

IV. THE THEOLOGICAL ISSUE REGARDING THE LITURGICAL REFORM

All this being so, the Roman Missal and the rest of the liturgical books traditionally in use in 1962, are qualified in *SP* as *extraordinary form* within the unity of the *Roman Rite*. However, in the CIC terminology and the rest of canon law, the notion of *ordinary* and *extraordinary* do not carry *per se* any further connotations than those which the legislator may wish to attribute to the distinction in each case.

In *SP*, the distinction applied to the *only* Roman Rite, which would therefore have those two forms, combines a *factual* criterion, i.e. the distinction between the amount of use of one or other form within the parish context, or in the pastoral care in general; and a *canonical* criterion, referring to the liturgical ruling in itself. However, by no means does the notion *extraordinary form* imply minimising or stigmatising the celebration of Holy Mass with the 1962 Roman Missal as being something secondary or exceptional.

Even though he was aware that this decision could generate immediate criticism from many, Benedict XVI defines the relationship between the Roman Missals of St. John XXIII and St. Paul VI with his own formula: “They are in fact two usages of the one Roman Rite” (*SP* art. 1 §1). In this way he dispels the fear that the notion of “rite” may be understood herein in a profoundly canonical-ecclesiological sense, and also that the *Priestly Fraternity of Saint Pius X* itself could be established as a *sui iuris* Church for that reason. The said

formula in *SP* is correct in a liturgical, canonical and pastoral sense, independently of its content and subject, and it satisfactorily resolves or avoids the problem that talking about a canonical-ecclesiological “bi-rituality” of the priests and the faithful of the Roman Rite would have raised, if that had been what was intended, which, at any rate, is not the case.

I am not aware of the existence of any precedents of a solution such as this one of Benedict XVI’s. While still a cardinal, he had been against both the freedom of the faithful to belong to various ecclesiastical structures, because the roots of this action can be found in sacramental baptism and to the complex situation of a possible canonical-factual co-existence of diverse and successive states, equally for priests and faithful alike, encompassed within one same liturgical rite. For this reason, the solution proposed by *SP* does not in any way compromise the unity of the Roman Rite; on the contrary, it is an authentic allegation in its defence. This viewpoint is, in effect, one of its key hermeneutical elements.

One can now understand the insistence of Benedict XVI to the bishops: “It is not appropriate to speak of these two versions of the Roman Missal as if they were “two Rites”. Rather, it is a matter of a twofold use of one and the same rite” (*GF* paragraph 4). The real problem here is not the use of the term “rite”, but the possibility of confusion in its meaning, as it can express various concepts, and be associated with opposing ideas. The number of authors who, from preconceived ideas and contradicting viewpoints, give their opinion on the subject are quite a few, often with hardly any knowledge; many of them also bring an erroneous evaluation of the notion of “rite” into the equation, and they get stuck in historical-comparative analyses of the “two usages of the one Roman Rite” (*SP* art. 1 §1) as if they were *two rites*, and not just one, sole rite.

In *SP*, Benedict XVI does not analyse the liturgical sense of the “rite” in general, because the notion in itself does not resolve anything nor does it help the *hermeneutic of renewal in continuity*, desired by the Pope, and which at the same time is the basic principle in his defence of the unity of the Roman Rite. The pontiff is much more concerned about the theological, doctrinal and ecclesiological division which some people have sought by means of the changes made in the liturgy, than about the eventual liturgical co-existence of “two Roman Rites”. In other words, *SP* does not objectively analyse whether the differences between the elements of both of the uses could or could not turn them into two liturgically different rites, irrespective of the ecclesiological-canonical status of the celebrant or the faithful.

In another order of things, regarding the most profound ecclesiological sense, a “bi-rituality” of the Roman Rite would be irrelevant in the Latin Church, for the liturgical “multi-rituality” is already present within it, as demonstrated by the existence of the Mozarabic Rite, very different to the Roman Rite, whose Latin faithful are liturgically bi-ritualistic, even though they

do not have their own hierarchy or canonical rules. In other words, it will be the task of the liturgical theologians to offer convincing and satisfactory arguments on the possibility of differentiating or not between the *two Roman Liturgical Rites*, but it is undeniable that this is not the most important theological issue that the post-conciliar liturgical reform raises.

Joseph Ratzinger was also ahead of many in these matters, although it is true that neither in *SP* nor in *GF* can one find any trace of the stronger expressions used before the election of the theologian cardinal to the Chair of St. Peter in 2005. At the same time, however, one can confidently state that the new outlook that Benedict XVI gives on the unity of the Roman Rite is certainly not the fruit of no previous thought or of excessive urgency.

As cardinal, Joseph Ratzinger participated in at least three curial meetings where the subject of the *status quo* of the 1962 Roman Missal was discussed, and a few decades before *SP* was promulgated, he gave a certain amount of thought to the issue in his writings, conferences and declarations. He even put forward his own personal solutions to this delicate debate, removed from all the intellectual dilettantism, such as that of those who wish to get rid of an uncomfortable issue.

In his state as a mere priest, in 1976 Ratzinger wrote a personal letter in reply to Prof. Wolfgang Waldstein, not yet published in its entirety in its original version, which contains the seed, and which anticipates, if not in its formulation, at least in the practical effects of the promulgation of *SP*. In it he already proposed “to obtain the permission for all priests to use the old Missal, also in the future, on condition that they also recognised the validity of the new Missal”.¹² In this sense, we could consider *SP* to be the authors’ mature “point of arrival” after much thought on the subject.

V. THE MAGISTERIAL TEACHING OF THE MOTU PROPRIO *SUMMORUM PONTIFICUM*

The influence Joseph Ratzinger had on the compilation of the *Catechism of the Catholic Church* (=CCC) is well known, and on reading it one can get the impression that some of the seeds sown there germinate in *SP* in three specific applications about the unity of the Roman Rite. Firstly, the *liturgical aspect*,

¹² The letter is dated December 14th 1976, in Regensburg; cf. RATZINGER, J., *Lettera del Prof. dott. Joseph Ratzinger al Prof. dott. Wolfgang Waldstein*, in *Chiesa Viva* 14/140 (1984) 6. Here he writes: “The *Missal of Pius V* was not a new missal, but a form of the Roman Missal in use in the town, corrected only very slightly, according to the sources; in other words, nothing more than a growth circle of the old trunk, developing in a straight line according to a process which comes to us from the times of Hippolytus. For that reason, I feel that talking about the *Tridentine Mass* and the *Missal of Pius V* is historically false and theologically fatal”.

because CCC 1124 says: “Liturgy is a constitutive element of the holy and living Tradition”. Secondly, the *canonical aspect*, because CCC 1125 adds: “Even the supreme authority in the church may not change the liturgy arbitrarily, but only in the obedience of faith and with religious respect for the mystery of the liturgy”. And thirdly, the *ecumenical aspect*, because CCC 1126 concludes: “The *lex orandi* is one of the essential criteria of the dialogue that seeks to restore the unity of Christians”.

These are the three aspects which Cardinal Joseph Ratzinger was summarising at an interview on the liturgical reform, given in 1993, where he expressed himself thus: “My position is not one of opposition (...) What has confused the faithful has precisely been this climate of constant change, when the continuity that existed before, which did not depend on the parish priest or even on the Roman Dicasteries, was so beautiful. It was simply known that that was the liturgy of the church, which does not imply that it is necessarily a static concept”.¹³ And on that occasion he continued: “But we have been through so many concerns, that for the time being, I feel like a little liturgical peace, and for a ripening of ideas that will without doubt lead us in the future to a reform of the reform, but this we leave to Providence”.

In his autobiographical notes he also confesses he longed for “a renewal of liturgical conscience, a liturgical reconciliation which would recognise once more the unity of the history of the liturgy and understand the Second Vatican Council not as a severance, but as an evolutionary moment (...) Due to all of this we need a new liturgical movement which will enable us to re-live the true inheritance of the Council”.¹⁴ These words are still very valid today and could even be presented as a perfect commentary to *SP* in all of its terms.

Despite his criticism of this or that aspect of the post-conciliar liturgical reform, Joseph Ratzinger never discredited its principles, nor its needs, nor its legitimacy, and even less so its full orthodoxy. Not only did he accept it completely, but he also valued the reformed liturgy for its benefits. That is why he was always very careful to point out that it was in *its specific application* that the deviations occurred in no small number of ecclesiastical environments, as well as in the instances of an exclusive attachment to the 1962 Roman Missal, which, not being in full communion with the Universal Church, only lead to a dead-end.

As he sees it, the most grievous schisms have occurred in the application of the post-conciliar reform according to a peculiar understanding of the very nature of the liturgy, which has no fundament either in the Constitution *Sacro-*

¹³ RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana. Edición e introducción de José Luis Restán*, Madrid 1995 185. The interview was held on the occasion of the presentation of the French edition of the book by GAMBER, *Tournés vers le Seigneur! Préface du Cardinal Joseph Ratzinger*, Le Barfoux 1993.

¹⁴ RATZINGER, J., *Mi vida. Recuerdos (1927–1977)*, Madrid 2005.⁴ 150–151.

sanctum Concilium of the Second Vatican Council, or in the reform itself, and even less in the Missal of St. Paul VI. He has not changed his opinion on this aspect.

The theologian Joseph Ratzinger already asserted in 1966: “If by this means not only does the liturgical reform of the Council appear to be justified, but also necessary, it does not mean by any means that all the practical realisations of the same may also be so”.¹⁵ And a long time afterwards, in the year 2011, Benedict XVI gave an allocution to those taking part in the Congress of the Pontifical Athenaeum of St. Anselm, on the fiftieth anniversary of its foundation, in these terms: “We should be aware of the abundant fruits brought about by the Holy Spirit in half a century of history and we should give thanks for these to the Giver of all goodness, even despite the misunderstandings and errors in the practical implementation of the reform”.¹⁶

In summary, it is not surprising that the thoughts of Benedict XVI have been theologically classified as a “*positive* extrapolation” of the university professor’s knowledge, in so far as he has been able to synthesise and relativize the various confronted ideas.¹⁷ Perhaps because of this, when writing the prologue for the Spanish version of his *Opera omnia*, Cardinal Rouco Varela said of him: “Joseph Ratzinger is the author of a theology of his own making in which, together with an extraordinary historical and exegetical knowledge and the precision and intellectual strength of a privileged mind, a love of the faith of the Church and a concordance with the efforts of the same to respond to the demands of our times converge, predominantly by means of the Second Vatican Council”.¹⁸

¹⁵ Cf. RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona 1972 (repr. 2005) 342. These are words from *El catolicismo después del Concilio*, of which the original in German was printed in *Auf Dein Worthin. 81. Deutscher Katholikentag*, Paderborn 1966. It was re-printed in numerous German magazines and in other languages: in French: in *La Documentation Catholique* 63 (1966) 1557–1576; in English: in *The Furrow* 18 (1967) 3–23.

¹⁶ BENEDICTUS XVI, Alloc. *Vi accollo con gioia* (6 mai. 2011): *AAS* 103 (2011) 341–342.

¹⁷ Cf. BARTHE, C., *Papst Benedikt XVI. und die Stunde der Reformer*, in *Una Voce-Korrespondenz* 36 (2006) 341–350 and other comments in *Ein Motu proprio, das einen Wendepunkt darstellt*, in *Una Voce-Korrespondenz* 37 (2007) 376–378. See LÜDECKE, N., *Canonical remarks on the Motu Proprio Summorum Pontificum*, in *Antiphon* 13 (2009) 193–227. It is the translation from the original in German *Kanonistische Anmerkungen zum Motu proprio Summorum Pontificum*, in *Liturgisches Jahrbuch* 58 (2008) 3–34.

¹⁸ ROUCO VARELA, A. M., “*Prefacio para la edición española*”, in RATZINGER, J., *Obras completas XI. Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Madrid 2012. In this series has been started publishing a Spanish edition of the *Opera Omnia* by RATZINGER, J. This is a fifteen-tome editorial project with a total of twenty volumes, as well as the last one, *Bibliografía e Índices*. So far eleven have been published: I (2014), II (2013), IV (2018); one of the two volumes of VI (2015); both tomes of volume VII (2013, 2016); both volumes of tome VIII (2015, 2020); and tomes X (2017), XI (2012), XII (2014).

VI. THE THEOLOGICAL FUNDAMENT OF THE *MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICUM*

It is not necessary here to justify that the Second Vatican Council can only bear fruit if it is inserted in the historical chain of multiple councils that have been held throughout the history of the Church. Were these to be questioned, one would also implicitly be questioning the documents of Vatican II, and among them, the Apostolic Constitution *Sacrosanctum Concilium*, as well as all the post-conciliar liturgical reform that followed. The Liturgy of the Church cannot break with the Tradition, nor can it remain fixed in 1962, stigmatising as it were, the 1962–1965 Council.

But it is undeniable that this hermeneutic of *renewal in continuity* is incompatible with the “arbitrary disfigurements of the Liturgy” (*GF* paragraph 4), which do not express the *lex orandi* and damage the *lex credendi*, by which the sacramental celebration ends up becoming an arbitrary “discipline”, modifiable at whim, because the liturgical norm is understood almost in the manner of the positivist legalists of our times.

The comments that Cardinal Ratzinger made at the time on this point were very enlightening: “*Creativity* cannot be an authentic category in the liturgical practice. Furthermore, this term has developed within the ambience of the Marxist *weltanschauung*”. And he continued: “*Creativity* means that in a world deprived of sense, which has come about through blind evolution, man finally creates a new and better world, based on his own strengths”.¹⁹

Already as Benedict XVI, in his speech before the German parliament, essential, in my opinion for contemporary discussion on the fundamentals of Law, he highlighted the need to discard in everything an exclusively positivist view of mankind.²⁰ If “a human ecology” really exists, how much more so does one of the Holy Eucharist exist, according to which all the liturgical abuses should disappear, so that *nothing is to be preferred to the Work of God*, a sentence taken from the *Holy Benedictine Rule* (chapter 43, verse 3) also mentioned in *SP*, paragraph 3 of the statement of reasons. These abuses are not automatically excluded either by merely celebrating with the 1962 edition of the Roman Missal.

In most of his writings, Ratzinger has always insisted that “the true polarity is not that of the old and the new books, but that of the liturgy of the whole Church and the liturgy made to measure”; that is to say, the true *Sacra Liturgia* versus a “self-made” one according to the personal whims of the celebrant

¹⁹ RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2002. 192. It is the Spanish translation of the original German text: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2000.

²⁰ BENEDICTUS XVI, Alloc. *Es ist mir Ehre* (22 sept. 2011): *AAS* 103 (2011) 663–669.

or the faithful, who do not actually prostrate themselves before God, but rather satisfy themselves. This is why “the greatest impediment for the peaceful acceptance of the renewed liturgical structure lies in the impression people have that the liturgy has been abandoned to the inventiveness of each and every individual”.²¹ And therefore, totally aware of the problem which that peculiar *liturgical positivism* is, Benedict XVI has tried to avoid the well-known aphorism of the German lawyer von Kirchmann – “Three revisions by the legislator and whole libraries became wastepaper” – being applied to the liturgy of the Catholic Church.

This being so, St. Paul VI never abrogated the 1962 typical edition of the Roman Missal with his Apostolic Constitution *Missale Romanum* of 1969. The cc. 20-21 CIC are not applied to the relationship between the two missals, because their promulgation is neither comparable to a new edition of a train timetable, which of necessity cannot remain current once the new one is published, nor are they successive legal codes on the same matter, which would not make their simultaneous existence viable. All this is clear to a serene mind.

However, those who with reason affirm that the 1962 Roman Missal “has never been abrogated” (*SP* art. 1 §2), have sometimes also refused to give in on the *liturgical positivism* which they have attributed to the staunch defenders of its abrogation, at least in their argumentations. It is an anachronism to endeavour to base non-abrogation on the mere fact that the issue was not dealt with in *Sacrosanctum Concilium*. And analogously, the canonical formula of perpetuity, set out by Pope St. Pius V in the Apostolic Constitution *Quo primum*, dated 14th July 1570, does not determine *per se* an impossibility of reform either, as it simply means “in so far as the contrary is not decreed.”

In *SP*, Benedict XVI avoids all those types of disquisitions on the preceding documents, avoiding the vicious circle of *liturgical positivism* created by all and sundry, the immediate result of which is to turn these issues into formal or technical matters. The Roman Pontiff did not intend to rewrite the history of the Roman Rite with this either; he only wished to base his decision on a much wider canonical and intra-ecclesial perspective, than that of coarse positivist authoritarian approvals or disapprovals, which in actual fact was where the matter had got stuck in *Quattuor abhinc annos* dated 1984, as also in *Ecclesia Dei* and *Quia peculiare munus*, both from 1988.

By means of the canonical decision given *motu proprio*, Benedict XVI solves a serious pastoral and ecclesiological problem, in addition to responding to a theological question. He does not intend to discredit his predecessors or to correct irregular situations, nor does he even wish to change the law.

²¹ Cf. RATZINGER, J., *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Bilbao 1999.² 114. It is the translation from the original German text: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981.

In my opinion, he cleverly establishes that the “liturgical criterion” concerning the fact that the 1962 Missal has never been abrogated, should be maintained (*SP* art. 1 §2), and in fact, he resolves the ecclesiastical fact that “at the time of the introduction of the new Missal, it did not seem necessary to issue specific norms for the possible use of the earlier Missal” (*GF* paragraph 4).

In this last quote from *SP*, the term “abrogation” is used in a strictly canonical sense, and that is why *GF* explains that it “was never juridical abrogated and, consequently, in principle, was always permitted” (paragraph 4). In our times there is no room for thought on the functionality of canon law disjointed from ecclesiological views, for the Second Vatican Council’s Decree *Optatam totius* said that “the teaching of canon law and of Church history should take into account the mystery of the Church” (n. 16). And that is why *SP* correctly springs from a theological standpoint that is ecclesiological in nature, and linked to the hermeneutical principle of ecclesial renewal in continuity.

VII. THE HISTORIC PERENNIAL NATURE OF THE SACRED RITES

The only sentence taken from *GF* and repeated in *UE*, which evokes other very similar ones by Joseph Ratzinger, insists on the obvious: “What earlier generations held as sacred, remains sacred and great for us too, and it cannot be all of a sudden entirely forbidden or even considered harmful” (*UE* n. 7). In the light of the great converts of our times, for example B. J. H. Newman (1801–1890), one can ask oneself how the Catholic Church could maintain its credibility in the face of the separated brethren, if a Missal, with which the People of God have been sanctified for centuries, were suddenly to be banned from one day to the next. Even the very question demonstrates the absurdity of this consideration.

On the other hand, the fear of some well-intentioned people is unsubstantiated, especially that of the reformed Churches, who tend to see the retrieval of the 1962 Missal as an anti-ecumenical exaltation, as since *SP* has been current, perhaps more ecumenical bridges have in fact been put in place than were with the numerous other previous attempts. What is more, its innovative ideas on *the unity of the Roman Rite* have in fact pushed the forces towards a full communion with the Orthodox Churches, whose reactions to *SP* have been highly positive. This novel approach in *SP* signifies in fact a Copernican twist in the treatment of the common liturgical theme, especially if one compares it with the more usual attitudes present in the years directly after the promulgation of St. Paul VI’s Missal.

At that time, due to the historical attachment of the English and Welsh Catholics to the Roman Missal in Latin, in opposition to the official Anglican Liturgy, a rescript from the *Sacred Congregation for Divine Worship* granted

“that certain groups of the faithful may on special occasions be allowed to participate in the Mass celebrated according to the Rites and texts of the former Roman Missal (...) This faculty may be granted provided that groups make the request for reasons of genuine devotion, and provided that the permission does not disturb or damage the general communion of the faithful”. However, this was only possible “by consent of their Ordinary and in accordance with the norms given by the same”, because in the said rescript there was a great concern “that the use of the Order of Mass given in the former Missal should not become a sign or cause of disunity in the Catholic community” (*His Holiness*, paragraph 1).²²

In *SP*, the 1962 Roman Missal is seen, with better judgement, as “a gift destined to build the body of Christ”, and as an extremely valuable instrument for the long-desired inter-church reconciliation. And despite the difficulties caused in certain environments due to its promulgation, the formula on the unity of the Roman Rite has already produced ecumenical fruits, for at least one *sui iuris* monastery and a clerical religious institute of diocesan law have been received into full communion with the Catholic Church.²³

Benedict XVI’s aim for inter-church reconciliation has motivated all his acts of government, as the *motu proprio Ecclesiae unitatem* suggests from its title.²⁴ The *Priestly Fraternity of Saint Pius X* has not yet brought its canonical situation into line, but the expansive and integrative strength of *SP* has begun to bear fruits of reconciliation, and for that reason, *SP* should be accepted in a spirit of *ecclesial communion*. From the theological perspective, it is not a “fundamentalist” *motu proprio*, as some have criticised with too much superficiality, but an integrative and just norm to reconstruct and strengthen unity.

Certainly, the promulgation of *SP* has not been a tactical nor strategic decision to heal divisions, but a necessary decision required due to the nature

²² Cf. SC. PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, Rescr. *His Holiness* (5 nov. 1971); O’CONNOR, J. I., *Canon Law Digest X. Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law 1982–1983*, Mundelein, Ill. 2006. 147–148.

²³ I refer to the *Monastery of Christ the King* in Birmingham (Alabama), established in 1984 and reconciled with Rome on May 1st 2011; cf. “Independent” monastery reconciled to the Church in the website www.lmschairman.org/2011/06/sede-vacantist-monastery-reconciled-to.html. And also to the *Children of the Most Holy Redeemer*, established as a clerical religious institute of diocesan law on 15th August 2012; cf. MARY, M. – MARY, A., *Erklärung über unsere Beziehungen zu Rom – Konvent der Redemptoristen der Orkney Insel*, in *Una Voce-Korrespondenz* 38 (2008) 195–200, and *Kanonische Anerkennung der Transalpinen Redemptoristen*, in *Una Voce-Korrespondenz* 42 (2012) 335.

²⁴ Cf. BENEDICTUS XVI, MP. *Ecclesiae unitatem* (2 iul. 2009): *AAS* 101 (2009) 710–711. See its Spanish translation in *El Papa Benedicto XVI reforma la estructura de la Comisión pontificia “Ecclesia Dei”*, en *L’Osservatore Romano. Edición en lengua española* (July 17th 2009) 3; and also in the commentary by PUIG SANAHUJA, F., *Lettera Apostolica motu proprio “Ecclesiae unitatem”, a proposito della Commissione Ecclesia Dei, 2 luglio 2009. Mutamenti strutturali della Commissione Ecclesia Dei*, in *Ius Ecclesiae* 21 (2009) 701–703.

of things: from the strictest ecclesial justice and from a correct view point of what Christian liturgy is, it was necessary to correct the “atheological” positivism present in the original post-conciliar ruling in this field. The desired reconciliation should tend towards the Holy Eucharist being “the summit and source of all worship and Christian life, which signifies and effects the unity of the People of God and brings about the building up of the body of Christ”, as c. 897 CIC relates. And this absolutely excludes “all blemishes and actions that might engender divisions and factions in the Church”, as the *Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments* pointed out, back in the Instruction *Redemptionis Sacramentum* (n. 12) dated 25th March 2004.

The 1962 Roman Missal has an *intrinsic value* for the whole Church, which does not depend on the “demand” there may or may not be for it, as Cardinal Joseph Ratzinger wrote to Hans Lothar-Barth in a personal letter.²⁵ And in this regard, the evaluation of *SP* made by Cardinal Antonio Cañizares is equally accurate and clairvoyant: “The *Motu Proprio* makes sense even beyond the existence or not of conflict; even if there were not any *traditionalists* to satisfy, this *discovery* alone would have sufficed to justify the Pope’s dispositions”.²⁶

These opinions are in full concordance with *UE* n. 8, which is where the three objectives, which the Supreme Legislator proposes in *SP*, are explained. According to his order of preference they are these: “a) offering to all the faithful the Roman Liturgy in the *Usus Antiquior*, considered as a precious treasure to be preserved; b) effectively guaranteeing and ensuring the use of the *forma extraordinaria* for all who ask for it, given that the use of the 1962 Roman Liturgy is a faculty generously granted for the good of the faithful and therefore is to be interpreted in a sense favourable to the faithful who are its principle addressees; c) promoting reconciliation at the heart of the Church”. It is impossible to state it any clearer.

And Guido Pozzo, who at that time occupied the post of Secretary to the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, expressed himself in the same way, when describing “the deep *mens* which imbues the whole Pontifical document and which invites one to wholeheartedly recognise both the value of the liturgical reform of St. Paul VI’s Missal (...) and the greatness of the liturgical treasure transmitted since centuries past but always current in the living Tradition

²⁵ The letter is dated June 23rd 2003; cf. the works by BARTH, H. L., *Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch? Antwort auf ein Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken*, Altötting 2007, 2 17 and MELLONI, A., *Et pro Iudæis. El controvertido Oremus de Benedicto XVI*, in *Concilium* 45 (2009) 286, note 2.

²⁶ CAÑIZARES LLOVERA, A., *Prólogo*, in BUX, N. *La reforma de Benedicto XVI. La liturgia entre la innovación y la tradición*, Madrid 2009. 13. Among others, see the appraisal of this book signed by AROCENA SOLANO, F. M., *Libros sobre el Motu Proprio Summorum Pontificum y la liturgia tridentina*, in *Phase* 51 (2011) 93.

of the Church”.²⁷ This is why the UE instruction was given to ensure its application.

In summary, there are absolutely no grounds to assert that *SP* is the confirmation of the fact that St. Paul VI proposed his Roman Missal as an alternative to the 1962 Roman Missal, or of criticising his conciliar roots or indeed the liturgical reform in general, to the extreme of contemplating the prohibition of St. Paul VI’s nearly fifty-year-old Roman Missal in order to re-establish the 1962 Roman Missal. The convergence of liturgies is the theologically correct solution, and not its alternative, as stated in *SP*.

CONCLUSION: A JUST AND THEOLOGICALLY CORRECT SOLUTION

A clear conclusion emerges from all that has been said; the promulgation of *SP* by Benedict XVI was a just decision, though bold, considered as “going against the flow” in a fair number of ecclesiastical areas, but nevertheless theologically correct.

The Pope is not obliging any priest to celebrate with the typical edition of the 1962 Roman Missal, nor in Latin, nor with his back to the congregation. For this reason, the over-reaction of some learned people who have commented on *SP* with little accuracy and even less theological fundament, confirm that Benedict XVI’s concerns about the issues raised were not unfounded or unreal in any way.

It is possible that a large proportion of the People of God, including bishops and priests, may not reach to understand the more profound reasons for this pontifical decision; unfortunately, too many people base their opinions on superficial and biased “news titles”, which circulate throughout communication networks. But the distance between those media attractive clichés, and the wisdom of those who love the *Sacra Liturgia* without prejudice towards any of its multiple pious expressions is vast.

Who knows what the future will bring us? There is no reason why we may not think that *SP* could eventually become the initial piece in a *reform of the reform*, or even be the first step towards a *new liturgical movement* of spiritual renewal of Christian life.

Cardinal Koch, at least, has appraised the promulgation of *SP* in this way: “The *motu proprio* constitutes only the beginning of this new liturgical movement. As a matter of fact, Benedict XVI well knows that in the long term, we cannot remain in a co-existence of the *ordinary form* and the *extraordinary form* of the Roman Rite, for in the future the Church will once more need there

²⁷ POZZO, G., *L’Istruzione Universæ Ecclesiæ nella prospettiva aperta dal Motu proprio Summorum Pontificum*, in *Communicationes* 43 (2011) 204.

to be a single common rite. However, as a new reform cannot be decided in an office, but requires a process of growth and refinement, the Pope (Benedict XVI) points out that for the time being, and most importantly, both forms of the Roman Rite can and should mutually enrich each other”.

And straight afterwards he concludes with these excellent words: “Those who, on the contrary, reject the proposal of a new liturgical movement and see the *motu proprio* as a step backwards in regards to Vatican II, probably understand the post-conciliar liturgical reform as a point of arrival which should be defended at all costs, according to the rigid conservatism of many of those who favour progressiveness”.²⁸

Joseph Ratzinger’s personal viewpoint is not very far from these judgments, for in his letter to Hans Lothar-Barth, mentioned above, he had already said: “In the long run, the Roman Church should come back to having one sole Roman Rite”. And he had similarly expressed himself in an interview in 2001, when he said: “I am obviously in favour of Vatican II, which has brought us so many good things. But to think that it is insurmountable and reject any thought about what we should recall from the history of the Church, is a sectarianism which I do not accept”.²⁹ And after that he concluded: “I think it is a present-day task for the new generation to reform the reform, not with revolutions – I am a reformer, not a revolutionary – but by changing what should be changed. To assert that any reform is impossible seems to me to be an absurd dogmatism”.

Alberto SORIA JIMÉNEZ, OSB
Abadía de la Santa Cruz
Valle de los Caídos
alberto.soria@valledeloscaidos.es

²⁸ KOCH, K., *Dalla liturgia antica un ponte ecumenico*, in *L'Osservatore Romano* (May 15th 2011) 7.

²⁹ Cf. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *Formación litúrgica en la escuela de Benedicto XVI*, in *Liturgia y Espiritualidad* 41 (2010) 405–406, in which it picks up on the interview with the Cardinal, carried out by KUBLER, M. for *La Croix*, published on December 28th 2001 with the title *Les dangers qui menacent la liturgie aujourd'hui*. See also P-M. GY, “L'Esprit de la liturgie du Cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile, ou en réaction contre?”, *La Maison-Dieu* 229 (2002) 171–178.

Elemér BALOGH

CRIMINAL JURISDICTION OF MEDIEVAL HOLY SEES

I. THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND CRIMINAL LAW; II. CRIMINAL LAWSUITS IN SOUTHERN GERMAN PROVINCES, 1. *Augsburg*, 2. *Eichstätt*, 3. *Salzburg*

KEYWORDS: *Sacra Rota Romana*, simony, sacrilege, bigamy, usury, incest, *nullum crimen sine lege*, Pope Innocent III, *excommunicatio*, *interdictum*, Sendgerichtsbarkeit, Augsburg, Eichstätt, Salzburg, *lex Baiuvariorum*, *poena ordinaria*, *stuprum*

An organized part of the legal culture of medieval Europe was the organized judicial system of the Roman Church. The hierarchically structured forum system – culminating in Rome with the *Sacra Rota Romana* – covered the whole of Latin Europe and continued its judicial activity on the basis of an extremely extensive jurisdiction. However, competence in matters of cases of criminal law, was highly disputed.

I. THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND CRIMINAL LAW

The Church has always demanded the adjudication of crimes of a purely ecclesiastical nature, which, although it can be said to be natural, its relationship to this kind of competence has been very controversial. It is known that ecclesiastical criminal justice was very widespread in the Middle Ages. These included, in particular, torts related to the violation of the Christian faith: *simonia*, sacrilege, bigamy, incest, etc. There were a good number of miscreants of mixed classification, such as usury, blasphemy, duel, fire – in such and similar cases, due to the nature of the act, a secular forum could be used. It should be noted that in the Middle Ages the jurisdiction of secular and ecclesiastical courts and churches differed only approximately and usually only on the basis of customary law. This is also an addition to the history of the principle of *nullum crimen sine lege*, insofar as there was no exhaustive list in a modern sense of the individual acts, including the forum system, or which authority is entitled or obliged to act on a given occasion.

In general, it can be said that at the height of the power of the medieval church, it formed a need for a moral and criminal judgment of essentially all kinds of human conduct. According to the famous jurist Pope, III. Innocent, ecclesiastical courts have the right to adjudicate all cases related to human sin. When King Philip Augustus of France and King John of England had a disagreement and the church wanted to involve the case, the French monarch made little success, arguing that the case was of a fidelity nature, and so the church had nothing to do with it. III. Innocence replied: “Non (...) intendimus iudicare de feudo (...) sed decernere de peccato.” As a result, it has become widespread in the Church that all human conduct in which sin is manifested falls under the criminal jurisdiction of the Holy Sees. Based on a similar logic, a broad interpretation, all kinds of oath-confirmed cases were brought before an ecclesiastical court. It is difficult to imagine a broader need for law, therefore it is no wonder that in the course of time the ecclesiastical system of law has been pushed back the most in this area.

The most controversial institution of ecclesiastical criminal law was a sanction, excommunication, because it had the widest impact on the socio-legal situation of those affected. The excluded person (in addition to the almost natural ecclesiastical and religious disadvantages) also suffered a ‘legal death’ in civil society, as, for example, he usually lost his active legal capacity (*communicatio forensis*), i.e. he could not act as a plaintiff, witness or lawyer (but could be sued by anyone), and he could not make his testament¹. The legal position of the person subject to this sanction was roughly the same as that of a convicted person (*persona infamis*) convicted of defamation. It is noteworthy that ecclesiastical courts have used excommunication in purely secular lawsuits, usually to enforce a course of action, both at the beginning of the lawsuit (against the person not appearing for the summons) and at the end (against the person obstructing enforcement): this is an unacceptable contradiction for our conception today. In the legal system of medieval society, however, there was nothing surprising in it, for it was seen only as a sign that worldly and otherworldly forces constitute a unified and effective reality².

¹ It is essential to mention here the provision of Emperor Frederick II (1220): “(...) excommunicatus (...) vitabimus; et nisi prius absolvantur, non concedemus eis personam standi in iudicio, sic distinguentes, quod excommunicatio non eximat eos a respondendo impetendimus, sed sine advocatis; perimat autem in eis ius et potestatem ferendi sententias et testimonia et alios impetendi.” WEILAND, L. (Hrsg.), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. MCXCVIII usque ad a. MCCLXXII (1198–1272)* [Monumenta Germaniae Historica; Legum IV/2], II. Hannover 1896 (repr. 1963) 90 c. 6. Cf. SCHILLER, E., *Bürgerschaft und Geistlichkeit in Goslar (1290–1365). Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Stadt und Kirche im späteren Mittelalter* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 77), Stuttgart 1912. 195. EICHMANN, E., *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, Paderborn, 1909. 74.

² Cf. HASHAGEN, J., *Zur Charakteristik derr geistlichen Gerichtsbarkeit, vornehmlich im späteren Mittelalter*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung* 6 (1916) 235.

The *interdictum* was a less frequently used but more frightening punishment. In connection with this sanction, the aspect that has become more and more emphasized (and especially in the late Middle Ages) is that it is specifically an injustice, since the punishment also affects the masses of the innocent personally. At the Council of Basel (1431–1447), it was decided that this severe punishment could only be imposed if the underlying sin was actually committed by an entire community – however, others could not be punished by the crimes of some in the future.

II. CRIMINAL LAWSUITS IN SOUTHERN GERMAN PROVINCES

The so-called high judgment (*Hochgerichtsbarkeit*), so the judgment involving blood power in the Frankish age was the responsibility of the counts, who received or derived their judicial jurisdiction from the king. This county court (*Landgericht*) was later seized by the Vogts. This was the result of the natural development through which the division of labor was established, according to which the church judges essentially the preservation of moral and religious values, while criminal proceedings, which inevitably require the use of physical violence, are primarily the responsibility of secular authorities.

Bishops and archdeacons used church punishments more and more extensively during their *Sendgerichtsbarkeit* on their occasional *visitatio* with varying zeal³. In place of the old adversarial lawsuit Pope Innocent III. put the inquisitorial procedure⁴. The ecclesiastical judge could also initiate proceedings against the person concerned on the basis of a simple rumour (*publica fama, vulgata fama*). These studies were primarily aimed at screening heretics out of society and preventing the spread of heresies. Thus, the type of litigation originally used for canon law proceedings soon found its way into secular justice, in a more unbridled form, along with the application of the institution of *tortura*⁵.

³ For the so-called Send as a legal institution see PAARHAMMER, H., *Rechtsprechung und Verwaltung des Salzburger Officialates. 1300–1569* (Dissertationen der Universität Salzburg 8), Vienna 1977. 97.

⁴ In the diocese of Salzburg, the investigative procedure was demonstrably introduced under the educated canon, Archbishop Otto von Lonsdorf, and by around 1300 it was already a fully established form, as the Baumgartenberger Formulary shows: “Inquisitio dicitur ab inquirendo, debent enim visitatores inquirere veritatem facti. Est autem inquisitio data a superiore auctoritas inquirendi de aliquo iudice vel prelato, per quem locus aliquis est infamatus, quoniam causa inquisitionis est infamia.” *Fontes Rerum Austriacarum*, II. 25, 57. Cf. HAGENEDER, O., *Die geistliche Gerichtsbarkeit in Ober- und Niederösterreich. Von den Anfängen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 10) Graz–Wien–Köln 1967. 255.

⁵ In German, torture was first mentioned in the Wiener Neustadt town law in the second half of the 13th century; cf. SCHMIDT, E., *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Göttingen 1983.³ 87.

Henceforth, I will highlight illustrative examples from the case law of some Bavarian holy saints. I predict that Vienna and its environs belonged to the bishopric of Passau until 1100, then to the archdiocese of Salzburg; it became an independent bishopric seat from 1469, and it did not rise to the rank of archbishopric until 1722. Thus, from the point of view of ecclesiastical history, Passau and Salzburg were also the territory of the Bavarian holy jurisdiction until the second half of the 15th century.

1. Augsburg

Although there were no cases of a specifically criminal nature before the Holy See in Augsburg (according to the records of the *Augsburger Gerichtsbuch*), at least from the point of view of sanctions, there were cases to be found with undoubtedly criminal nature in their contents. The protocol entry calling the subject matter of the lawsuit sacrilege (*causa sacrilegii*) provides information on a very remarkable legislative custom. The defendant in the lawsuit filed by Elwangen Monastery and its abbot, Heinrich Kotzspüchel, committed a church robbery as he broke into the monastery's sacristy, broke a chest and took the money found in it. The plaintiff's claim was for compensation for nine times the damage caused, in addition to the usual church sanctions. The accused confessed his deed, raised only certain objections, which, however, were rejected by the court and found guilty, but the sentence was postponed (implicitly, perhaps even abandoned). Here is a brief summary of the case:

“Nos iudices curie Augustensis presidentes iudicio in causa sacrilegii, quam coram nobis venerabiles ac religiosi domini abbas et conventus monasterii Elwacensis moverunt contra Hainricum dictum Kotzspüchel, quod ipse reus Dei timore et ecclesie reverentia postpositis, qua die ausu sacrilego clam et latenter monasterium in Elwangen predictum intravit et in sacristia eiusdem unam cistam aperuit et reseravit nequiter etfurtive centum et septem libras Hallensium recipiens et auferens ex eadem (...) que quidem pecunia ibidem deposita fuit et commissa per discretam dominam Serhusam dictam Ruessin et eandem pecuniam sic fraudulentem et viciose sublatam et subtractam domum secum detulit et portavit, licet postmodum restituerit eandem mulieri cuius fuerat prenotate (...) quare petunt nomine quo supra reum per vos compelli et et condempnari ut damnum taliter illatum novies componet emunitatemque violatam emendet secundum canonicas sanctiones nec non ipsum pro crimine commisi sacrilegii excommunicari, donec de omnibus premissis satisfaciat (...) ipse reus dictum sacrilegium coram nobis confitebatur in iure sed dixit, sibi dictum sacrilegium fore [= esse] remissum ab actoribus antedictis ipsis in eorum capitulo communiter congregatis, et se fore [= esse] per ipsos emendatum de eodem et super hoc quandam litteram sigillis abbatis et conventus predictorum signatam prout primafacie apparuit in modum productionis produxit, sed procurator actoris dictam remissionem

et emendationem diffitebatur et asseruit, se non nascere sigilla eidem litere appensa (...) reus vero adprobendam veritatem dicte litere quasdam literas super contractibus inter actores et quasdam alias personas factis coram nobis produxit cum sigillis consimilibus signatis (...) ipsi vero actores iurati deposuerunt, se non fuisse nec esse concios litere prelibate ac dicta sigilla fore [= esse] furtiva vel adulterina. Tandem a partibus in causa conclusum exstitit hinc inde (...) quia invenimus, reum dictum sacrilegium commississe ex confessione eius ut est dictum, de iurisperitorum consilio procuratore actorum predictorum in nostra presentia constituto et sententiam definitivam pro dominis suis ferri diligenter postulante, dicta exceptione non obstante eundem reum condemnatum ad penam condignam sacrilegii predicti quam nostro arbitrio in posterum reservamus, condemnantes reum eisdem actoribus in expensis litis, ipsorum taxatione et declaratione nobis in posterum reservata, per nostram definitivam sententiam [etc.]” (102, 2).

The interesting thing about the above case is that although it is apparently a criminal lawsuit, the court has treated the case as a private fact. This is linked to the claim of the plaintiff, who claimed *nine times* the amount of damages. This theorem is unknown both in Augsburg city law and in Saxon and Swabian mirrors (these all provide the death penalty for the thief), nor does it comply with the provisions of canon law. However, it corresponds exactly to the former pagan people’s rights (*leges barbarorum*), where we find this amount in the system of *compositio*. In the legal geographically closest wellspring, the Bavarian Law Book (*lex Baiuvariorum*) we read: “If a free man steals anything, redeem it with ninefold money, that is, give nine instead of one.”⁶

From here, it also becomes clear why the court treated the case more as private law content: the contemporary counterpart of the former *compositio*, the *emenda*, remedied the crime committed by property, ignoring the brutal toolbox of criminal law in the strict sense. This is an instructive historical paradox: the Christian ecclesiastical court applied the late pagan solution *mutatis mutandis* because the educated and humane clerical judges saw it as a more appropriate solution than in the papal decrees or secular laws in force.

2. Eichstätt

After the extinction of the last Vogt family in Eichstätt, the Hirschberger counts (1305), the so-called high judgment passed to the Prince of Bavaria. However, the bishops of Eichstätt did their best to embrace this form of legislation more and more widely. At the beginning of the 14th century, this juris-

⁶ Original text: “Si quis liber aliquid furaverit qualecunque re, niungeldo conponat, hoc est nove capita restituat.”; cf. NÓTÁRI, T., *The Early Medieval Bavarian Legal System in the Mirror of the lex Baiuvariorum*, Szeged 2014. 356.

diction extended to only three localities: Beilngries, Eichstätt and Berching. From here on, more and more villages were conquered by the Bavarian princes, as the most striking sign of independent provincial lordship was the possession and exercise of (in Hungarian: ‘pallosjog’; in German: ‘Fraisch’).

Criminal justice thus also served to demonstrate sovereign provincial lordship, in which the princes sometimes showed unexpected hardness from an ecclesiastical provincial lord. Bishop of Eichstätt, who studied in Bologna and Padua, IV. Frederick (Graf von Oettingen) captured the leaders of the Waldensian heretics expelled from France and sent ten of them to the bonfire after cruel torture (1394). He also beheaded 22 citizens of Kerreiden (1408) because they joined Swabian cities, and a similar fate befell 18 citizens of Spalt in the same year.

The contemporary secular criminal procedure law was also authoritative by the episcopal criminal court. Emperor Frederick III. urged the bishop of Eichstätt (1474) not to judge in the future on the basis of the testimony of formerly ordinary jurors (*Übersiebnung*), but to place the emphasis on obtaining the material evidence, during which the accused was tortured. With this, the torture was also established in the court of Eichstätt, which was abolished in Bavaria only in Napoleonic times (1807).⁷ Episcopal judges condemned all cases that could be linked to sin at all – that is, almost everything. However, in accordance with general practice, judgments handed down had to be enforced by secular courts and authorities: „Die Kirche dürstet nicht nach Blut.”

The substantive criminal law of the episcopal see in Eichstätt was quite similar to the secular one, and the punishments did not differ significantly. The ordinary punishment (*poena ordinaria*) was the death penalty, which could be simple (hanging, beheading) or qualified (burial alive, death by fire, breaking on the wheel, etc.), depending on the circumstances. Extraordinary punishments (*poena extraordinaria*) were quite mild, such as stigmatization, crippling, caning, expulsion. Imprisonment was unknown in the modern sense, possibly ‘investigative detention’. From the beginning of the 15th century, in particular, many witch trials took place in Eichstätt, which gained new impetus in the wake of the bull, *Summis desiderantes affectibus* by Pope Innocent III (1484) In Eichstätt, the first documented witch trial was conducted in 1411, and the last “anno 1723, den 20. November, ist ein Hexenmädlein von Buchdorf mit dem Schwert gericht worden, und der Leib verbrennt.”

The practice in Eichstätt following the assassination is remarkable. The agreement and reparation that replaced the ancient revenge persisted for a very long time, essentially until the introduction of *Carolina* (1532). According to

⁷ The first abolition of judicial torture in Germany was by Frederick the Great (1740) and the last abolition was in Gotha; cf. SCHMIDT, E., *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, 281.

this practice, the murderer owed a certain amount to the kinship⁸, to whom he also had to apologize publicly at the time of the funeral; as an additional punishment, he sometimes had to take a pilgrimage to Rome or Aachen, bear the cost of the funeral, make a gracious donation to the church (give a wax candle of at least a certain size), and in almost all cases set up a stone cross at the crime scene.⁹

3. Salzburg

A striking feature of the penal legislation of the Archbishop of Salzburg, which differs from all other Bavarian ecclesiastical courts, is that they dealt with virtually all kinds of facts. However, there was a very simple reason for this: the archbishop of Salzburg was not only a metropolitan but also a provincial lord, so he could not rigidly refrain from criminal justice. The most peculiar field of ecclesiastical criminal justice was jurisdiction in the protection of the Christian religion. This included the church as an organization, but of course the abstract values of faith and the morals inextricably linked to it also enjoyed the protection of canon law. In addition to crimes against faith, special attention was paid to violators of church discipline, and the interests of the church were vigilantly guarded in all areas of life and justice.

Protecting the integrity of the Catholic Christian faith was perhaps the most important task of the medieval church, and the representatives of heresies usually faced (bonfire) death. The death sentence was, of course, not carried out by the church but by secular power (*brachium saeculare*). At the 1340 Salzburg Provincial Council, a certain Rudolf presbyter was indicted; he was found to have shed the blood of Christ in the Salzburg Cathedral, and he confessed that he could be saved without Jewish or pagan baptism, and finally denied the true presence of Christ in the sacrament of the altar. Stubbornly persisting in his views, Archbishop Heinrich, in the presence of Bishops Ruthmar of Seckau and Chunrad Chiemsee, deprived him of his ecclesiastical nature (*degradatio*) and handed it over to secular power to finish him: "(...) cum nollet resipiscere, per Henricum, episcopum Salcburgensem (...) et aliis praelatis praesentibus degradatus, saeculari potestati traditur et crematur."

Converts who had been converted to the Christian faith but also returned to the Jewish religion were also threatened with the death penalty, although the sentence was not always carried out. In one such case (1421) the Holy See

⁸ According to the Bavarian Code of Law cited above: "If a man kills a free man, he shall ransom his relatives (...) twice eighty, that is, one hundred and sixty solidus."; cf. NÓTÁRI, T., *The Early Medieval Bavarian Legal System*, 347, 28 points.

⁹ Such stone crosses can still be seen today, for example in a small forest east of Unterhöhnberg; cf. RÖTTEL, K., *Das Hochstift Eichstätt*, Ingolstadt 1987. 63–64.

of Salzburg took a vow (*Uhrfehdebrief*) confirmed only by oath. The perpetrators of crimes against church discipline could typically have been clerics. These behaviours included acts that violated the state of the ecclesiastical order, such as: deviation from the order of the prescribed ecclesiastical wear (hair and clothing); violation of ecclesiastical dignity (visiting infamous inns, participation in hunting and gambling), violation of *celibacy*. The adultery of the priests was severely punished. People living in *concupinatus* were sentenced to lose office, in case they had not already had a reward they were barred from obtaining it (if they did not stop guilty living within two months). At the Council of Salzburg in 1420, it was stated that priests could not keep young women as servants. It was a serious sin to violate canonical obedience, in practice disobedience to the superiors of the hierarchy. In a notable case, the provost of the Maria Saal Abbey in Carinthia and the chapter were excommunicated for this reason (1489). The antecedent of the story was that after the appointment of Archbishop Johann von Gran as *administrator* in Salzburg, he imposed a new type of tax (*Weihesteu*) in the province, which provoked strong resistance. Those living in the Bavarian sphere of influence refused to pay him from the outset, and so did the former abbey. Johann Hesel sent *commissarius generalis* letters of formal notice to all the parishes in the province, but neither this nor the threat of exclusion was followed. The Carinthian abbey in question should have paid a tax of 21 Hungarian Forint (!). Sources are silent about the further fate of the excommunicated chapter.

Also included are cases where clergy have neglected their normal duties or have just committed acts that are not permitted. A priest, for example, was accused (1408) of taking the body of an executed man to the church, saying Mass for him, and burying him in a church ceremony; Friedrich Deys, with the burden of *officialis* excommunication, called for him to approve his deed as soon as possible. Violations of places of church protection and *asylum* were also punishable. According to the decision of the Salzburg Provincial Council in 1281, anyone who commits bloodshed violence in a church or cemetery should pay a fine.

Acts that infringe or endanger the interests of the church include the privileges of protecting the status of the ecclesiastical order, especially the violation of *privilegium fori*. The Council of Salzburg of 1386 forbade the clergy to appear before a secular court under penalty of excommunication: in such a suit both the defendant and the plaintiff were threatened with excommunication. According to the decree of the synod of 1448, a layman who summons a cleric to a secular court, and a secular judge who dares to judge in such a trial, may not attend mass until he has atoned for his sin. Despite the severe penalties, the Salzburg Holy See dealt with many such cases throughout the period.

Papal decretal law left the judging of all kinds of crimes committed by clergy to the Holy See. At the same time, however, the ecclesiastical judges

could, of course, summon laymen on the grounds of *ratione peccati*. In fact, there was a certain degree of alternatively, especially in the area of secular offences, a kind of judicial uncertainty, a so-called positive conflict of jurisdiction, which can also be seen in the Salzburg case-law.

Assault and even murder were also brought before the Salzburg *officialatus*. It can be seen that it was mainly cases of abuse by or between clerics that were brought before the metropolitan see. Penance and excommunication were the most common punishments used, the latter mainly for secular offenders. Three types of abuse against clerics can be distinguished: their (unlawful) arrest, wounding and killing¹⁰. In order to be exempt from excommunication, a satisfactory satisfaction had to be provided, of which penance was a regular part.

The medieval church judiciary was very strict about the handling of money. Anyone found to be a usurer faced ecclesiastical punishment as *usurari us manifestus*. This crime was common in the Alpine region, which had a lively circulation of money, and was complained about by the Council of Salzburg in 1386. A decision was made here that if the usurer did not give up his claim within a month, after three warnings, he should be excommunicated. It was the duty of the church magistrates to watch and warn suspected usurers. According to the synod of 1490, those found to be usurers were to pay £10 ordinary money to the church or to the poor as a side penalty. An earlier synod (1386) had defined usury, but did not specify the amount of the usury or the amount of the ill-gotten gains - it was left to the wise discretion of the judge.

There were also a number of usury cases before the Holy See in Augsburg. A common feature was that the plaintiff (the person who had been wronged) sued the exploiter only after the usurious transaction had been fully completed, claiming back the amount wrongfully paid (*usurariam pravitatem extortum*). The scale of exploitation on which the convictions of usury were based was not fixed there either, but there are concrete examples: for a loan of £30 the victim paid out £70, for £75 £100.¹¹

It was in an age when the majority of society was still illiterate that the forgery of diplomas fundamentally shattered confidence in the written word. Forgers of the original documents or those who forged them in the first place were among the perpetrators. Whether the perpetrator was a cleric or a layman, he was liable to excommunication. In Salzburg, the lay offender was handed over

¹⁰ Although a direct influence cannot be proven, the correlation between the three types of case and the corresponding formations of the so-called *quinque casus* recorded in the *Decretum maius* and the *Tripartitum* is striking. The offences against the Hungarian nobles in the Hungarian ordinary law are extended only by the two cases of the offence of conduct affecting the property, otherwise the other three types of facts are literally identical. This is a further addition to the canonical context of contemporary Hungarian legal culture, and also brings to light the very intensive relationship with the neighboring Salzburg ecclesiastical order, which existed during the reign of King Matthias.

¹¹ See *Augsburger Gerichtsbuch*, 89; 130, 3.

to the municipal authorities and the cleric to the bishop's prison, as decreed by a provincial synod (1281). In Salzburg, the archbishop himself almost always presided over the proceedings against persons accused of forging diplomas.

The medieval church also supervised the moral conditions of society and people's lives. Proceedings for crimes against morality were usually conducted in the archbishop's chairs rather than before the *officialatus*. This included crimes against modesty such as *stuprum*¹², adultery, bigamy, *fornicatio*, incest, etc., where the guilty were banned from the church as a first degree punishment. The parish priests had to warn the offenders concerned on the first Sunday of Lent, year after year, in the context of a *monitio generalis*. If the man in concubinage (*concupinatus*) did not marry the woman within a strict time limit and did not leave her, he was ipso facto excommunicated.

Elemér BALOGH
University of Szeged
baloghe@juris.u-szeged.hu

Abstract

The ecclesiastical criminal justice was very widespread in the Middle Ages. These included, in particular, torts related to the violation of the Christian faith: 'simonia', sacrilege, bigamy, incest, etc. There were a good number of miscreants of mixed classification, such as usury, blasphemy, duel, fire – in such and similar cases, due to the nature of the act, a secular forum could be used. It should be noted that in the Middle Ages the jurisdiction of secular and ecclesiastical courts and churches differed only approximately and usually only on the basis of customary law. This is also an addition to the history of the principle of 'nullum crimen sine lege', insofar as there was no exhaustive list in a modern sense of the individual acts, including the forum system, or which authority is entitled or obliged to act on a given occasion. In general, it can be said that at the height of the power of the medieval church, it formed a need for a moral and criminal judgment of essentially all kinds of human conduct. The most controversial institution of ecclesiastical criminal law was a sanction, excommunication, because it had the widest impact on the socio-legal situation of those affected. The 'interdictum' was a less frequently used but more frightening punishment. In connection with this sanction, the aspect that has become more and more emphasized (and especially in the late Middle Ages) is that it is specifically an injustice, since the punishment also affects the masses of the innocent personally.

¹² Two forms of *stuprum* are mentioned by Gratian: *stuprum non violentum* and *stuprum violentum*; cf. C. 36 q. 1 c 2; 16; C. 32 q. 5 cc. 3-7, 9.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

SUBTLE DISTINCTION BETWEEN ‘ANATHEMA’ AND ‘EXCOMMUNICATION’

Development of Disciplinary Meaning up to the 9th century*

INTRODUCTION; I. THE HELLENISTIC MEANING OF ‘ANATHEMA’; II. THE OLD TESTAMENT MEANING OF ‘ANATHEMA’; III. ‘ANATHEMA’ IN THE NEW TESTAMENT; IV. INTERPRETATION OF ‘ANATHEMA’ AND ‘EXCOMMUNICATION’ WITHIN THE EARLY CHURCH; CONCLUSION

KEYWORDS: anathema, hêrêm, excommunication, Early Church, *Decretum Gratiani*, *Liber Extra*

INTRODUCTION

The ‘*anathema*’ – according to Joseph N. Gignac’s description expresses something or someone that one vehemently disliked; or according to a specific ecclesiastical meaning: a formal curse by the pope or some type of councils, excommunicating a person or denouncing a particular doctrine.¹ The meaning ‘curse’ does not seem a proper expression if we analyze precisely the patristic disciplinary and doctrinal sources as compared with the Hellenistic term. The Cambridge Dictionary describes it as: “something that is strongly dislike or disapproved.”² The ‘*anathema*’ according to its etymology, signifies a concrete thing offered or consecrated to God³, in short: “anything devoted”⁴.

In the light of these two major definitions, it is important to underline that ‘anathema’ is a Greek term which has been closely related to divinity since the Hellenistic period. It includes the act of offering to gods or holy places. The donations and actions thus offered are separated from those objects and actions which were used for secular purposes because of their sacredness. It can be seen that the original term of ‘*anathema*’ has been extended to include

* This paper was written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Ciencias Jurídicas Básicas* (Las Palmas), in the International Canon Law History Research Center (Budapest), and in the *Wilmington Community of St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA). It was presented at the *32nd International Biblical Conference* (Szeged, August 24th 2021).

¹ GIGNAC, J. M., *Anathema*, in HERBERMANN, CH. G. et alii (ed.), *Catholic Encyclopedia*, I. New York 1903.² 455–457, especially 455.

² <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/anathema> (consulted: December 8th 2021).

³ VACANT, A., *Anathème*, in VACANT, A. – MANGENOT, A. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I. Paris 1923. 1168–1171, especially 1168.

⁴ DAVIS, J. D., *A Dictionary of the Bible*, Philadelphia, PA. 1934. 36.

a number of other additional contexts.⁵ When discussing its meaning in the text of the Old and New Testaments, we cannot ignore the fact that those Hebrew words which used for similar purposes do not have exactly the same content. This difference in terms of content can be observed not only in the use of several expressions (i.e. the dichotomy of the meaning of ‘*anathema*’), but also in the possibility of narrowing its meaning in the New Testament – thanks in particular to St. Paul – and of further specification of the term in the early Church’s use, both in theological and ecclesiastical aspects. Here, I refer in particular to the pseudo-apostolic sources, the patristic authors, and the vocabulary of the early councils. This gradual process of clarification gives the ecclesiastical meaning of ‘*anathema*’ by the middle of the 12th century (i.e. *Decretum Gratiani*⁶) and its final precision in the 13th century. At the very beginning, it is important to note the difference in content between ‘*anathema*’ and ‘*excommunication*’ in ecclesiastical sources.⁷ This distinction is abolished with the promulgation of the *Liber Extra* (1234), in which ‘*anathema*’ is used as a major excommunication.⁸

I. THE HELLENISTIC MEANING OF ‘ANATHEMA’

The original Greek meaning of ‘*anathema*’ goes back to the word ‘*ἀνατίθημι*’ (hang), not identical with the word ‘*χωρίς*’ (separated). The sense of something being ‘set aside’ linked the act from the beginning with the offering of it to the gods, which gave the term a religious content. On this basis we can distinguish six main meanings: 1) a ‘set aside’ dedicated to a deity; 2) a sacrificial offering hung on the temple-wall in gratitude; 3) this offering could also be a weapon after a victorious battle; 4) a tenth of the spoils of a victorious battle; 5) an offering of the prize of the victorious tournament; 6) women gave their belts as ‘*anathemas*’ on engagement; 7) similarly, women offered a lock of their hair to the deity on the occasion of a marriage. This list provides ample evidence that the original primary meaning of *anathema*, according to its etymology, was the offering of something precious to the gods in intercession or thanksgiving for a significant event. The dedication to deity has separated the above listed items from their original, secular purpose, and consecrated them. This indirect meaning allowed the word ‘*anathema*’ to evolve in mean-

⁵ PECZ, V. (ed.), *Ókori lexikon*, I. Budapest 1985. 766.

⁶ Cf. C. 11 q. 2 c. 24: FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG I) 650–652.

⁷ GAUDEMET, J., *Note sur les formes anciennes de l’excommunication*, in *Revue des Sciences Religieuses* 28 (1949) 64–77.

⁸ X 5.39.59: FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG II) 912.

ing, and in most cases it was used with a content that differed significantly from the original Hellenistic term in biblical Greek and, consequently, in sources of the Early Church.⁹

II. THE OLD TESTAMENT MEANING OF 'ANATHEMA'

In Hebrew we can find two expressions with two original meanings which emphasizes some dichotomy regarding the Greek word 'anathema', which was used in the Greek translation (i.e. Septuaginta) for the both: '*korban*' and '*hêrêm*'. Can be seen also their similarity and difference as compared with the Hellenistic meanings which have explained above. The term of '*korban*' kept the original Hellenistic content of 'anathema', used for 'gifts dedicated to the Temple'. The term '*hêrêm*' – which comes from the verb '*hâram*' expressed to 'cut off', to 'separate', or to 'curse'.¹⁰ If something or someone was cursed or condemned to be cut off or exterminated, the communication with him or the use of it was forbidden.¹¹ The '*hêrêm*' appears at different places in the Old Testament with different contents¹²:

- *Leviticus 27:28* – (...) “But no devoted thing that a man devotes to the Lord, of anything that he has, whether of a man or beast, or of his inherited field, shall be sold or redeemed; every *devoted thing* is most holy to the Lord.”
- *Deuteronomy 7:26* – “And you shall not bring an abominable thing into your house, and become *accursed* like it; you shall utterly detest and abhor it; for it is an *accursed thing*.”
- *Joshua 8:24, 27* – “When Israel had finished *slaughtering* all the habitants of Ai in the open wilderness where they pursued them, and all of them to the very last had fallen by the edge of the sword, all Israel returned to Ai, and smote it with the edge of the sword. (...) Only the cattle and the *spoil* of that city Israel took as their booty, according to the word of the Lord which he commanded Joshua.”
- *Joshua 10: 28, 40* – “And Joshua took Makke’dah on that day, and smote it and its king with the edge of the sword; he utterly *destroyed* every person in it, he left none remaining; and he did to the king of Makke’dah as he had done to the king of Jericho. (...) So Joshua defeated the whole land, the hill county and the Negeb and the lowland and the slopes, and all their kings; he left none remaining, but utterly *destroyed* all that breathed, as the Lord God of Israel commanded.”
- *Joshua 11: 11* – “And they put to the sword all who were in it, utterly *destroying* them; there was none left that breathed, and he burned Hazor with fire.”

⁹ VACANT, A., *Anathème*, 1168.

¹⁰ VIGOUROUX, M., *Anathème*, in VIGOUROUX, M. (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, I. Paris 1892. 545–550, especially 545–546.

¹¹ VIGOUROUX, M., *Anathème*, 546–547.

¹² For biblical quotations I use *The Holy Bible* (revised standard version; Catholic Edition), Oxford – New York 2008.

- *1King 15:18* – “Then Asa took all the silver and the gold that were left in the *treasures of the house of the Lord* and the treasures of the king’s house, and gave them into the hands of his servants (...).”
- *2Maccabees 9:16* – “(...) and the holy sanctuary, which he had formerly plunder, he would adorn with the finest *offerings*; and the holy vessels he would give back, all of them, many times over; and the expenses incurred for the sacrifices he would provide from his own revenues (...).”

Although the listed quotations are only a selection of the appearances of the term ‘*hêrêm*’ in the different books of the Old Testament, it is clear that all the specific nuances of its meaning are present in the text in many occurrences; and even the original term of ‘*anathema*’ – dedication to God – appears among them. This last naturally refers, in the biblical context, to things and actions dedicated to the only God. The best description of ‘*hêrêm*’ can be found in *Deuteronomy 7:1-6* (“When [...] the Lord thy God shall have delivered them to thee, thou shalt utterly destroy them.”), however, it must be supplied with three other relevant places:

- *Deuteronomy 8:20* – “Like the nations that the Lord makes to *perish* before you, so shall you *perish*, because you would not obey the voice of the Lord your God.”
- *1Samuel 15:9-23* – “But Saul and the people spared Agag, and the best of the sheep and of the oxen and of the fatlings, and the lambs, and all that was good, and would not utterly *destroy* them; all that was despised and worthless they utterly *destroyed*.”
- *Joshua 6:15* – “for the Lord your God in the midst of you is a jealous God; lest the anger of the Lord your God be kindled against you, and he *destroy* you from off the face of the earth.”

III. ‘ANATHEMA’ IN THE NEW TESTAMENT

It is necessary to emphasize as a preliminary that – unlike the parables in the Old Testament, which used the term ‘*hêrêm*’ with four different meanings – in the New Testament ‘*anathema*’ no longer refers to a consequence or sanction involving death, but is used primarily to refer to acts that cause the loss of property or exclusion from the community of believers. The institution of ‘*excommunication*’ existed in the time of Jesus Christ, and even occurs several times in the Gospel of St. John, but without being equated with ‘*anathema*’ (i.e. Jn 8:22; 12:42; 16:2). Similar thought can be found in the Gospel according to Matthew (i.e. Mt 18:17). The fundamental change in the use of the term ‘*anathema*’ – a narrowing of the content – is principally and clearly owed to the letters of St. Paul and his consequent use of the phrase, which had a fundamental influence on the interpretation of the Early Church.

St. Paul frequently uses the 'anathema' in the meaning of exclusion someone from the Christian community. Like the *Deuteronomy 7:1-6* is in the Old Testament the clearest phrase, St. Pauls' *Letter to the Romans* (Rm 9:3) in the New Testament testifies the same clarity of wording: "For I wished myself to be an anathema from Christ, for my brethren, who are my kinsmen according to the flesh." Other relevant places:

- *1 Corinthians 5:5* – "(...) you are to deliver this man to Satan for the *destruction* of the flesh, that his spirit may be saved in the day of the Lord Jesus."
- *1 Corinthians 16:22* – "If anyone has no love for the Lord, let him be *accursed*."
- *Galatians 1:9* – "As we have said before, so now I say again, if anyone is preaching to you a gospel contrary to that which you received, let him be *accursed*."
- *1 Timothy 1:19-20* – "(...) By rejecting conscience, certain persons have made *shipwreck* of their faith, among them Hymenae'us and Alexander, whom I have delivered to Satan that they may learn not to blaspheme."

These cited phrases of the Letters of St. Paul sufficiently confirm that the term 'anathema' in the New Testament, although in a more precise form, is equivalent to the Hebrew term 'hêrêm'.

IV. INTERPRETATION OF 'ANATHEMA' AND 'EXCOMMUNICATION' WITHIN THE EARLY CHURCH

There is no doubt that the Early Church adopted the word 'anathema' with the similar meaning to the one which can be read in the New Testament. It signified primarily the separation from Christ, which consequently expressed the separation from the Church too. Nevertheless, it does not mean that the 'anathema' had exactly the same content as 'excommunication', even both were used for excluding someone from the communion, which did not refer at all times to the Eucharistic-communion.¹³ It is certain that the expression 'anathema' – with doctrinal and disciplinary effects – was used in the early texts basically against heretics. Regarding the ecclesiastical sources, before the 6th century is hard to make any distinction between 'anathema' and 'excommunication', despite the fact that the two terms were certainly not used as completely synonymous words. The 'anathema' appeared usually at the last section of the early conciliar canons, expressing the sanction against all those who do not accept the doctrinal or disciplinary content of the particular canon.

¹³ AMANIEU, A., *Anathème*, in NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, I. Paris 1935. 512–516, especially 512.

Examining the conciliar sources, the scholarly research unanimously confirms that the collection of canons, called the Council of Elvira, which on the basis of the textual-critical research of the last five years I date to before 300 (according to my latest specification, to the second half of the 3rd century)¹⁴, is currently the earliest known ecclesiastical text that uses the term ‘anathema’. The concrete decision is Can. 52:

“Let those who are found to have placed a defamatory document in the church be anathematized.”¹⁵

It is clear from the brief statement that the meaning of the phrase ‘*anathema*’ in this passage is exactly the same as that of ‘*excommunication*’. We also know, that at the end of the creed of the first general council, i.e. the Council of Nicaea (325)¹⁶, there is also an ‘*anathema*’ for all those who reject the dogmatic position laid down by the council.¹⁷ Another example is the Council of Gangra [about 340]¹⁸, which gives the solemn reprobation ‘*anathema*’ to those practices or beliefs that are condemned in its twenty canons. In this light, it is also relevant to examine the use of the term ‘*anathema*’ in the texts of two further councils (Council of Laodicea [second half of the 4th century]¹⁹, Council of Chalcedon I [451]²⁰)²¹:

¹⁴ HESS, H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002. 40–42. SOTOMAYOR, M. – BERDUGO, T., *Valoración de las actas*, in SOTOMAYOR, M. – URBIÑA, F. (dir.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005. 94–114. ERDŐ, P., *Az ókori egyház-fegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2), Budapest 2018. 73–76, 373. SZUROMI, SZ. A., *Suitability for Priesthood in the Early Canonical Discipline (An Overview based on the First Centuries)*, in SZUROMI, SZ. A. – ÁLVAREZ 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 24–26. SZUROMI, SZ. A., *Liturgical Discipline at the Early Councils and their Effect on the Canonical Collection up to the Decretum Gratiani*, in BENYIK, GY. (ed.), *Sacrifice and Ritual from Abraham to Christ* (31st International Biblical Conference, Szeged, 24–26 August 2020), Szeged 2021. 397–410, especially 398–399.

¹⁵ Critical edition: MARTÍNEZ DÍEZ, G. – RODRÍGUEZ, F. (dir.), *La Colección Canónica Hispana* (Monumenta Hispaniae sacra. Serie 3^a subsidia, 4), IV. Madrid 1984. 233–268 (The original Latin text has been translated into English by the author of this article).

¹⁶ Critical edition: *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (hereafter: COD) 2.

¹⁷ LIETZMANN, H., *Symbolstudien*, XIII, in LIETZMANN, H., *Gesammelte Schriften*, III. Berlin 1962. 243.

¹⁸ Critical edition: JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes Particuliers* (Discipline générale antique, IV^e – IX^e s. I/2) [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, IX], Grottaferrata 1963. 85–99.

¹⁹ Critical edition: JOANNOU, P.-P., *Les canons des Synodes*, 130–155.

²⁰ Critical edition: COD 77–82.

²¹ The original Greek text has been translated into English by the author of this article.

Council of Laodicea, Can. 29: "Christians should not follow Jewish customs and not have a rest on the Sabbath, but work on that day. As Christians, they should rather keep the Lord's Day as a day of rest if possible. If they are however caught following Jewish customs, they should be anathematized before Christ."

Council of Chalcedon I, Can. 2: "If any bishop makes an ordination for money, thus offering for sale an inalienable grace, and ordains for money a bishop, a chorepiscopus, a presbyter or a deacon, or any other person belonging to the clergy; or appoints for money a procurator or a guardian, or any other ecclesiastical person at all, for personal benefit; he who has attempted to do so and has been convicted, shall lose his personal rank; and the person who is ordained shall not profit anything by the ordination or appointment, but shall be removed from that dignity or responsibility which he has received for money. And if any person appears to be even as a mediator in such disgraceful and unlawful transactions, let him also be deprived from his rank, if he be a clergyman, and if he is a layman or a monk, he should be anathematized."

These examples must be supplemented with the most famous list of anathemas (twelve), compiled by St. Cyril of Alexandria in the context of the Christological debate at the Council of Ephesus (431)²², in defense of the dogmatic teaching of the Church.²³

Following the above cited conciliar canons of the 3rd–5th centuries, during the 6th–9th centuries appeared some distinctions between the '*anathema*' and '*excommunication*', but the disciplinary and doctrinal texts did not use them consequently by provincial synods in Europe. However, it is the Council of Nicaea II (787) which explicitly uses the two terms separately in its text:

Council of Nicaea II, Can. 1: "(...) Accordingly, those whom they placed under *anathema*, we likewise *anathematize*; those whom they deposed, we also depose; those whom they *excommunicated*, we also *excommunicate*; and those whom they delivered over to punishment, we make them subject to the same penalty (...)."²⁴

Since the 9th century, the councils have been concerned about the great multiplicity of anathemas, which made it necessary to specify the difference between '*anathema*' and '*excommunication*'. This problem was finally solved by Pope John VIII (872–882) at the Council of Troyes in 878, when he gave a brief definition of the two terms: "Know that Engeltrude is not only under the ban of *excommunication*, which separates the person from the society of breth-

²² COD 37–74.

²³ Cf. MCGUCKIN, J., *St. Cyril of Alexandria The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Yonkers, N.Y. 2004. WESSEL, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004.

²⁴ COD 138–139.

ren, but under the *anathema*, which separates from the body of Christ, which is the Church”.²⁵

CONCLUSION

It can be clearly seen that a term of ancient origin – with a double meaning – which was found in both *Hellenistic* and *Roman* culture, was introduced into the *Old Testament* with two different words expressing the two original meanings. The elimination of this dichotomy, thanks to *St. Paul*, took place in the *New Testament*, which defined the early Christian ecclesiastical discipline of the first six centuries. The so-called *pseudo-apostolic collections* used only requirements, forms of performance and prohibitions linked to incorrect or prohibited acts (e.g., *Traditio Apostolica* [215]). However, the *Collectio Dionysiana* (end of the 5th – beginning of the 6th century) having listed the most important councils, separated from the papal decrees, naturally contained the anathemas, attached to the end of the indicated conciliar canons as sanctions. The specified content of ‘*anathema*’ and its distinction from ‘*excommunication*’ had been defined in the second half of the 9th century, and its consistent use by the *Decretum Gratiani* has made clear the meaning of the two terms within the discipline of the Church.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.
Pázmány Péter Catholic University
szuromi.szabolcs@ppke.hu

Abstract

Analysing the meaning of ‘anathema’ based on the Old and New Testaments, we must underline that those Hebrew words which used for similar purposes do not have exactly the same content as the Greek term. This difference in terms of content can be observed not only in the use of several expressions (i.e. the dichotomy of the meaning of ‘anathema’), but also in the possibility of narrowing its meaning in the New Testament and of further specification of the term in the early Church’s use, both in theological and ecclesiastical aspects. The specified content of ‘anathema’ and its distinction from ‘excommunication’ had been defined in the second half of the 9th century. This gradual process of clarification gives the ecclesiastical meaning of ‘anathema’ by the middle of the 12th century (i.e. Decretum Gratiani) and its final precision in the 13th century.

²⁵ Cf. C. 3 q. 4 c. 12: Hengiltrudam uxorem Bosonis noueris non solum excommunicatione, que a fraterna societate separat, sed etiam anathemate, quod ab ipso corpore Christi (quod est ecclesia) recidit, crebro percussam. FRIEDBERG I. 514.

José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

**¿TEOLOGÍA O DERECHO CANÓNICO?
Cánones, Decretos y Sagradas Escrituras:
Hugo de San Víctor y la escuela de *Paucapalea****

KEYWORDS: theology, canon law, canons, decrees, Holy Scripture, Hugh of Saint Victor, Paucapalea, textual analysis

1. Uno de los relatos más difundidos por la historiografía contemporánea presenta a Graciano como el padre de la ciencia del Derecho canónico¹. La síntesis de lo que cabría calificar como lugar común en los manuales al uso sería la siguiente. No es posible hablar de jurisprudencia canónica durante los mil primeros años de historia cristiana en el Occidente latino: hasta comienzos del siglo XII no hay noticias consistentes de la existencia de escuelas —*curricula* institucionalizados—, libros ni métodos para la formación de los canonistas. Por el contrario, los escasos, efímeros y dispersos vestigios de la enseñanza del *ius canonicum* en ese período sugieren que esta materia se consideraba una parte de las ciencias sagradas. Graciano fue el primer canonista porque fue el primero que interpretó los *conciliorum statuta* y los *sanctorum patrum decreta* con método científico. Su *Concordia discordantium canonum* (CDC) fue el manual con el que el *ius canonicum* adquirió el *status* de disciplina académica: un saber que se explicó en cursos autónomos y que generó una escuela nueva, distinta de aquella cuyo centro de interés eran las *sacrae paginae*. El origen de la ciencia del Derecho canónico hay que buscarlo en Graciano y en los maestros boloñeses que, entre 1140 y 1190, dedicaron sus lecciones a comentar el *Decretum* por excelencia: los decretistas antiguos².

* Versión española del ensayo *Novum Testamentum, sanctorum Patrum decreta and conciliorum statuta: Hugh of St Victor and the School of Paucapalea*, que aparecerá en el volumen homenaje a Anne Duggan promovido por Travis Baker. El autor quiere dejar constancia de su agradecimiento al personal de la *Biblioteca General* y de la *Biblioteca de Ciencias Jurídicas* de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, así como a la *Fundación Derecho y Europa* (A Coruña, España) por la ayuda prestada para la realización del presente estudio.

¹ KUTTNER, S., *The father of the science of canon law*, in *The Jurist* 1 (1941) 2–19.

² Las obras de FOURNIER, P. – LE BRAS, G., *Histoire des Collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, I–II. Paris 1931–1932. VAN HOVE, A., *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici. Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici* I/1. Mechliniae-Romae 1945. STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae. I. Historia fontium*, Taurini 1950 se organizan a partir de esta idea, también presen-

Pocas narraciones han gozado de un grado de aceptación tan amplio, en el espacio y en el tiempo, como la que sitúa el nacimiento y progreso inicial de la canonística en Bolonia, en los alrededores del año 1139. Ni el escepticismo más mordaz respecto a lo que, hasta el último cuarto del siglo XX, se consideraban datos incuestionables en la biografía de Graciano; ni las pruebas de la existencia de un período más o menos amplio de composición del *Decretum* (DG), durante el que se difundieron versiones más breves y en el que pudieron participar varios autores; ni las evidencias de la utilización de algunas colecciones pre-gracianas por parte de los decretistas y los primeros decretalistas, han erosionado la credibilidad de un discurso que forma parte del bagaje de conceptos básicos que se ofrece a quien da sus primeros pasos por el extenso campo de la historia de la ciencia del Derecho canónico³. Solo los decretistas contemporáneos que se han interesado por la formación de Graciano, por las fuentes formales de su *Decretum*, o por los modelos de los comentarios boloñeses de la primera hora han propuesto lo que, a primera vista, parecería un cambio de paradigma: Graciano, teólogo; o también, los decretistas antiguos, juristas-teólogos⁴. Tales afirmaciones, sin embargo, no amenazan la hegemonía de una explicación aceptada pacíficamente desde hace décadas. Si Graciano fue el primero, quien explore sus métodos para concordar *auctoritates* discordantes, o se interne en su fabuloso almacén de textos, o, si se prefiere, en la nómina de sus proveedores, recorrerá, necesariamente, un espacio intelectual extraño a la canonística, es decir: un ámbito ajeno a esa parcela de los saberes jurídicos que se cultivó en Bolonia desde mediados del siglo XII y que ha adquirido unos contornos bien delimitados a lo largo de un proceso ocho veces centenario. La jurisprudencia canónica comenzó su andadura como una síntesis de artes liberales, sentencias teológicas, *decreta sanctorum patrum* y *conciliorum statuta*. Lo que ha llegado a ser no debería condicionar la comprensión de sus comienzos. Al contrario, conocer los métodos que, hace ocho siglos, provocaron la racionalización dialéctica de la tradición debería inspirar a la canonística contemporánea⁵.

te en los volúmenes de la serie *History of Medieval Canon Law*, en especial los capítulos de PENNINGTON, K. – HARTMANN, W. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234*, Washington, D.C. 2008.

³ Un resumen de la investigación sobre Graciano en VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (ed.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012 (DGDC), II. 954–972; y *Graciano*, in DGDC IV. 239–246.

⁴ Así LARSON, A. A., *Master of Penance Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 11), Washington D.C. 2014. WEI, J. C., *Gratian the Theologian* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 13), Washington D.C. 2016. LARSON, A. A., *Gratian's Tractatus de penitentia: A New Latin Edition with English Translation* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 14), Washington, D.C. 2016.

⁵ Racionalización dialéctica de la tradición, o primacía de la razón sobre la historia: KUTTNER, S., *Urban II and the Doctrine of Interpretation: A Turning Point?*, in *Studia Gratiana* 15 (1972)

El presente ensayo considera dos afirmaciones que circularon en el entorno de *Paucapalea* (P) y que se formularon en un momento cercano al misterioso personaje al que las fuentes llaman Graciano, el retórico – teólogo que todavía conserva el título de primer canonista⁶. Ambas suscitarían consideraciones profundas y debates encendidos entre sus colegas del siglo XXI. Según la primera, los decretos de los Santos Padres y los estatutos de los concilios ocupan un lugar destacado entre las disciplinas teológicas. La segunda es todo un desafío al juridicismo propio de la mentalidad contemporánea: así como el Viejo Testamento está dividido en tres partes —Ley, Profetas, Hagiógrafos—, el Nuevo Testamento también tiene una organización tripartita: Evangelios, dichos de los Apóstoles y, por último, dichos de los Santos Padres, entre los que destacan los decretos. Al parecer, los decretistas antiguos se consideraban más teólogos que canonistas: su materia de estudio se encuadraría dentro de la teología porque, a su entender, los decretos de los Santos Padres son una parte de la Sagrada Escritura.

Las líneas que siguen consideran el encuadramiento de los *decreta sanctorum Patrum* en las Sagradas Escrituras desde tres puntos de vista: primero, en qué contexto y quiénes formularon esta conclusión; segundo, cuáles fueron sus fuentes de inspiración; y, tercero, cuál era la opinión de Graciano⁷. Los datos que ofrecen los escritos de la escuela de P y las sentencias teológicas de París esclarecen el *humus* intelectual en el que germinó de la decretística y permiten conocer qué es lo que, quienes dictaron las primeras lecciones sobre el *ius canonicum*, decían de su arte o ciencia. Que a partir de estas consideraciones sea necesario revisar los viejos o los nuevos paradigmas es una conclusión que corresponde sacar al lector interesado en los orígenes de la ciencia canónica⁸.

55–85 (= *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, London 1992, n. IV, *Retractationes*, 5-6, y *New Retractationes*, 5-6); y *Harmony from dissonance: An interpretation of medieval canon law*, Latrobe, PA. 1960 (= *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Hampshire 1992, n. I, *Retractationes*, 1-2 y *New Retractationes*, 4).

⁶ Graciano retórico: VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Cicerón y Graciano*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 31 (2014) 23–55. A los ojos de sus contemporáneos, Graciano no era un canonista sino un teólogo: KALB, H., *Überlegungen zur Entstehung der Kanonistik als Rechtswissenschaft: einige Aspekte*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 41 (1992) 1–28, recuerda el testimonio del autor del prólogo de la *Summa Antiquitate et tempore* (7, nota 35).

⁷ Queda para otra ocasión la influencia de tal afirmación en la noción de *lex diuina* propuesta por algunos decretistas, influencia sugerida por KUTTNER, S., *Additional notes on the Roman Law in Gratian*, in *Seminar* 12 (1954) 68–74, 69, nota 9 (= *Gratian and the Schools of Law* 1140–1234, London 1983, n. V con *Retractationes*, 2–4).

⁸ WEI, J. C., *Of Scholasticism and Canon Law: Narratives Old and New*, in ROLKER, CH. (ed.), *New Discourses in Medieval Canon Law Research. Challenging the Master Narrative* (Medieval Law and Its Practice 28), Leiden – Boston 2019. 105–126, ha discutido otro lugar común: el vínculo de Graciano con la primera escolástica no es el *Sic et Non* de Abelardo, como generalmente se pensaba, sino los escritos de la escuela de Laon. Wei sugiere explorar el papel que la

2. Entre los discípulos directos de Graciano, P es el único nombre conocido. Su biografía es tan oscura como la de su maestro. Algunos testimonios del siglo XII le atribuyen cierta participación en la confección del *Decretum*: a él se debería la división en *distinctiones* de la primera y de la tercera parte, así como la adición de *paleae*. P explicó la CDC. Sus enseñanzas se han conservado como glosas en los márgenes de algunos manuscritos del DG y en tres *summae* de la escuela de Bolonia: la *Summa Quoniam in omnibus* (SQO), la *Summa Alençonensis* (SA) y la suma *Sicut Vetus Testamentum* (SSVT)⁹. Las *summae* de Esteban de Tournai y de Rufino aprovecharon algunas explicaciones del discípulo de Graciano, al igual que los autores de otras dos *summae* que solo se conocen parcialmente: el *Fragmentum Cantabrigiense* (C.23 q.8 c.27 – C.35 pr.) y el *Fragmentum Wigorniense* (D.23 – C.2)¹⁰. En el círculo de P se elaboraron dos pre-lecciones, *Inter ceteras theologiae disciplinas* (ICT) y *Quoniam in omnibus* (QO), que a su vez inspiraron los prólogos *Sicut Vetus Testamentum* (SVT), *Sicut Vetus Testamentum in tria* (SVT3) y *Gratianus opus egregium* (GOE)¹¹. Fue con ocasión de estas lecciones inaugurales cuando los decretistas de la primera hora consideraron la relación Derecho canónico, Teología y Sagrada Escritura.

Los maestros medievales comenzaban sus explicaciones con una clase introductoria (*prelectio*) en la que hablaban de su disciplina (*circa artem / ars extrinsecus*) y del libro que se proponían leer (*circa auctorem - librum / ars intrinsecus*). Dentro de cada uno de estos dos apartados se desarrollaban todos o alguno de estos puntos: *titulus, nomen, intentio, materia, modus agendi*,

primera escolástica jugó en el desarrollo del pensamiento legal de los primeros decretistas, a los que califica de juristas teólogos, y en qué se asemeja y diferencia de la influencia que esos escritos tuvieron sobre Graciano.

⁹ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Una composición sobre el Decreto de Graciano: la suma "Quoniam in omnibus rebus animaduvertitur" atribuida a Paucapalea*, in *Helmántica* 190 (2012) 419–473. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La "Summa Quoniam in omnibus" de Paucapalea: una contribución a la Historia del Derecho Romano – Canónico en la Edad Media*, in *Folia Theologica et Canonica* I (2012) 151–196. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *The Summa Quoniam in Omnibus revisited*, in GOERING, J. – DUSIL, S. – THIER, A. (ed.) *Proceedings of the Fourteenth International Congress of Medieval Canon Law. Toronto, 5–11 August 2013* (Monumenta Iuris Canonici C/15), Città del Vaticano 2016. 163–177.

¹⁰ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La "Summa Quoniam in omnibus" y las primeras "summae" de la Escuela de Bolonia*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 33 (2016) 27–61.

¹¹ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos de la decretística boloñesa: "Inter ceteras theologiae disciplinas" y "Quoniam in omnibus"*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 271–291. Las razones que vinculan ICT, QO, SVT y SVT3 a la escuela de P son tres: el único testimonio conocido de ICT es un manuscrito de la SQO, hoy en la biblioteca estatal de Baviera; diversos párrafos de ICT se repiten —a veces, reelaborados— en las dos versiones de QO, así como en SVT y SVT3; QO es el prólogo de la SQO. Las relaciones entre ICT – GOE – SVT – SVT3 habían sido consideradas por FRANSEN, G., *La date du Décret de Gratien*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 521–531. FRANSEN, G., *Manuscrits canoniques conservés en Espagne (III)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956) 935–941.

*ordo, utilitas y pars philosophiae*¹². Este esquema, que está inspirado en las reglas de los *accessus ad auctores*, fue adaptado a las peculiaridades del *ius canonicum* y de la CDC en la escuela de P¹³. El maestro o los estudiantes transcribían la lección con la que comenzaba el curso. En algunos casos el texto se difundía de manera independiente, aunque también servía para enmarcar los comentarios de un profesor, o de un grupo de profesores, que se recopilaban a propósito de pasajes seleccionados de las tres partes del DG (*lemma – lemmata*), y que se presentaba a modo de explicación comprensiva del primer manual de Derecho canónico (*summae*). Mientras que ICT y SVT3 no se han transmitido como piezas de una *summa*, QO y SVT son los prólogos de la SQO, atribuida a P; de la SA, anónima; y de la SSVT, de autor desconocido. QO también se utilizó para confeccionar GOE, el prólogo de la *Abbreviatio Decreti* de la biblioteca de Gdansk¹⁴.

Como indica su *incipit*, la afirmación según la cual los *sanctorum patrum decreta* y los *conciliorum statuta* —es decir, los dos elementos que conforman el *ius canonicum*— son una disciplina teológica se debe al autor de ICT, quien la formuló en los siguientes términos: “Inter ceteras theologie disciplinas sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum”¹⁵. Probablemente condicionados por la explicación común sobre los orígenes de la canonística, algunos decretistas modernos consideraron que esta manera de describir el *ius canonicum* reflejaba un estado balbuceante de la nueva disciplina, cuando los canonistas todavía no habían cortado las amarras que los ataban a la Teología. Por este motivo concluyeron que ICT era anterior a QO¹⁶. Los argumentos a favor de la precedencia de ICT son, sin embargo, de otro tipo: los párrafos que ICT comparte con QO, SVT, SVT3, y GOE son más completos y coherentes¹⁷. Antigua o moderna, la afirmación inicial de ICT tuvo poco eco entre los decretistas, porque solo fue acogida por el autor de la primera glosa marginal del manuscrito del DG que conserva

¹² MINNIS, J., *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia 1988. 9–39.

¹³ No era la primera vez que los canonistas utilizaban este recurso: QUAIN, E. A., *The Medieval Accessus ad Auctores*, in *Traditio* 3 (1945) 215–264, menciona el caso de Burcardo de Worms (242).

¹⁴ VETULANI, A., *Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes à la lumière de 'une source nouvelle*, in *Studia Gratiana* 7 (1959) 275–353, 286 (= *Sur Gratien et les Décrétales* [Aldershot 1990] n. VIII, con *Addenda et corrigenda* de W. Urusczzak, 17–19).

¹⁵ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos*, 282.

¹⁶ MAASSEN, F., *Paucapalea. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des canonischen Rechts im Mittelalter*, in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien – Phil.-Hist.- Classe* 31 (1859) 450–516, p. 57. KUTTNER, S., *Repertorium der Kanonistik (1140–1234). Prodomus Corporis Glossarum*, Città del Vaticano 1937, mantuvo la relación inversa: “Die Vorrede ist mit der des Paucapalea eng verwandt und vermutlich (eher denn als Vorarbeit zu dieser) in Abhängigkeit von ihr geschrieben” (127).

¹⁷ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos*, 277–281.

la biblioteca de la Universidad de Gante¹⁸. Por su parte, aunque manejaron ICT—o, si se prefiere, conocían sus enseñanzas *circa artem* y *circa librum*—, los autores de los prólogos QO, SVT y SVT3 comenzaron su explicación del *ius canonicum* sin una referencia explícita a la Teología. Lo cual no significa que se desentendieran de la dimensión sobrenatural de la Iglesia, de sus cánones y de sus decretos.

Sin apartarse del esquema de los *accessus ad auctores*, el autor de QO se inspiró en Gayo y Pomponio para justificar por qué principiaba sus explicaciones con unas palabras sobre el origen del Derecho

| <i>Digestum</i> | QO |
|---|--|
| <p>(...) in omnibus rebus animadverto id perfectum esse, quod ex omnibus suis partibus constaret: et certe cuiusque rei potissima pars principium est ^{[ex Dig. 1.2.1} <i>Gaius libro primo ad leges XII tabularum]</i></p> <p>(...) itaque nobis videtur ipsius iuris originem atque processum demonstrare. <small>[ex Dig. 1.2.2 pr. Pomponius libro singulari enchiridii]</small></p> | <p>Quoniam in omnibus rebus adnima- duertitur id esse perfectum quod suis om- nibus ex partibus constat exordium uero cuiusque rei potissima uel potentissima pars est ideoque mihi uidetur agendarum causarum formam et ecclesiastici iuris originem eiusque processum non esse inutile ignorantibus reserare.</p> |

Este comienzo es propio de un juristas, no de un teólogo. Ahora bien, en lugar de desarrollar el tema anunciado, *De origine uero iuris*, el autor de QO cambió de argumento y dedicó sus primeras reflexiones *circa artem*—en su caso, el *ius canonicum*, una parte del *ius*— a una cuestión distinta: el origen de las formas de litigar, *placitandi causa*. El giro brusco de QO estuvo motivado por la consulta de ICT, cuyo primer párrafo reproduce completo, a excepción de dos frases: la ya citada sobre la inclusión de cánones y decretales en la Teología, “Inter ceteras theologie disciplinas (...)”; y la que en ICT viene inmediatamente a continuación de la anterior, “Si quidem ad ecclesiasticas agendas et res decidendas sunt pernecessaria ordine placitandi ex legibus translato”¹⁹. Mientras que el lector de ICT está sobre aviso, el lector de QO queda desconcertado por la aparición repentina del origen de las formas de litigar.

En ICT QO, la narración sobre el origen de las formas de litigar se construye con citas del Antiguo y del Nuevo Testamento: comienza en el paraíso (Gen 3, 12), continua en tiempos de Moisés (Deut 19, 15) y termina con el apóstol Pablo (1 Cor 6, 4). En ambas introducciones, la conclusión es la misma: “(Sic serie utriusque testamenti liquido constat)^{ICT} (Sic utriusque testa-

¹⁸ KUTTNER, S., *Repertorium*, 14 y nota 1: Gent, Bibl. der Rijksuniversiteit, 55 (Kat. Nr. 288).

¹⁹ Los textos de ICT y QO en VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos*, 282–283 y 285–289.

menti auctoritate claret)^{QO} tam leges quam ipsa decreta placitandi (formam ex canonica)^{ICT} (causa formam ex canonica)^{QO} sumpsisse scriptura”. Una vez más se pone de manifiesto que QO depende de ICT: el lector de QO que no conozca la versión de ICT no entenderá por qué esta conclusión menciona las leyes seculares (*leges*) y los cánones (*decreta*) cuando dice que los litigios, seculares y canónicos, tomaron forma en la Sagrada Escritura (*ex canonica scriptura*). Más interesante es comprobar cómo, al comenzar sus reflexiones *circa artem*, el *ius canonicum*, el autor de QO abandona el lenguaje propio de los juristas y hace suyo un razonamiento que, a partir de tres citas de la Biblia, conecta el *ius canonicum* (*decreta*) y el *ius civile* (*leges*) con la historia de la salvación. ¿Un teólogo? ¿Un jurista? ¿Un jurista-teólogo?²⁰

El párrafo de ICT sobre el origen de las formas de litigar llegó a SVT y a SVT3²¹. Mientras que en SVT se ha colocado al final (*Apéndice I*, lin. 62–67 y 69–73), por lo que queda fuera de las reflexiones *circa artem* y *circa librum* propias de las pre-lecciones, en SVT3 ocupa el segundo lugar del apartado dedicado al arte, entre el *tempus* y la *materia* de los decretos (*Apéndice II*, lin. 30–40). El dato permite múltiples interpretaciones, pues se puede pensar en dos maestros distintos, o bien en dos estudiantes que entendieron de manera distinta las enseñanzas de un maestro, o incluso en dos estudiantes que escucharon a dos maestros distintos. Sea cual fuere el número de protagonistas implicados, todos tenían dos cosas en común: conocían la explicación jurídico – teológica sobre el origen de los litigios que circuló en la escuela de P²², e incluyeron los decretos de los Padres y los concilios en la Sagrada Escritura.

En efecto, tanto SVT como SVT3 abren sus reflexiones *circa artem* con una doble clasificación tripartita de los libros de la Biblia (*Apéndice I*, lin. 1–19 y *Apéndice II*, lin. 1–8): así como en el *uetus testamentum*, afirman, se distinguen la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos, el *nouus testamentum* también se divide en tres partes: los cuatro Evangelios ocupan el lugar de Ley; las Epístolas paulinas, las demás Epístolas canónicas, los Hechos de los Apóstolos y el Apocalipsis ocupan el lugar de los Profetas; y, finalmente, las enseñanzas de Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio y otros santos padres, así como los decretos y los estatutos de los concilios, ocupan en el Nuevo el lugar que corresponde a los Hagiógrafos en el Antiguo Testamento. Esta visión amplia

²⁰ La conciencia de la existencia de dos modos de contemplación, *considerationes*, uno teológico, otro canónico, que dan lugar a disciplinas distintas aparecerá al final del siglo XII: KALB., H., *Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Kanonistik am Beispiel Rufins und Stephans von Tournai*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung* 103 (1986) 338–348.

²¹ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos*, describe la relación ICT – QO – SVT – SVT3 en 277–81.

²² A través de ICT y QO. Un eco, distorsionado, de esta enseñanza en el prólogo *Si duos ad cenam convivias* que introduce la *Summa* de Esteban de Tournai: VON SCHULTE, J. F., *Stephan von Doornick (Étienne de Tournai, Stephanus Tornacensis). Die Summa über das Decretum Gratiani*, Giessen 1891 = Aalen 1965. 2.2-19.

del canon bíblico, que comprende los escritos de los Padres (SVT SVT3), los *decreta sanctorum patrum* (SVT SVT3) y los *conciliorum statuta* (SVT3), procede de las lecciones sobre el estudio de las Sagradas Escrituras que, desde el año 1115, Hugo impartía en la abadía de San Víctor de París. El paralelismo es un punto de conexión entre los primeros discípulos de Graciano y los teólogos que enseñaban a orillas del Sena²³.

3. La organización de los libros de la Biblia más difundida en Occidente hasta el siglo XII no conoció la doble clasificación tripartita que propone el autor, o los autores, de SVT y SVT3. La ordenación de los libros del Antiguo Testamento en Ley, Profetas y Hagiográficos se remonta al prólogo que Jerónimo († 420) escribió a los libros de Samuel y Malaquías, y que él mismo calificó como un punto de partida bien pertrechado (*galeatus*) para leer (todos) los libros que había traducido del hebreo al latín. El *Prologus galeatus* no consideró el Nuevo Testamento²⁴. En una carta dirigida a Paulino de Nola el año 394, Jerónimo enumeró los libros del Nuevo Testamento, pero no propuso ninguna clasificación especial²⁵. Al tratar el canon de la Sagrada Escritura, el *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona († 430) partió de la división Antiguo y Nuevo Testamento, calificó algunos de los cuarenta y cuatro libros del Antiguo Testamento como historias, otros como profetas —mayores y menores—, y se limitó a facilitar una relación de los libros que contiene el Nuevo²⁶. Casiodoro († 585) recogió las divisiones de Jerónimo y Agustín, y añadió otras dos más, “secundum antiquam translationem et secundum Septuaginta”; ninguna propone la doble tripartición de las Escrituras²⁷. Isidoro de Sevilla († 636) fue el primero en diseñar un cuadro omnicompreensivo: clasificó los libros del Antiguo Testamento en los tres órdenes o grupos de Jerónimo —Ley, Profetas, Hagiográficos—, y distribuyó los libros del Nuevo Testamento en dos órdenes, el evangélico y el apostólico: mientras que los cuatro Evangelios forman el orden evangélico, al orden apostólico pertenecen, en su opinión, las catorce Epístolas paulinas, las dos petrinas, las tres joánicas, las de Santiago y Judas, los Hechos de los Apóstoles y, por último, el Apocalipsis²⁸.

Los modelos del *Prolugus galeatus* y del *De doctrina christiana* fueron aceptados por los autores que se ocuparon de la organización del canon bíblico hasta el siglo XII. Son también la plantilla que utilizó Hugo de San Víctor

²³ Las correspondencias entre la *Summa Sententiarum* y la SQO en materia matrimonial serían otro ejemplo de esa relación: VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La Summa de Paucapalea*, 69–70.

²⁴ *Praefatio Hieronymi in Libros Samuel et Malachim* (PL XXVIII. 547ss.)

²⁵ *Epistola LIII*, 8 (PL XXII. 548–549).

²⁶ *De doctrina christiana*, 2.8.13 (PL XXXIV. 41).

²⁷ *De institutione divinarum litterarum*, 12 y 13 (PL LXX.1124ss.)

²⁸ *Etymologiarum libri XX*, 6.1.3 y 10 (PL LXXXII. 229–230). Isidoro mantuvo esta clasificación en su escrito *In libros veteris ac novi testamentis proemio* (PL LXXXIII. 155ss.).

(† 1141) para expresar sus ideas sobre el contenido y sistematización de los libros sagrados²⁹. Hugo se ocupó por primera vez del estudio de las Sagradas Escrituras en el libro cuarto del *Didascalicon*, obra pedagógica compuesta después de su llegada a San Víctor en 1115, en todo caso antes de hacerse cargo de la dirección de la escuela en 1130³⁰. Para Hugo, las Escrituras Sagradas, *scripturae divinae*, son aquellas que, libres de falsedad, la autoridad de la Iglesia universal incluye en el número de los libros sagrados y conserva para robustecer la fe. Por esta razón, prosigue, los libros de los autores gentiles que hablan de Dios, no merecen el calificativo de sagrados, *divinae*; como tampoco lo merecen los escritos de los filósofos, en los que la verdad se mezcla con el error³¹. Hugo conocía la doctrina sobre la inspiración divina y el reconocimiento y aprobación de la autoridad eclesiástica, pero en el *Didascalicon* demostró tener una visión innovadora del contenido de las Sagradas Escrituras. Sus reflexiones sobre los criterios para determinar el canon bíblico terminan con esta afirmación: aunque no están aprobados por la autoridad de la Iglesia universal, también forman parte de las palabras divinas —“inter divina computantur eloquia”— otras obras breves, redactadas por varones religiosos y sabios en diversas épocas, que no se apartan de la fe católica y que enseñan algunas cosas útiles³². Cuáles son esos opúsculos y quiénes son esos autores son dos cuestiones que Hugo respondió al clasificar los libros sagrados³³.

Según el maestro de San Víctor, toda la Sagrada Escritura se contiene en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, cada uno de los cuales está dividido en tres órdenes: el Antiguo, en Ley, Profetas y Hagiógrafos; el Nuevo, en Evangelio, Apóstoles y Padres³⁴. Así pues, Hugo mantuvo la clasificación del Antiguo Testamento elaborada por Jerónimo y transmitida por Agustín e Isidoro de Sevilla, y añadió un tercer grupo a la bipartición isidoriana del Nuevo. En su esquema, los cuatro volúmenes que integran el primer orden del Nuevo Testamento son los libros de Mateo, Marcos, Lucas y Juan; las catorce Epístolas paulinas, las Epístolas canónicas, el Apocalipsis y los Hechos de los Apóstoles

²⁹ LINDE, C., *Twelfth-Century Notions on the Canon of the Bible*, in NELSON, J. – KEMPE, D. (ed.), *Reading the Bible in the Middle Ages*, London–New Delhi – New York–Sydney 2015. 7–19: Jerónimo es la principal influencia en la manera de entender el canon bíblico por parte de Hugo, cuyo esquema fue “possibly the most widely read and at the same time puzzling summary of the canon” (10).

³⁰ MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁEZ, M. L. (ed.), *Hugo de San Víctor. Didascalicon de Studio legendi (El afán por el estudio)*, Madrid 2011: cronología de las obras de Hugo en p. 25.

³¹ *Didascalicon*, 4.1 (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁEZ, M. L., *Hugo*, 175–177).

³² *Didascalicon*, 4.1 (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁEZ, M. L., *Hugo*, 177–178).

³³ *Didascalicon*, 4.1: “(...) fortasse enumerando melius quam definiendo ostendimus.” (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁEZ, M. L., *Hugo*, 178).

³⁴ *Didascalicon*, 4.2: “Omnis divina scriptura in duobus testamentis continetur, in veteri videlicet et novo. Utrumque testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus Testamentum continet legem, prophetas, hagiographos. Novum autem evangelium, apostolos, patres.” (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁEZ, M. L., *Hugo*, 178).

forman el segundo orden, otros cuatro volúmenes; por último, en el tercer grupo ocupan el primer lugar las decretales, *decretalia*, a las que también llama cánones, seguidas, en segundo lugar, por los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia, como Jerónimo, Agustín, Gregorio, Ambrosio, Isidoro, Orígenes, Beda y de otros muchos autores ortodoxos cuyos escritos son tan numerosos que no se pueden enumerar³⁵. Hugo explicó que esta clasificación manifiesta la armonía, *convenientia*, entre los dos Testamentos, porque de la misma manera que, en el Antiguo, tras la Ley vienen los Profetas y después los Hagiógrafos, en el Nuevo, tras el Evangelio siguen los Apóstoles y tras los Apóstoles, los Doctores³⁶. En su opinión, la simetría también expresa una disposición admirable del gobierno divino, porque si bien es cierto que cada uno de los libros de los seis órdenes contienen la verdad plena de modo perfecto, ninguno de ellos es superfluo³⁷. En el *Didascalicon*, los opúsculos y los varones religiosos y sabios que se incluyen en la palabra divina, como tercer orden del Nuevo Testamento, recibieron hasta cuatro denominaciones: dos genéricas, *Patres* y *Doctores*; y otras dos específicas, “decretalia, quos canones, id est, regulares appellamus”, y “sanctorum patrum et doctorum ecclesiae scripta”.

Hugo volvió a tratar del número, orden y autoridad de los libros de las Sagradas Escrituras en el capítulo sexto de su tratado de exégesis bíblica *De scripturis et scriptoribus sacris*, compuesto después de 1130³⁸. Aquí repitió sus ideas sobre la doble tripartición de las Sagradas Escrituras, y aclaró la autoridad que concedía al tercer orden del Nuevo Testamento, al que entonces se refirió con la denominación genérica *Patres*: las decretales, los escritos de los Padres y los escritos de los Doctores no se cuentan entre los textos de las Sagradas Escrituras de la misma manera que hay algunos libros del Antiguo Testamento que, aunque se leen, no se inscriben en el canon bíblico: “...non scribuntur in canone, et tamen leguntur, ...”³⁹. La explicación reaparecerá en

³⁵ *Didascalicon*, 4.2: “Primus ordo Novi Testamenti quatuor habet volumina: Matthaei, Marci, Lucae, Joannis; secundus similiter quatuor: Epistulas Pauli numero quatuordecim sub uno volumine contextas, et canonicas Epistulas, Apocalypsim et Actus apostolorum. In tertio ordine primum locum habent decretalia, quos canones, id est regulas appellamus, deinde sanctorum patrum et doctorum ecclesiae scripta: Hieronymi, Augustini, Gregorii, Ambrosii, Isidori, Origenis, Bedae, et aliorum multorum orthodoxorum, quae tam infinita sunt, ut numerari non possint.” (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁNDEZ, M. L., *Hugo*, 180).

³⁶ *Didascalicon*, 4.2 (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁNDEZ, M. L., *Hugo*, 180–181).

³⁷ *Didascalicon*, 4.2 (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁNDEZ, M. L., *Hugo*, 182–183).

³⁸ MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁNDEZ, M. L., *Hugo*, 25.

³⁹ *De scripturis et scriptoribus sacris*, 6: “In tertio ordine primum locum habent decretalia, quos canonicos, id est regulares appellamus. Deinde sanctorum Patrum scripta, id est, Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Origenis, Bedae et aliorum doctorum, quae infinita sunt. Haec tamen scripta Patrum in textu divinarum Scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt qui non scribuntur in canone, et tamen leguntur, ut Sapientia Salomonis et caeteri.” (PL CLXXV. 16). BERNDT, R., *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor*, in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3 (1988) 191–199, vió en las enseñanzas de Jerónimo sobre la canonicidad de los

el capítulo séptimo del prólogo del *De sacramentis christianae fidei*, también posterior a 1130, donde Hugo repitió la tripartición del Nuevo Testamento en *Evangelia, Apostolos, Patres*, aunque en esta ocasión no mencionó las decretales o cánones: los escritos de los Santos Padres, dice, “in corpore textus non computantur”, no se incluyen en el canon porque no añaden nada nuevo a los libros sagrados, cuyos contenidos explican y desarrollan de manera más extensa⁴⁰. Estas son, por tanto, las cosas útiles que, según el *Didascalicon*, enseñan los escritos de los varones religiosos y sabios, los *Patres*, y que justifican su lectura, así como su enumeración junto a los demás libros de las Sagradas Escrituras. Hugo los propone como tercer orden del Nuevo Testamento porque, a diferencia de los libros de los gentiles y de los filósofos, los de los cultivadores de la fe católica participan, en cierto modo, del privilegio de la inerrancia, además de poner de manifiesto el fervor con el que sus autores se dedicaron a exponer la fe cristiana⁴¹. El alumno que comenzaba el estudio de la Teología en San Víctor de París, era invitado a reconocer la santidad y la verdad de los *Hagiographi* del Antiguo Testamento en los *Hagiographi* del Nuevo.

Aunque ciertamente es una rasgo distintivo de los teólogos victorinos, el gusto por la armonía no explica la clasificación de Hugo⁴². Su razón de ser tampoco se encuentra en una orientación de carácter pedagógico. La doble tripartición de los libros de la Sagrada Escritura y su peculiar visión del canon bíblico son consecuencia de su teología de la historia que, como es sabido, es el principio sistemático a partir del que el maestro de París organizó su

libros Deuterocanónicos del Antiguo Testamento el origen de la matización “legitur sed non recipitur in Ecclesia” (196 y nota 46). En su opinión, Hugo fue consciente de que su explicación era una novedad en la historia de la recepción de los libros sagrados, por lo que rebajó progresivamente el tono de sus afirmaciones sobre los *Patres* hasta expulsarlos del canon bíblico en *De scripturis* y *De sacramentis* (194–195).

⁴⁰ *De sacramentis christianae fidei*, Prolog., 7: “Novum Testamentum continet Evangelia, apostolos, Patres. Evangelia quatuor sunt: Matthaei, Marci, Lucae, Joannis. Apostolica volumina similiter quatuor: Actus apostolorum; Epistolae Pauli; Canonicae Epistolae, Apocalypsis: qui juncti cum superioribus viginti duobus Veteris Testamenti, triginta complent, in quibus corpus divinae paginae consummatur. Scriptura Patrum in corpore textus non computantur; quia non aliud adjiciunt, sed id ipsum quod in supradictis continetur explanando et latius manifestiusque tractando extendunt.” (PL CLXXVI. 186). Las ideas se repiten en las *Sententie de diuinitate* y el *Chronicon*, escritos de Hugo estudiados por BERNDT, R., *Gehören*, 192.

⁴¹ *Didascalicon*, 2: “Ex quo profecto apparet quantum fide Christiana fervorem habuerit, pro cuius assertionem tot et tanta opera memoranda posteris reliquerunt. (...) Et mira quadam divinae dispensationis ratione actum est, ut cum in singulis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit.” (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁNDEZ, M. L., *Hugo*, 179 y 182).

⁴² POIREL, D., *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin*, in POIREL, D. (ed.), *L'École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne* (Bibliotheca Victorina 22), Turnhout 2010. 5–25, señala el gusto por las clasificaciones y los elencos como una de las rasgos distintivos de la escuela de San Víctor y habla de las tríadas características de la “méditation victorine” (21): “Nombreux sont, chez Hugues, chez Richard et chez la plupart de leur confrères, les opuscules ou sections d'ouvrages qui commencent par ce début caractéristique: ‘Duo sunt (...)’, ‘Tria sunt (...)’, ‘Triplex est (...)’ etc.” (21).

explicación de la fe cristiana⁴³. Para Hugo, en efecto, las obras de Dios son la creación del mundo y todas sus bondades, el *opus conditionis*; y la Encarnación del Verbo y sus sacramentos, el *opus restorationis*. A diferencia de los demás escritos humanos, que tratan del *opus creationis*, y en los que se mezclan la verdad y el error, el bien y el mal, las Sagradas Escrituras tratan del *opus restorationis* y están libres de todo error⁴⁴. La materia de las Sagradas Escrituras es, en definitiva, el mismo Verbo encarnado y sus sacramentos, tanto los que le precedieron, porque fueron instituidos al comienzo del mundo, antes de su venida, como los que le seguirán en el futuro, hasta la culminación de los tiempos⁴⁵. Esta es también la materia de las *decretales*, de los escritos *Patres*

⁴³ *De scripturis et scriptoribus sacris*, 17, divide la historia en dos estados, tres tiempos y seis edades. Hugo sigue la orientación agustiniana o histórico-bíblica, que también cultivaron los teólogos de la escuela de Laon: MASS, P., *The Liber Sententiarum Magistri A.*, Nijmegen 1995. 67–96. Según GIRAUD, C., *L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale*, in POIREL, D. (ed.), *L'École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne* (Bibliotheca Victorina 22), Turnhout 2010. 100–119, el *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scripte*, las *Sententiae de divinitate* y el *De sacramentis christianae fidei* son los escritos de Hugo que mejor manifiestan su contribución al género de las sentencias teológicas (112–119).

⁴⁴ *De scripturis et scriptoribus sacris*, 6: “In his itaque materiam divinarum Scripturarum considera, ut et in illo de quo tractant, et illo modo quo tractant, hoc est in materia et modo ab aliis eas Scripturis distinguere possis. Aliarum enim Scripturarum omnium materia est in operibus conditionis, divinarum Scripturarum materia in operibus restorationis constat. Haec igitur est prima discretio in eo de quo tractant. Item aliae scripturae si quam veritatem docent, non sine contagione erroris est, si quam bonitatem commendare videntur, vel malitiae mixta est, ut non sit pura, vel sine cognitione et dilectione Dei est, ut non sit perfecta. Propterea sicut id quod in eis divinum dici putatur, legentis animum per adjunctam falsitatem ad terrena praecipitat, ita quoque quod in Scriptura sacra terrenum esse videtur, per veram Creatoris agnitionem, quae in his omnibus commendatur, ad divina et coelestia cogitanda et amanda exaltat” (PL CLXXV. 11). En *De sacramentis christianae fidei*, Prolog., 2, el argumento se completa con la superioridad de la Redención: “Propterea tanto excellentior omnibus scripturis jure creditur, quanto dignior est et sublimior materia in qua ejus consideratio tractatio quae versatur. Nam opera restorationis multo digniora sunt operibus conditionis; quia illa ad servitutem facta sunt, ut stanti homini subessent; haec ad salutem, ut lapsus erigerent.” (PL CLXXVI. 183–184).

⁴⁵ *De scripturis et scriptoribus sacris*, 17: “Materia divinae Scripturae est Verbum incarnatum cum omnibus sacramentis suis, tam praecedentibus a principio mundi quam futuris usque ad finem saeculi.” (PL CLXXV. 24). Aunque la materia principal de las Sagradas Escrituras son las *opera restorationis*, *De sacramentis christianae fidei*, Prolog. 3, exponen las razones por las que también tratan del comienzo y desarrollo de las *opera conditionis*: “Quamvis autem principalis materia divinae Scripturae sint opera restorationis; tamen, ut competentius ad ea tractanda accedat, primum in ipso capite narrationis suae breviter secundum fidem rerum gestarum exordium et constitutionem narrat operum conditionis. Non enim convenienter ostendere posset qualiter homo reparatus sit, nisi prius demonstraret qualiter sit lapsus; neque vero lapsus ejus convenienter ostendere, nisi prius qualiter a Deo institutus fuerit explicaret. Ad ostendendum autem primam institutionem hominis oportuit, ut totius mundi conditio ac creatio panderetur; quia propter hominem factus est mundus. Spiritus quidem propter Deum, corpus propter spiritum; mundus propter corpus humanum, ut spiritus Deo subiceretur, spiritui corpus et corpori mundus. Hoc igitur ordine Scriptura sacra primum creationem mundi describit, qui propter hominem factus est; deinde commemorat qualiter homo factus in via justitiae et disciplinae dispositus est; postea, qualiter homo lapsus est; novissime quemadmodum est reparatus. Primum ergo

y de los escritos *Doctores*, que Hugo coloca al lado de los libros sagrados, “non scribuntur in canone, et tamen leguntur”, otorgándoles un papel quasi-sacramental en el conjunto de la historia de la salvación.

Los discípulos de Hugo aceptaron su catálogo de libros de las Sagradas Escrituras, con la doble ordenación tripartita, pero cuestionaron las explicaciones de su maestro sobre los elementos que integran el tercer orden del Nuevo Testamento. En el prefacio de sus comentarios a las Epístolas de San Pablo, que probablemente reflejan sus enseñanzas entre 1145–1155, Roberto de Melun († 1167), alumno de Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor, se limitó a informar que algunos, *quosdam*, incluían los escritos de los Padres en el Nuevo Testamento. El editor moderno de las *Questiones de Epistulis Pauli* vió en el *quosdam* de Roberto una referencia al *Didascalicon* de Hugo de San Víctor⁴⁶. En sus lecciones del período 1155–1160, dictadas en Melun o en San Víctor, Roberto desarrolló el asunto con más detalle. Aunque por lo general, dice, los teólogos dividen ambos Testamentos en tres partes, no hay acuerdo en cuanto a los elementos que integran el Nuevo⁴⁷. Las diferencias aparecen a propósito del tercer orden del Nuevo Testamento: algunos, explica Roberto, dicen que la tercera parte del Nuevo Testamento incluye los escritos de Santos Padres⁴⁸; otros, sin embargo, enseñan que en el Nuevo Testamento solo se deben incluir los libros que estén libres de error o falsedad, por lo que excluyen a los Padres y forman la tercera parte del Nuevo con los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis⁴⁹. Esta segunda era la opinión de Roberto quien, por lo demás, no mencionó las decretales ni los cánones⁵⁰.

describit materiam in eo quod factus est et dispositus; deinde miseriam in culpa et poena; deinde reparationem et misericordiam in cognitione veritatis et amore virtutis; demum patriam et gaudium beatitudinis.” (PL CLXXVI. 184).

⁴⁶ MARTIN, R. M. (ed.), *Œuvres de Robert de Melun. II. Questiones [theologicæ] de Epistulis Pauli (Spicilegium sacrum Lovaniense: Etudes et documents)*, Louvain 1938: “Idem in novo reperies testamento, cuius partes sunt evangelia, epistole, actus apostolorum, apocalipsis; scripta patrum, secundum quosdam.” (3 y nota 13).

⁴⁷ MARTIN, R. M. (ed.), *Œuvres de Robert de Melun, III. 1: Sententie (Spicilegium sacrum Lovaniense: Etudes et documents)*, Louvain 1947: “Novum vero testamentum diversi diverso modo distribuunt. Qui quamvis in numero partium divisionum non sunt diversi, in assignatione tamen ipsarum divisionum multum differunt. Trinam enim divisionem utrique faciunt, sed diverso modo eam contentis adaptant.” (191).

⁴⁸ MARTIN, R. M., *Œuvres de Robert III*: “Nam alii ex illis in has tres partes dividunt: in evangelia, et in epistolas canonicas, et epistolas Pauli et actus apostolorum et apocalipsim Iohannis. Terciam vero partem scripta patrum continere dicunt, id est Ieronimi et Augustini, et aliorum veteris et novi testamenti expositorum.” (191 y nota 15, con la referencia a Hugo de San Víctor).

⁴⁹ MARTIN, R. M., *Œuvres de Robert III*: “Alii autem scripta patrum partem novi testamenti nolunt esse. Sed evangelia que unam partem esse dicunt et canonicas epistolas et epistolas Pauli quas aliam partem iudicant. Terciam vero partem actus apostolorum et apocalipsim Iohannis constituunt. Idcirco autem in his solis libris novum testamentum comprehendi volunt, quoniam in eis nichil est quod corrigi possit aut mutari, aut pro falsitate auferri.” (191).

⁵⁰ MARTIN, R. M., *Œuvres de Robert III*: “His itaque de causis hec particio librorum canonicorum novi testamenti convenientior videtur illa quam prius posuimus” (p. 193).

El prólogo de la *Expositio in epistolas Pauli*, un comentario a las epístolas a los Romanos y a los Corintios compuesto después de las sentencias de Roberto de Melun y antes de 1180, también consideró la clasificación de los libros de las Sagradas Escrituras. Su autor, probablemente un discípulo de Roberto que también escuchó las lecciones de Hugo en San Víctor de París, mantuvo la ordenación especular de los dos Testamentos: “Sicut uetus testamentum triplex est distinctio, sic et noui, quod merito testamentum appellatur”⁵¹. En relación a los tres órdenes del Nuevo, la *Expositio* siguió las enseñanzas de Roberto: los Evangelios ocupan el lugar de la Ley; las Epístolas de San Pablo y las Epístolas canónicas, el de los Profetas; el Apocalipsis y los Hechos de los Apóstoles, el de los Hagiógrafos. A continuación, el comentarista advirtió que aunque algunos autores incluyen el Apocalipsis y los Hechos de los Apóstoles en el segundo orden del Nuevo Testamento y forman el tercer orden con los escritos de Agustín, Jerónimo y otros doctores, la distinción más auténtica y común es la primera⁵².

Desde el punto de vista pedagógico, la clasificación de los libros de la Sagrada Escritura propuesta por Hugo de San Víctor tenía el atractivo de la simetría. Los autores de sentencias teológicas y los comentaristas de la Biblia que se formaron en las aulas de San Víctor recibieron la doble tripartición, pero expulsaron a los *Patres / Doctores* y a las *decretales / canones* del tercer orden del Nuevo Testamento. Sus explicaciones sobre el modo de organizar el canon bíblico eludían las perplejidades que causaban las enseñanzas de Hugo y transitaban el terreno más seguro de las indicaciones a propósito de los libros recibidos formuladas por Papas y concilios. Paradójicamente, el esquema del *Didascalicon* fue aceptado por algunos decretistas de la escuela de P, a quienes no solo convenció la armonía y el equilibrio victorinos: los autores de los prólogos SVT y SVT3 hicieron suyas las enseñanzas de Hugo sobre los elementos que integran el tercer orden del Nuevo Testamento porque, en su opinión, los *decreta sanctorum patrum* (SVT, Apéndice I, lin. 19) / *sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta* (SVT3, Apéndice II, lin. 6) son libros sagrados⁵³. ¿Eran conscientes de que, de esta manera, concedían al *ius canonicum* un valor quasi sacramental, porque insertaban cánones y decretales dentro

⁵¹ PEPPERMÜLLER, R. (Hrsg.), *Anonymi auctoris saeculi XII Expositio in epistolas Pauli (Ad Romanos – II Ad Corinthios 12)* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 68), Aschendorff 2005. 2.

⁵² PEPPERMÜLLER, R., *Anonymi auctoris*: “Distinguitur autem / nouum testamentum in euangelia, que optinent locum legis, et in epistolas canonicas et epistolas Pauli, que ponuntur loco prophetarum, et in apocalipsim et actus apostolorum, qui locum tenent agiographorum. Alii autem loco agiographorum scripta ponunt Augustini, Ieronimi et aliorum doctorum. Actus uero apostolorum et apocalipsim cum epistolis canonicis et epistolis Pauli locum credunt optinere prophetarum. / Sed prior distinctio magis autentica est et a pluribus approbata.” (p. 2).

⁵³ BERNDT, R., *Gehören*, 197 no encontró en la tradición anterior ningún paralelismo para el tercer *ordo* del Nuevo Testamento que introdujo Hugo de San Víctor.

de las *opera restorationis* de la teología de la historia que Hugo explicaba a los estudiantes de San Víctor desde su llegada a París alrededor de 1115? La lectura de los prólogos ICT y QO sugiere que los decretistas de la escuela de P tenían una concepción teológica del Derecho canónico: los “*sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta*” son una parte de la teología; y las formas de litigar, “*placitandi forma*”, no quedan al margen de la dinámica *opera conditionis – opera restorationis* porque su origen y progreso se reconstruye mediante textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, y tiene su continuación en las decretales y los cánones⁵⁴. Ahora bien, el o los decretistas responsables de los prólogos SVT y SVT3 no fueron los primeros canonistas que relacionaron el Derecho canónico con la Biblia.

4. Las distinciones D.1 - D.20 de la CDC son un tratado sobre el *ius (naturale – civile – gentium – Quiritium)* y sobre las leyes civiles y eclesiásticas (*civilis constitutio – ecclesiastica constitutio*). El autor de esta pieza, que no formaba parte del proyecto inicial de Graciano, llama *canones* a las constituciones eclesiásticas (D.3 pr. – c.2) y advierte que esta etiqueta comprende los *decreta Pontificum* y los *statuta conciliorum* (D.3 d.p.c.2). Después de enumerar las diferencias entre el *ius naturale* y el *ius constitutionis* (D.5 – D.15), el tratado analiza las constituciones eclesiásticas —primero, los concilios (D.15 – D.18); después, las decretales (D.19)—, y termina con unas palabras sobre los escritos de los Padres de la Iglesia (D.20). Esta introducción al estudio del Derecho considera las relaciones entre el *ius* y las Sagradas Escrituras en dos ocasiones: al tratar del *ius naturale* y al tratar de las *epistolae decretales*.

Según el autor de este manual, *ius nature / naturale* es el que se contiene en la Ley y en el Evangelio (D.1 pr.), si bien es cierto que no todo lo que transmiten estas partes del Antiguo y del Nuevo Testamento está ligado, *coherere*, al Derecho natural (D.6 d.p.c.3). La razón es que en la Ley hay dos tipos de mandatos, los morales y los místicos: solo los primeros hacen referencia inmediata al *ius naturale*, por lo que son inmutables; los preceptos místicos, por el contrario, son ajenos al *ius naturale*, salvo que de su interpretación moral sea posible deducir consecuencias anejas a este Derecho por lo que, desde esta perspectiva, también serían inmutables (D.6 d.p.c.3). Como quiera que el Derecho natural no enseña nada que no sea voluntad de Dios, pues solo manda y prohíbe lo que Dios quiere que se haga o se prohíba, y en las *canonicae scripturae* no hay nada contrario a las leyes divinas, sería contrario al Derecho natural todo lo que sea contrario a la voluntad de Dios, o a las escrituras canónicas (D.9 d.p.c.11). Este primer bloque de *dicta y auctoritates* (D.1, D.5 – D.15)

⁵⁴ KUTTNER, S., *Harmony*, mencionó los prólogos de la SQO y de la *Summa* de Esteban de Tournai dentro de los “attempts of the medieval writers to give canon law a place in the universal history of the mankind, the history of salvation” (14, nota 30).

relaciona el *ius naturale*, la *lex diuina*, la *Lex* y los *Evangelia*, aunque los razonamientos no tomaran como referencia las enseñanzas sobre la división y ordenación de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento de los autores de sentencias teológicas y de los comentaristas de las Sagradas Escrituras. Lo cual no significa que esta primera sección de la CDC quedara inmune a la influencia de los teólogos: su autor manejó, por ejemplo, la distinción “quantum ad superficiem ... quantum ad moralem intelligentiam” (D.6 d.p.c.3) familiar a los intérpretes de las *sacrae paginae*. El autor, o los autores, de SVT y SVT3 no se inspiraron en estas distinciones de la CDC cuando afirmaron que los cánones y las decretales forman parte del Nuevo Testamento.

La sección sobre la *epistolae decretales* (D.19) es el otro lugar del tratado sobre el *ius* del DG que menciona la relación del Derecho canónico con las Escrituras. A propósito de estas *constitutiones ecclesiasticas*, la cuestión que preocupa al autor de las veinte primeras distinciones es si las decretales tienen el mismo valor que los *satuta conciliorum*. La equiparación debe superar dos objeciones: algunas decretales vagan fuera de las colecciones canónicas (“in corpore canonum non inueniantur”, D.19 pr.); y algunas decretales ordenan comportamientos contrarios a los ordenados por los Papas precedentes o, incluso, por los preceptos evangélicos (D.19 d.p.c.7). Mientras que la primera parte de D.19, desde el proemio hasta el d.p.c.7, analiza la primera objeción, la segunda parte, esto es D.19 d.p.c.7 – c.10, se dedica a la segunda. La relación entre decretales y Escrituras aparece en la primera parte de D.19.

El tratado sobre las decretales que se incorporó a la *prima pars* de la CDC no tenía el c.1c *palea*, los cc.3-7, el d.p.c.9, ni el c.10 de la D.19 que desde la segunda mitad del siglo XII difundió el DG (Apéndice III). En su versión original, la sección inicial de D.19, esto es los actuales D.19 pr. – d.p.c.7, solo constaba de 4 textos: el *dictum* introductorio (hoy, D.19 pr.), que plantea la cuestión de cuál es la autoridad de las decretales que no se han recibido “in corpore canonum”; el fragmento de la decretal que Nicolás I (858–867) escribió el año 865 a los obispos franceses, en la que les instó, con argumentos tomados de sus predecesores en el pontificado, a recibir y aplicar las decretales (hoy, D.19 c.1); las palabras sobre la obligatoriedad de las decisiones pontificias atribuidas al papa Agatón (678–681) (hoy, D.19 c.2); y, por último, el dicho que matiza el alcance de la recepción de las decretales que no están incluidas “in corpore canonum” con el ejemplo, un tanto desafortunado, del papa Anastasio II (496–498), quien, al comienzo de su pontificado, escribió al emperador Anastasio para tratar, entre otros asuntos, de las ordenaciones realizadas por Acacio (hoy D.19 d.p.c.7). El c.30 de la versión vulgata del concilio de Tribur (895) (hoy, D.19 c.3), el texto de origen incierto atribuido a Esteban V (885–891) (hoy D.19 c.4), los párrafos de la decretal atribuida espúreamente a Gregorio IV (827–844) (hoy, D.19 c.5), la cita del *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona (D.19 c.6) y el fragmento de la decretal de León I (440–

461) a los obispos de la provincia de Vienne (hoy D.19 c.7), son añadidos que proceden del momento en el que la CDC se transformó en DG. Las adiciones D.19 c.3 – c.7 proceden del taller de Graciano y desarrollan la línea argumental iniciada en D.19 c.2 porque, al igual que las palabras atribuidas al papa Agatón, invocan la autoridad de los Papas y piden obediencia a las leyes, preceptos, decisiones, mandatos y decretos de la Iglesia romana. En este bloque de suplementos destaca el sumario del párrafo tomado del capítulo 8 del libro 2 del *De doctrina christiana* de san Agustín, hoy D.19 c.6: “Inter canonicas scripturas decretales epistolae connumerantur”, las cartas decretales forman parte de las escrituras canónicas. Es la segunda ocasión en la que el tratado sobre el *ius* del DG relaciona el Derecho canónico con las escrituras. Para insertar las decretales en el número de los libros canónicos, el autor de esta adición —Graciano, o uno de sus discípulos— manipuló las palabras del Obispo de Hipona.

5. El capítulo dedicado a los *Libri canonici* del libro segundo del *De doctrina christiana* (2.8) es uno de los textos que más influyeron en la explicación del canon bíblico durante la Alta Edad Media. En este pasaje, Agustín ofreció al investigador de las Sagradas Escrituras un criterio para distinguir los escritos canónicos (2.8.12), así como una relación ordenada de los libros sagrados que forman parte del canon bíblico (2.8.13). El fragmento que llegó a D.19 c.6 procede del párrafo dedicado al juicio sobre la canonicidad de una obra (2.8.12).

Para Agustín, el estudioso de las Sagradas Escrituras debe leer íntegramente y tener siempre presentes aquellas que se llaman canónicas, “eas quae appellantur canonicae”. Solo después puede enfrentarse con seguridad y sin perjuicio de su fe a los demás escritos que tratan de las cosas sagradas. Para identificar las escrituras canónicas, Agustín aconsejó seguir la autoridad de la mayoría de las Iglesias, en especial la de aquellas que reúnen dos condiciones: fueron sede apostólica y recibieron Epístolas, esto es, cartas de Pablo o de algún Apóstol. El Obispo de Hipona completó el criterio de la apostolicidad con tres reglas para resolver los conflictos de preferencia: las escrituras que son admitidas por todas las Iglesias católicas se anteponen a las que no son aceptadas por algunas; entre las que no son admitidas por algunas, se prefieren las que son aceptadas por las Iglesias mayores y más importantes; y, por último, si unas escrituras son recibidas por muchas Iglesias, mientras que otras lo son por las más autorizadas, ambas tendrían la misma autoridad⁵⁵. En el *De doctrina christiana* queda claro que no todas las escrituras divinas son canónicas y que el criterio para discriminar unas y otras es su recepción por las Iglesias. Ahora bien, aunque Agustín se dirigía al estudioso de las divinas, “divinarum

⁵⁵ *De doctrina christiana*, 2.8.12 (PL XXXIV. 40–41).

Scripturarum solertissimus indagator”, y aunque a continuación reconstruyó y organizó el canon de las sagradas⁵⁶, sus indicaciones pueden utilizarse para discernir la canonicidad de otros escritos.

A partir de *De doctrina christiana* 2.8.12, a finales del s. XI, o comienzos del XII, los canonistas elaboraron dos autoridades que se difundieron en dos contextos distintos: en el *Polycarpus* (*Pol.*) y en la *Collectio Caesaraugustana* (*Caes.*), las palabras de Agustín se emplearon para profundizar en las relaciones entre autoridad y razón⁵⁷; por su parte, el autor de la *Collectio Trium Librorum* (*3L*) empleó una versión del texto, con pequeñas variantes, cuando trató la distinción entre libros auténticos y libros apócrifos⁵⁸. Ambas tradiciones extractan el capítulo y desordenan sus palabras, de suerte que el pensamiento agustiniano sobre el juicio de canonicidad pierde nitidez: en *Pol.* y *3L*, la frase inicial menciona conjuntamente las Escrituras Sagradas y las escrituras canónicas, por lo que los criterios propuestos por el Obispo de Hipona se aplican ahora, indistintamente, a unas y otras. Por lo demás, los coleccionistas medievales incluyeron las palabras de Agustín dentro de una rúbrica alejada del tema para el que fueron escritas y junto a *auctoritates* de contenido heterogéneo: la descontextualización influyó en la interpretación, uso y posterior transmisión del fragmento.

La versión del capítulo del *De Doctrina christiana* que transmite D.19 c.6 está relacionada con la tradición de *3L*, y su pariente cercano, la *Collectio Novem Librorum* (*9L*). A diferencia de los coleccionistas que le precedieron, el autor de esta adición al tratado sobre el *ius* que se difundió en la *prima pars* del DG tuvo dos iniciativas: presentó el texto con el sumario que incluía las decretales en el grupo de los escritos canónicos; y tergiversó las palabras de Agustín⁵⁹. La manipulación afecta a las condiciones que deben reunir las Igle-

⁵⁶ *De doctrina christiana*, 2.8.13 (PL 34.41).

⁵⁷ Con la extensión *Divinarum scripturarum indagator — eas habendas puto* y la inscripción *Idem in lib. ii. de doctrina christiana* el texto pasó por tres colecciones: *Pol.* (1) 1.27.10 (*Pol.* 1.27: *De auctoritate et ratione*); *7L* (Wien) 1.34.10 (1.34: *De auctoritate et ratione*); y *Caes.* (1) 1.4 (*Caes.* 1: *De ratione et auctoritate et que cui sit preponenda*). TEJERO, E., “Ratio” y Jerarquía de Fuentes Canónicas en la *Caesaraugustana*, in TEJERO, E. (ed.), *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. Jose Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Pamplona 1988. 303–322 analizó este y otros fragmentos de Agustín, que el autor de la *Caesaraugustana* utilizó al considerar el valor de la autoridad y la razón.

⁵⁸ Con la extensión *In canonicis scripturis — eas habendas puto* y la inscripción *Augustinus in lib. ii. de doctrina christiana* el texto aparece en tres colecciones: *Ans.* (Bb) 3.123.4; *3L* 2.34.30 (*3L* 2.34: *De scripturis authenticis et apocrifis*); y *9L* 6.5.17 (*9L* 6.5: *De scripturis authenticis et apocrifis*). MOTTA, G. (ed.), *Collectio trium librorum, pars prior, liber I et II* (MIC B/8.1), Città del Vaticano 2005 y *Collectio trium librorum, pars altera, liber III et app.* (MIC B/8.2), Città del Vaticano 2008: el texto *3L* 2.34.30 en 535–6.

⁵⁹ Los *Correctori Romani* denunciaron la distorsión: “Quae quidem B. Augustini sententia non ad decretales Romanorum Pontificum, sed ad canonicas et sacras scripturas referenda est.”

sias que aceptan un escrito para que este merezca la calificación de “canónico”:

| | |
|---|--|
| <i>De doctrina christiana</i> , 2.8 ⁶⁰ | ... inter quas sane illae sint, quae apostolicas Sedes habere et Epistolas accipere meruerunt. |
| <i>Pol.</i> 1.27.10 ⁶¹ | Inter quas sane ille sint, que apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. |
| 3 <i>L</i> 2.34.30 ⁶² | Inter quas sane ille sint que apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. |
| D.19 c.6 <i>edF</i> ⁶³ | ... inter quas sane illae sint, quas apostolicas sedes habere et ab ea meruerunt accipere epistolas. |
| D.19 c.6 <i>edR</i> ⁶⁴ | ... inter quas sane illae sint quas Apostolica sedes habere, et ab ea alii meruerunt accipere epistolas. |

La colación de una selección de manuscritos del DG del siglo XII permite concluir que, en esta ocasión, la *editio romana* ofrece un texto mejor que el de la *editio Lipsiensis secunda*, porque Friedberg no discriminó correctamente las lecturas de sus códices. La diferencia entre las dos versiones que registran los códices son mínimas, pero significativas en relación a la que fue editada en 1879⁶⁵:

⁶⁰ PL XXXIV. 40.

⁶¹ Texto de trabajo elaborado por Uwe Horst a partir de los trabajos preparatorios de Carl Erdmann y puesto a disposición de los investigadores por *Monumenta Germaniae Historica* en el sitio: <http://www.mgh.de/fileadmin/Downloads/pdf/polycarp.pdf>.

⁶² MOTTA, G., *Collectio trium librorum*. 535.

⁶³ FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas librorum manu scriptorum et Editionis Romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Fridberg. Pars prior: Decretum Magistri Gratiani*, Leipzig 1879 = Graz 1959. 62.1–2 y notas 101–103 *ad locum*.

⁶⁴ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis, Gregorio XIII Pont. Max. iussu editum*, Romae 1582. 107-108.37-38.

⁶⁵ Las siglas de los manuscritos del DG se toman de WEIGAND, R., *Die Glossen zum Dekret Gratians. Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen* (Studia Gratiana 25–26), Roma 1991. XXI–XXIV. LARRAINZAR, C., *Métodos para la edición de fuentes canónicas manuscritas y modernas*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 69 (2012) 631–684, 680–684. La sigla FdB remite a la segunda parte de Firenze, BNC, Conv. Sopp. A. I. 402, esto es, la colección de Adiciones boloñesas de sus fols. 104rb y ss.: LARRAINZAR, C., *El Decreto de Graciano del códice Fd (= Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A.I.402)*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 421–489.

| | |
|------|---|
| (i) | <p>Inter quas sane ille sint quas apostolica sedes habere et ab ea meruerunt accipere epistolas</p> <p>Aa Bi Bp Cc Cg (sunt epistole quas apostolica) Fa Fb (et ille sunt) FdB (apostolicam sedem et) Ga (et ille sunt) Gb (et ille sunt) Gc Ge Gg (ab apostolica sede) Hk Ka Kb Lu Mc (apostolica^{pc} ... meruerint) Md (et ille sunt) Me (sunt que apostolicas sedes habere et que apostolicas meruerunt accipere epistolas) Mf Mk (ille sunt) Mi (et ille sunt) Mm Mr Mv (meruerunt ab ea) Ol Pa (ab^{ac} apostolica) Pd Pe (et ille) Pf Ph (et ille) Pi (meruerunt accipere ab ea epistolas) Pk Pl (et ille sunt) Pn Pt Ra Ts (et ille sunt) Wa</p> |
| (ii) | <p>Inter quas sane ille sint quas apostolica sedes habere et ab ea alii meruerunt accipere epistolas</p> <p>Cd (sunt et alii ab ea) Cm (et ille sint ... et ab ea meruerunt accipere alii epistolas) Cp (alii^{intl} accipere ab ea epistolas) Db (accipere meruerunt) Dc Er Gf Gr (alii^{intl}) Iv (sint epistole ... ab ea alii^{intl} meruerunt) Ma (ab ea alius) Mz (et ille ... alii^{intl} meruerunt) Ox (ille sunt ... alii^{pc}) Pc (et ille epistole ... alii ab ea) Pq (alii^{intl}) Px (alii^{intl}) Sf (et ille sane sint ... et alii ab ea) Tr Tt (ab apostolica ... alii^{intl}) Va (alii^{intl}) Vd (et ille ... meruerunt alii^{intl}) Vr (sunt) Vu (alius)</p> |

La versión de *edF* no refleja una de las tres manipulaciones que, probablemente, proceden del taller de Graciano. En efecto, en el momento en que C.19 de la CDC se amplió con nuevos textos alguien escribió: (i) “quas” en lugar de “que” (Agustín, *Pol.*, 3*L*); (ii) “apostolica sedes” en lugar de “apostolicas sedes” (Agustín, *Pol.*, 3*L*); y (iii) “ab ea meruerunt accipere epistolas” en lugar de “epistolas accipere meruerunt” (Agustín, *Pol.*, 3*L*)⁶⁶. Según el texto de D.19 c.6 que se difundió a partir de 1150, a la hora de decidir qué libros son canónicos habría que seguir la autoridad de la Sede Apostólica por excelencia —no la de las Iglesias que fueron Sede Apostólica, como decía Agustín—, o bien recibieron una carta —no una Epístola— de ella, es decir, de la Iglesia romana. La unanimidad de los testimonios descarta el error de copia. La manipulación es torpe, pero el sumario de D.19 c.6 —“Inter canonicas scripturas decretales epistolae connumerantur”— predispone al lector a poner las escrituras —sagradas o no sagradas— que conserva la Sede Apostólica y las decretales que la Iglesia romana envía a otras Iglesias al mismo nivel: ambas son escrituras canónicas. Como quiera que la primera frase del texto que llegó al DG es la misma que la de 3*L*, la confusión escrituras sagradas – escrituras canónicas podría dar lugar a esta interpretación: las decretales son Escrituras Sagradas⁶⁷.

⁶⁶ La adición de “alii” ¿tuvo lugar en el taller de Graciano, o en un momento inmediatamente posterior? Por el momento, la cuestión queda abierta.

⁶⁷ Cuatro fragmentos de Agustín de Hipona recogidos en la D.9 de la CDC, que hablan de escritos canónicos y Sagradas Escrituras, pudieron contribuir a provocar la confusión: (i) D.9 c.3 (*De Trinitate*, Prólogo del libro III): “Noli meis litteris quasi canonicis scripturis inseruire (...)”; (ii) D.9 c.5 (*Epistola* 83.3 a Jerónimo): “Ego solo eis scriptorum, qui iam canonici appellantur,

¿Cuál es la fuente de inspiración del sumario y de las manipulaciones de D.19 c.6? ¿Están relacionados con las enseñanzas de los teólogos de París sobre los libros que forman parte de las Sagradas Escrituras?

6. Una glosa – alegación en el margen de D.19 c.6 relacionó las palabras del *De doctrina christiana* con los párrafos del *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis* atribuido al papa Gelasio I (492-496) que hoy forman D.15 c.3⁶⁸:

| | |
|----------------------------|---|
| Glossa marginal a D.19 c.6 | S. e. di. xv. San(cta) Ro(mana) Aa Bi Cc Cd Dc Er Fa Fb Gc Gf Gg Hk Iv Ka Kb Ma Mc Me Mi Mk Mv Pa Pe Pf Pi Pk Pl Ra Sf Ts Tt Va Wa ⁶⁹ |
|----------------------------|---|

El *Decretum Gelasianum* presentó el canon de las Sagradas Escrituras en su capítulo segundo, que no llegó a la CDC ni al DG⁷⁰. El capítulo cuarto enumeró las escrituras que recibe, *suscipit*, la Iglesia de Roma después del Antiguo y del Nuevo Testamento: primero, los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia; a continuación, las obras de los Santos Padres (Cipriano, Gregorio Nacianzeno, Atanasio Alejandrino, Juan de Constantinopla, Ilario, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Próspero, León, y todos los Padres ortodoxos que no se desviaron de la comunión con la Iglesia romana); y, por último, las epístolas decretales que, en diversas épocas, los Papas escribieron desde la Urbe por excelencia, para consolación de los Padres⁷¹. Aunque Gelasio I (¿?)

didici hunc timorem honoremque credere (...); (iii) D.9 c.8 (*De baptismo contra Donatistas*, 2.3): “Quis nesciat sanctam scripturam canonicam (...)”; y (iv) D.9 c.10 (*Epistola CXLVIII*, 15. a Fortunato): “Neque quorumlibet disputationes, quamuis catholicorum et laudatorum hominum, uelut scripturas canonicas habere debemus (...)”.

⁶⁸ Gelasio I (JH³ 1359 : JK 700) (CPL 1676).

⁶⁹ La transcripción de la glosa a D.19 c.6 ofrece la versión más difundida, pero no deja constancia de todas las variantes que testimonian los manuscritos: “S. di. xv. Sancta Romana”, “S. e. xv. di. Sancta”, “S. di. xv. San.” (...) Las glosas – alegaciones de los manuscritos antiguos de la CDC han sido estudiadas por LENZ, PH., *Die Glossierung und die Glossen in den frühesten Handschriften des Decretum Gratiani*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 35 (2018) 41-184.

⁷⁰ DOBSCHÜTZ, E. (ed.), *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912. 24.52-28.125. Los capítulos 1 a 3 del *Decretum* se elaboraron a partir de textos del Papa Dámaso: JASPER, D., *The beginning of the Decretal tradition*, in JASPER, D. – FUHRMANN, H. (ed.), *Papal letters in the Early Middle Ages* (History of Medieval Canon Law 2), Washington 2001. 3–133, nota 82.

⁷¹ DOBSCHÜTZ, *Das Decretum*. 34.156 – 47.254. Este capítulo fue recogido en D.15 c.3a *Sancta Romana — suscipiendae sunt* (edF 36.8-37.14 = DOBSCHÜTZ, 34.158 – 39.203) y en la primera parte de la *palea* D.15 c.3b *Item gesta — sed miramur* (edF 37.16 – 38.16 = DOBSCHÜTZ, 39.204 – 47.254). Los capítulos 4 y 5 del *Decretum* se confeccionaron a comienzos del siglo VI, en el sur de Francia: JASPER, D., *The beginning*, *ibid.*

separó los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento —a los que dedicó el c.2 de su *Decretum*— de los concilios, de las obras de los Padres y de las decretales —de los que trató en el c.4—, los primeros decretistas pudieron relacionar D.19 c.6 (Agustín ¿?) con D.15 c.3 (Gelasio ¿?) porque, tras las manipulaciones antes comentadas, ambos capítulos conceden a la Iglesia romana una posición preeminente a la hora de establecer la canonicidad de un texto: “Sancta Romana ecclesia post illas ueteris et noui testamenti scripturas, quas regulariter suscipimus, etiam has suscipi non prohibet” (D.15 c.3), o también “Inter quas sane ille sint quas apostolica sedes habere” (D.19 c.6). Cuando se amplió D.19 se modificó el segundo término de la ecuación canon - Iglesias apostólicas de Agustín: la Iglesia romana desplazó a las demás Iglesias apostólicas, quienes pasaron a un segundo plano: engrosaron la lista de las Iglesias mayores que menciona la regla complementaria sobre los posibles conflictos de preferencias.

Quienes manipularon el texto del *De doctrina christiana* de D.19 c.6 pudieron inspirarse en el párrafo del *Decretum Gelasianum* de D.15 c.3, aunque también pudieron tener presentes D.15 c.2 y D.19 c.1, dos capítulos de la CDC en los que otros dos Obispos de Roma mencionan el Derecho canónico junto a las Sagradas Escrituras. D.15 c.2 procede del *Registrum* de Gregorio I (590–604)⁷². El mes de febrero del 591, el Papa confesaba a los Patriarcas de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén que recibía y veneraba los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia como si fueran los cuatro Evangelios. La comparación también fue empleada por Isidoro de Sevilla y era conocida por los canonistas anteriores a Graciano⁷³. De las palabras de Gregorio no puede concluirse que tuviera la intención de homologar concilios y Evangelios, o que pensara que los cánones forman parte de las Sagradas Escrituras. Pero el hecho de que el Obispo de Roma recibiera con tal solemnidad los cánones de los cuatro concilios ecuménicos, invitaba a considerarlos “escritos canónicos”, así como a utilizar el mismo rótulo, “canónicas”, para las decretales.

El segundo capítulo, D.19 c.1, es de Nicolás I (858-867)⁷⁴. El mes de septiembre del año 865, el Papa reprendió a los Arzobispos y Obispos “per Gallias constitutis” por haber despedido a su colega Rotado contra todo Derecho, porque se negaban a recibir las decretales pontificias no incluidas “in corpore canonum”. Para convecer al episcopado francés de que las cartas que vagaban

⁷² GREGORIO, *Registrum Epistolarum*, 1.24 (MGH *Epist.* 1.28-37) (JH³ 2099 : JE 1092).

⁷³ ISIDORO, *Etymologiarum libri XX*, 6.16.2 = D.15 c.1 (“Inter cetera autem concilia quatuor esse scimus venerabiles synodos, quae totam principaliter fidem complectuntur, quasi quatuor evangelia, vel totidem paradisi flumina”). El texto, que se utilizó para confeccionar los prólogos de la *Hispana*, de la *Pseudoisidoriana* y de la *Tripartita*, pasó por la *Anselmo dedicata* 3.2 y la *Collectio duodecim partium* 9.1, entre otras colecciones.

⁷⁴ NICOLÁS I (JH³ 5960 : JE 2785).

fuera de ese volumen (¿la *Hadriana*?) tenían carácter normativo, Nicolás invocó la autoridad de tres de sus predecesores en la sede romana: (i) en un escrito dirigido a Exuperio de Tolosa del año 405, Inocencio I (401?–417) ordenó que se recibieran los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, aunque, obviamente, no se encuentran en el “codici canonum”⁷⁵; (ii) el año 443, León I (440–461) mandó a los Obispos de Italia custodiar todas sus decretales (“omnia decretalia constituta”), así como todas las decretales de sus predecesores (“omnium predecessorum nostrorum”), en términos suficientemente claros⁷⁶; y (iii) según el *Decretum de libris recipiendis* de Gelasio I, la Iglesia romana recibe las decretales que los Papas enviaron, “diversis temporibus”, para resolver las consultas que les planteaban los Padres. Recepción por el Obispo de Roma, Sagradas Escrituras y decretales: en la respuesta de Nicolás I —presente en el tratado sobre las decretales que llegó a la CDC— aparecen todos los elementos a partir de los que, quienes trabajaron en el taller de Graciano durante la confección del DG, ampliaron D.19 con un párrafo de Agustín de Hipona que, tras las oportunas manipulaciones, insertaba las decretales pontificias en la serie de escritos canónicos.

Es poco probable que las enseñanzas de Hugo de San Víctor sobre la división de las Sagradas Escrituras influyeran en la manipulación del *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona que llegó a D.19 c.6. Para Graciano y sus colaboradores, las decretales son escritos canónicos porque proceden de la Iglesia romana, una idea que encontraron en las autoridades de D.15 y D.19 de la CDC. Esta es la razón última de su fuerza obligatoria, la que permite equipararlas a los cánones de los concilios: “Decretales itaque epistolae canonicis conciliorum pari iure exequantur” (D.20 pr.).

Los decretistas de la escuela de P comentaron la versión extensa de D.19 que difundió el DG. Prestaron poca atención a D.19 c.6. La SQO copió el final del razonamiento de Nicolás I sobre el honor y reverencia debidos a las cartas de los Papas (D.19 c.1); explicó que la expresión “in speculam” de Esteban (D.19 c.4) significa “custodia” o bien “sublimidad”⁷⁷; transcribió la frase de d.p.c.7 que establece la conformidad con los preceptos evangélicos y con las decisiones de los pontífices anteriores como límite de la obligatoriedad de las decretales; y glosó las expresiones “curiosa”, “ut imagnetur”, “inefficaciter egise”, “prolato iudicio” y “Felice” de la parte final del fragmento de la decre-

⁷⁵ INOCENCIO I (JH³ 675 : JK 293).

⁷⁶ LEÓN I (JH³ 903 : JK 402).

⁷⁷ Friedberg editó “in speculum” (*edF* 61.16). Los manuscritos del DG registran tres variantes: (i) “in speculam”: Aa FdB Gg Ka Kb Mc Md Mi Mk Pa PfPk; (ii) “in speculum”: Gf Hi MfMv; y (iii) “in specula”: Bi Me Mm. SQO y SVT comentaron “in speculam”.

tal de Anastasio II (D.19 c.8)⁷⁸. Al comentar D.19, el autor de la SVT transcribió las enseñanzas que se atribuyen a P:

Sicut Vetus Testamentum ad D.19: Firenze, BN, 1736 G. 4

De epistolis uero. De epistolis quoque decretalibus et quas apostolici pro diuersis negotiis per prouincias scripserunt, quod uim auctoritatis contineant ostenditur [D.19 pr.]. Si enim Romanorum Pontificum decreto tractatorum opuscula approbantur uel reprobantur quanto potius debent preferri omni honore que scripsit ipsa diuerso tempore pro catholica fidei pro sanis dogmatibus et c<etera> [ex D.19 c.1]. Item ut Stephanus dicit quia in speculam, i<d est> custodiam uel sublimitatem et exemplum Sancta Romana ecclesia posita est [ex D.19 c.4]. Sed hoc de illis epistolis, uel sanctionibus in quibus nec euangelicis preceptis nec precedentium patrum decretis aliquid contrarium inuenitur intelligendum est. Quod ex illo capitulo uideri potest: Secundum ecclesie catholice et <cetera> Circa huius capituli finem ordo littere sic est faciendus: Quod quidem uerum est, dicit aliquis, nisi curiosa, i<d est> studiosa, suspicio aliquorum tantum se extenderit ut imaginetur, i<d est> mentis subtilitate intueatur illam uirtutem, postea inefficaciter egisse, i<d est> nullam efficaciam habuisse, in sacramentis que Achatius usurpauit prolato iudicio damnationis eius Achatii a papa Felice pro heresi enim quam sequebatur iste Achatius excommunicatus est erat a Gelasio et Felice papa [ex D.19 c.8].

El autor de la SA fue el único que explicó el capítulo del *De doctrina christiana* recogido en D.19 c.6. Su comentario concuerda parcialmente con el juicio que hicieron los *Correctores romani*, cuatro siglos después⁷⁹:

Summa Alençonensis ad D.19. c.6: Alençon, BM, fol. 166ra⁸⁰

In canonicis. Non loquitur hic de decretis sed de aliis opusculis legendum est. Nam decretorum omnium inuiolabilis est auctoritas. Vel canonicam scripturam tamen uocat hic decreta a primordio sui in rigore condita quibus preponitur equitas laqueis iuris innodata.

⁷⁸ SCHULTE, J. VON, *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, Giessen 1890 = Aalen 1965. 20.14-31.

⁷⁹ Las palabras de los *Correctores* en nota 58 *supra*.

⁸⁰ El comentario de la SA es una glosa marginal en el manuscrito del DG Durham, C. II. 1 (Dc): “Non loquitur hic de decretis sed de aliis opusculis legendum est. Nam decretorum omnium inuiolabilis est auctoritas. Vel canonicam scripturam tamen uocat hic decreta a primordio sui in rigore condita quibus preponitur equitas laqueis iuris innodata.”. En Durham, C. I. 7 (Db), la glosa termina con una remisión: “Non loquitur hic de decretis sed de aliis opusculis legendis. Nam decretorum omnium inuiolabilis est auctoritas. Vel canonicas scripturas uocat hic decreta a primordio sui in rigore condita. Vel de canonibus implacabiliter /// pro /// ut /// Infra xxx. Q. i. c. i., ii., iii. et iiiii.”

El capítulo del *De doctrina christiana*, explica la SA, no habla de “decretos” sino de otros escritos, porque la autoridad de los decretos es inviolable. Su laconismo deja en el aire varias cuestiones: ¿a qué otros escritos se refería entonces Agustín? ¿cuál es la justificación de la inviolabilidad de los decretos? ¿proceder de la Iglesia romana? ¿ser aceptados por ésta? ¿ser recibidos y aceptados por las Iglesias Apostólicas? La interpretación alternativa, llamar decretos a la escritura canónica, según fue ordenada en su rigor original, así como su relación con la equidad que ha quedado anudada por los lazos del Derecho, es propia de un jurista: en ella se percibe un eco de la distinción, dentro de la justicia positiva, entre una *iustitia constituta* y otra *inconstituta*, de la que habla la introducción a la CDC *In prima parte agitur*; o también de aquella otra distinción entre *aequitas scripta / constituta* y la *non scripta* que manejaron los glosadores del Derecho romano⁸¹.

En suma, los decretistas que, al explicar su arte o ciencia, incluyeron los *sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta* dentro del *Novum Testamentum* no se inspiraron en la CDC ni en el DG sino en las enseñanzas de Hugo de San Víctor sobre los seis órdenes de las Sagradas Escrituras.

7. En cuanto disciplina autónoma separada de la Teología el *ius canonicum* comenzó con la CDC y el DG. No perdió por ello su carácter sacramental. Graciano y sus colaboradores incorporaron a su arsenal de autoridades el Derecho justinianeo: recurrieron a los *iura*, a las *leges* y a las *constitutiones principum* en beneficio de la Iglesia (D.10 c.7), siempre que no fueran contrarias al Derecho natural (D.9 c.1), a los preceptos evangélicos (D.9 c.2) y a los cánones y decretos de los Papas (D.9 c.4). Su vocabulario se enriqueció con términos y conceptos romanos. No pretendían homologar el *ius canonicum* con el *ius civile*: armonizaron autoridades e instituciones recibidas de contextos muy heterogéneos, pero salvaguardaron la coherencia entre el orden legal de la Iglesia y su vida sacramental⁸². Dirigieron su atención a un conjunto de reglas elaboradas en contraste con la economía de la Nueva Ley y la Tradición

⁸¹ El tema merece un estudio especial, que excede los límites de estas páginas. *Iustitia constituta - inconstituta*: LARRAINZAR, C., *Las “Introducciones” del siglo XII al Decreto de Graciano*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 64 (2007) 259–279, 277. Justiniano remitió la decisión de los negocios humanos “que adhuc legum laqueis non sunt innodata” al soberano (Constitución *Tanta*, c.18). En la segunda mitad del siglo XII, *Rogerius* empleó la imagen para distinguir la *aequitas non scripta (sola aequitas / rudis / informis)* de la *scripta (in larga significatione / constituta)* cuando concordó *Cod. Just.* 1.14.1 con *Cod. Just.* 3.8.1: KANTOROWICZ, H. – BUCKLAND, W., *Studies in the Glossators of the Roman Law. Newly discovered Writings of the Twelfth Century*, Cambridge 1938 = Aalen 1969. 282.11–28.

⁸² KUTTNER, S., *Harmony*: para los juristas y legisladores empeñados en la construcción del sistema medieval de Derecho canónico, la *concordia* planteaba un reto en tres niveles: fuentes del Derecho, instituciones eclesíásticas y elementos divinos y humanos del Cuerpo místico de Cristo (5).

apostólica. Sus herramientas intelectuales procedían de las artes liberales y eran las mismas que se empleaban para el comentario de las *sacrae paginae*.

Los decretistas de la escuela de P profesaron una ciencia teológico - jurídica. Para explicar el *ius canonicum* se inspiraron en los métodos de los autores de colecciones de sentencias teológicas, aunque también estuvieron atentos a los progresos de los glosadores del Derecho romano. Sus esfuerzos por delimitar su campo de estudio y por perfeccionar los modos de conocimiento de la disciplina eclesiástica les distanciaron de las escuelas de Teología. El cambio de aulas no modificó sus convicciones. Conectaron el nuevo arte —el *ius canonicum*—, con la historia de la salvación, para lo cual tomaron como referencia la orientación histórico - bíblica de Hugo de San Víctor. Emplearon la doble ordenación tripartita de las Sagradas Escrituras, diseñada por el maestro de París, para concluir que los cánones y los decretos forman parte del Nuevo Testamento. Para ellos el *ius canonicum* pertenece al misterio de la Iglesia porque tiene un marcado carácter sacramental: la *materia* de los concilios y de los decretos de los santos Padres son los órdenes eclesiásticos, sus dignidades y sus causas (ICT QO SVT3); los decretos tratan del orden sagrado, del bautismo, del matrimonio, del cuerpo de Cristo y de los demás sacramentos (SVT)⁸³. No fueron los únicos canonistas de la primera hora que aprovecharon las enseñanzas del segundo Agustín. La suma – abreviación de *Omnibene* distinguió entre *lex humana* y *lex diuina*, y recurrió a la clasificación de los libros sagrados que Hugo explicó en su *Didascalicon* para concretar los contenidos de la *lex diuina*⁸⁴. Más al norte, el autor de la causa que se insertó en uno de los ejemplares del DG del monasterio de Schäftlarn, Baviera, elaboró el alegato de defensa del clérigo acusado de simonía por un laico perjuró con autoridades del Antiguo y del Nuevo Testamento: las primeras son citas de la Biblia; las segundas, decretos de los Papas⁸⁵. Los teóricos y prácticos de la nueva juris-

⁸³ ICT: VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos*, 282.21-22. QO: VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Dos escritos*, 288.1-2. SVT: *Apéndice I* del presente estudio, lín. 37 y ss. SVT3: *Apéndice II*, lín. 42 y ss.

⁸⁴ “Ex uerbis huius auctoritatis euidenter datur intelligi quod lex alia est humana, alia diuina. Lex humana consistit in codice Iustiniani, in autenticis, in institutionibus, in digestis. Lex diuina consistit in lege mosayca, in prophetis, in agyographis. Consistit etiam in euangelio, et in epistolis, et in expositionibus et canonicis sanctionibus. Loco legis mosaice habemus euangelium. Loco prophetarum epistolas. Loco agyographorum expositiones et canonicas sanctiones” (Vaticano, Reg. Lat., 1039, fol. 1r). KUTTNER, S., *Additional notes*, sugirió la existencia de una relación literaria entre *Omnibene*, la abreviación *Lex alia* y SVT (69, nota 9), así como con la *Summa Elegantius in iure diuino* y el *Prologus Omnia poma uetera (Retractationes)*. El fundamento de tal relación sería el recurso a las enseñanzas de Hugo de San Víctor, no la dependencia directa de unos escritos respecto de otros: los prólogos SVT y SVT3 no distinguen ley humana – ley divina, y tratan de cánones y decretales como la materia del *ius canonicum*.

⁸⁵ VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *The introduction to the “tractatus coniugii” and the case on the prosecution of clerics in the Discordantium canonum concordia of Schäftlarn*, in KRAFT, P. (ed.), *Sacri canones editandi. Studies in Medieval Canon Law on Memory of Jiri Kerj* (Ius canonicum medii aevi vol. 1), Brno 2017. 64–80: “Transimus ad nouum testamentum de umbra ad ueritatem

prudencia acogieron las ideas de Hugo de San Víctor sobre la organización de los libros canónicos con más entusiasmo que el que demostraron los comentaristas de las Escrituras Sagradas.

José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
jm.viejoximenez@ulpgc.es

APÉNDICE I

PRÓLOGO *SICUT VETUS TESTAMENTUM*

(Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. soppr.* G.IV 1736, fol.1r-va)

[fol. 1ra] Sicut uetus testamentum, ita nouum in tria diuiditur. Vetus enim tres partes i(d est) lex, prophete, et agiographi. In lege continentur quinque libri: Genesis, Exodus, Leuiticus, liber Numeri, Deuteronomii, qui interpretatur lex secunda.

5 In secunda parte continentur x. libri secundum quosdam, secundum alios viii.: liber Iosue, Iudicum, Ruth, uel cum libro Iudicum unus uel separatim, liber Samuelis, liber Malachii, i(d est) Regnorum, duodecim Prophetarum, et Ezechiel, Isaias, Ieremias, Lamentationes, uel unus cum Ieremia uel per se liber.

10 In tertia parte, i(d est) in agiographis, qui per excellentiam dicuntur sacra scriptura, continentur: Job, Daud, Parabole, Ecclesiastes, Cantica Canticorum, Paralipomenos, i(d est) uerba dierum, Daniel, Esdras et Ester.

Sunt alii qui non dicuntur autentici, quia non leguntur per ecclesiastica sacramenta instituenda, sed ob formandos mores, i(d est) duo libri Sapientie, duo libri Machabeorum, Tobie, et Iudith.

15 Loco legis sunt iiii. Euangelia, quia sicuti lex precessit, et euangelium. Loco prophetarum sunt dicta apostolorum i(d est) epistole Pauli, canonice, Actus Apostolorum, et Apochalipsis. Loco agiographorum sunt Augustini expositiones, Ambrosii, Ieronimii et aliorum, ac institutiones sanctorum patrum, inter quas sunt decreta sanctorum patrum, de quibus ad presens est agendum.

20 Sunt autem decreta leges ab apostolico inuente, siue uniuersali sinodo residente, uel per prouintias legatos suos mittente. Et sunt generalia que omnis continent, uel specialia data quibusdam, que non transgrediuntur personam, quia pontifex romanus hoc noluit, que priuilegia dicuntur, quasi leges priuate, quod in priuato feruntur, legibus uero seculari personales dicuntur.

de lege ad gratiam de littera ad spiritum ostendentes ex decretis sanctorum pontificum nullus laicus aduersus sacerdotem audiendum” (78).

25 Horum autem decretorum auctores primo fuerunt apostoli, post apostolos au-
 tem summi pontifices et sancti patres, penes quos canonum erat auctoritas, con-
 tinuo sibi successerunt. Non tamen eis copia fuerat conuocandi concilia, usque
 ad beati Siluestri tempora, qui dum sub Constantino imperatore in abditis
 30 Sirapti montis latitaret, per ipsum principem reuocatus est. Sicque imperator
 conuersus et christianissimus factus, licentiam indulsit constituendi ecclesias et
 aperiendi, ac christianos ibidem conueniendi, atque ex tunc pontifices in unum
 conuenerunt. Et sic con [fol. 1rb] cilia celebrare et conciliorum decreta condere
 ceperunt. Sub hoc enim sancti patres in concilio Niceno de omni orbe terrarum
 conuenientes arriane perfidie condemnauerunt blasphemiam, quam de
 35 inequalitate sancte Trinitatis idem Arrius asserebat, s<cilicet> diuersas in
 Trinitate esse substantias. Consubstantialem Patri Dei Filium eadem sancta sino-
 dus diffiniuit.

Agunt decreta de ordinibus ecclesiarum, de baptismate, de matrimonio, de peni-
 tentia, de corpore Christi, et de aliis. Videndum est que sit eorum materia, inten-
 tio, et finis, queue illius qui compilauit he decreta.

40 §. Materia decretorum est ecclesiastica institutio. Intentio decretorum est tra-
 ctare de ecclesiasticis ordinibus, uidelicet qui promoueri ad ipsos digni sunt, et
 quid sit cuiusque officium, que etiam sint ecclesiastice dignitates, et quibus, et per
 quos sint conferende, et qualiter in eis uiuendum. De ecclesiasticis quoque causis
 45 apud quos, et per quos, et qualiter sint tractande.

§. Materia autem illius qui compilauit he decreta fuit decreta iam lata. Intentio
 eius est ipsa decreta ordinare, et in superficie dissonantia ad concordiam
 reuocare. Vnde sic intitulauit opus suum: concordia discordantium canonum
 50 incipit.

§. Modus tractandi talis est. Incipit a iure, diuidendo ipsum in plures species.
 Postea ostendit quod ius cui iuris sit preponendum. Deinde ponit numerum conciliorum.
 Inde tractat de ordinibus, docendo qui sint ipsis digni, et pro quo
 55 peccato, et quo accusante, quis debeat deponi. De electioni apostolici et
 episcoporum. Deinde ponit themata rudia, s<cilicet> facta, ex quibus plures
 format questiones, in quibus diuersa decreta ad utramque partem confirmandam
 allegat, contrarietates ipsorum ut potest determinat. In extremis de ecclesiarum
 dedicatione, et corpore et sanguine Domini, atque baptismo, necnon de
 60 confirmatione pleniter tractat. Et sic finit tractatum suum.

§. Vnde autem causandi, uel litigandi forma originem sumpserit, non
 immerito queritur. In paradiso siquidem primum uidetur esse inuenta, dum
 protoplastus de inobedientie crimine ibidem a Domino interrogatus, criminis

- 65 *relatione siue remotione usus, culpam in uxorem reffudit dicens: Socia 'quam dedisti mihi, dedit, et comedi'. Deinde in ueteri lege nobis tradita est, dum Moises in lege sua dixit: 'In ore duorum uel trium testium, stabit omne uerbum'. Si quidem non habetur testis ut in causa [fol. 1va] testificabitur, unde etiam pars iudicii dicitur. In nouo quoque testamento Paulus causas ordinemque*
- 70 (de)^{ac}terminandi insinuasse uidetur, cum ad Corinthios in epistola dixit: '*Secularia igitur iudicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum*'. Sic utriusque testamenti auctoritate claret tam leges quam ipsa decreta causandi formam, ex canonica sumpsisse scriptura.

25–33 post apostolos — ceperunt: ICT QO 33–36 Sub hoc — diffiniuit: QO 41–45 Intentio decretorum — tractande: ICT (*mutatis uerbis*) QO (*mutatis uerbis*) 48–49 Intentio eius — reuocare: ICT QO 52–58 Modus tractandi — determinat: ICT (*mutatis uerbis*) QO (*mutatis uerbis*) 58–60 In extremis — suum: QO 62–67 Vnde autem — uerbum: ICT QO 65–66 *quam dedisti — et comedi*: Gen 3, 12 67 *In ore duorum — omne uerbum*: Deut 19, 15 69–73 In nouo — scriptura ICT QO 70–71 *Secularia igitur — ad iudicandum*: 1Cor 6, 4

APÉNDICE II

PRÓLOGO *SICUT VETUS TESTAMENTUM IN TRIA* (Madrid, Biblioteca Nacional de España, C. 87, fol. 3r)

- [fol. 3ra] Sicut uetus testamentum in tria s<cilicet> in legem, in prophetas, in agiographos distinguitur, ita nouum uice illorum trium in tria partitur. Loco legis est euangelium. Loco prophetarum sunt epistole Pauli et canonice, Apocalipsis, Actus apostolorum. Loco agiographorum succedunt expositorum
- 5 uoluminia: ut Augustini, Ier<onimi>, Gregorii et preterea excellentiorum sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta. Horum quippe precipua <sic> est utilitas ad causas ecclesiasticas constituendas, et certo examine dirimendas, necnon ad mores honestos et iura sacra cognoscenda.

- Verum ut horum dilucidiorum habeatur notitia, uelut quodam filo orationis
- 10 diducto <sic> distinguamus tempus constitutionis decretorum, formam actionis ipsorum, s<cilicet> unde sumpta fuerint, materiam, intentionem et agendi modum.

- Prius ergo sanctorum patrum decreta, deinde conciliorum statuta, condi ceperunt. Post apostolos namque sancti patres et summi pontifices penes quos condendi canones uigebat auctoritas, continue sibi successerunt. Conuocandi
- 15 tamen concilia usque ad tempus beati Siluestri nequaquam erat licentia, persecutione in ecclesia Dei uehementer ingruente. Qui Constantino imperante necdum fidei cum in abditis Soracti <sic> montis latitaret, per ipsum imperatorem est reuocatus, et ipso ministro diuina inspiratione sanctitatis fidei imperator est insignitus. Qui generalem edixit ecclesie licentiam celebrandi
- 20 concilia, et condendi decreta.

Celebrari quippe concilia non modica necessitas expetebat. Nam dum ecclesia iugo imperatorum compressa teneretur, diuerse secte, hereses uarie, mores inhonesti, in ecclesia Dei pullularunt. Quas spurcitas in iiii. generalibus conciliis, de quibus postmodum (sermo)^{interl.} habebitur, sanctorum patrum
 25 eliminauit auctoritas. Sed multiplicante mundi malitia, noua semper flagitia, oportuit romanos pontifices correctoria constituere decreta, quorum constitutio- nis penes ipsos uiget auctoritatis excellentia.

§. Post tempus, de forma actionis decretalium causarum dicendum est.
 30 Forma igitur placitandi uidetur in paradiso primum instituta, dum primus homo de peccato ibidem requisitus, remotione siue relatione criminis usus, in uxorem culpam retorquere contendit dicens: *'Mulier quam dedisti mihi dedit et comedi'*. Secundo, in ueteri testamento nobis est tradita, dum Moyses ait: *'In ore duorum uel trium stet o<mne> u<erbum>'*. Tertio, in nouo testamento per quos cause sint
 35 agende et iudiciario ordine terminande, Paulus apostolus uidetur insinuasse, cum ait: *'Secularia igitur iudicia s<i> com<ptentibiles> ha<bueritis> que sunt'* inter il<los> eligere. Quomodo termi [fol. 3rb] nande cum dixit: *'Cum uenero ad uos M<acedoniam>'*, *'o<sculo> <in> D<omino>'* uel *'c<aritas> s<it> o<mnibus> u<obis>'*. Sicque ex serie utriusque testamenti liquido constat decretales actiones,
 40 et forenses etiam leges placitandi formam ex canonica sumpsisse scriptura.

§. Omnia uero tam conciliorum quam sanctorum patrum decreta communem habent materiam, uidelicet ecclesiasticos ordines et dignitates et earum causas. Communem quoque habent intentionem, ostendere qui sint ecclesiastici ordines,
 45 et qui promouendi ad ipsos, quod cuique offitium. Que cetera ecclesiastice dig- nitates, quibus et per quos conferende, et qualiter in eis uiuendum. De ecclesias- ticus quoque causis apud quos, et per quos, et qualiter sint tractande.

§. Modus agendi talis est. In primis diuiditur ius in duo: in ius naturale et
 50 consuetudinis. Inde multiplices supponuntur diuisiones, quarum regule suam habent executionem. Proponuntur etiam cause constituendarum legum, et earum offitium. Inde assignatur numerus et ordo conciliorum, et quorum decreta quibus sint preferenda. Tandem acceditur ad ordines ipsos et ecclesiasticas dignitates, et ostenditur quibus et per quos sint conferende. Demum transitur ad causas, que
 55 ponuntur multiplices et uarie, in quibus equidem formatis questionibus hinc, inde in affirmationem et negationem auctoritates allegantur, que uelud prima fronte posite, opposite ad concordiam reuocantur.

12 – 20 Prius ergo — decreta: ICT (*mutatis uerbis*) QO (*mutatis uerbis*) 30 – 40 Forma igitur — scriptura: ICT (*mutatis uerbis*) QO (*mutatis uerbis*) 32 *Mulier quam — comedi*: Gn 3, 12 33 – 34 *In ore — u<erbum>*: Dt 19, 15 36 *Secularia igitur — sunt*: 1 Cor 6, 4 37 – 38 *Cum uenero — M<acedoniam>*: 1 Cor 16, 5? 38 *osculo <in> D<omino>*: 1 Cor 16, 20? 38 – 39 *c<aritas> s<it> — u<obis>*: 1 Cor 16, 23? 42 – 47 *Omnia uero — sint tractande*: ICT QO 49-57 Modus agendi — reuocantur: ICT (*mutatis uerbis*) QO (*mutatis uerbis*)

APÉNDICE III

FUENTES FORMALES DE D.19

| <i>Bc P</i> | <i>Aa</i> | <i>FdB</i> | <i>edF</i> | <i>Ans.</i> | <i>TrA</i> | <i>ID</i> | <i>IP</i> | <i>TrB</i> | <i>Pol.</i> | <i>3L</i> |
|-------------|-----------|------------|------------|-------------|------------|-----------|-----------|------------|-------------|-------------------|
| pr. | pr. | — | pr. | — | — | — | — | — | — | — |
| c.1a | c.1a | — | c.1a | — | 1.62.10 | 5.33a | — | — | — | — |
| c.1b | c.1b | — | c.1b | — | 1.62.11a | 5.33b | — | — | — | — |
| — | — | — | c.1c | — | 1.62.11b | 5.33c | — | — | — | — |
| c.1d | c.1d | — | c.1d | — | 1.62.11c | 5.33d | — | — | — | — |
| c.2 | c.2 | — | c.2 | — | — | 4.238 | 2.101 | 3.8.1 | 1.19.6 | 1.10.2 |
| — | — | c.3 | c.3 | — | — | 5.50 | — | 3.8.6 | — | — |
| — | — | c.4 | c.4 | — | 1.66.6 | — | — | — | — | — |
| — | c.5 | c.5 | c.5 | 2.19 | — | — | — | — | <1.19.13 | 1.8.11 <1.10.4 |
| — | — | c.6 | c.6 | 3.123.4* | — | — | — | — | 1.27.10 | 2.34.30 |
| — | — | c.7 | c.7 | — | 1.45.1 | 5.6 | — | — | — | — |
| d.p.c.7 | d.p.c.7 | — | d.p.c.7 | — | — | — | — | — | — | — |
| c.8 | c.8 | — | c.8 | — | >1.47.1-2 | — | — | — | — | >3.7.55 |
| d.p.c.8 | d.p.c.8 | — | d.p.c.8 | — | — | — | — | — | — | — |
| c.9 | c.9 | — | c.9** | — | — | >14.40.2 | — | — | — | — |
| — | — | d.p.c.9 | d.p.c.9 | — | — | — | — | — | — | — |
| — | — | c.10 | c.10 | — | 2.8.4 | — | — | — | — | — |

* *Ans. Bb* ** KRETZSCHMAR, R. (ed.), *Alger von Lüttichs Traktat "De misericordia et iustitia". Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits*, Sigmaringen 1985: D.19 d.p.c.8 procede de la segunda parte de *Alg. 3.59 dictum*, mientras que D.19 c.9 se toma *Alg. 3.59 canon.* (p. 359)

Ans. = Colección de Anselmo de Lucca *TrA TrB* = Colección *Tripartita* atribuida a Ivo de Chartres *ID* = *Decretum* de Ivo de de Chartres *IP* = *Panormia* *Pol.* = *Polycarpus* *3L* = *Collectio Trium Librorum*

CONVEGNO GIUBILARE IN OCCASIONE
DEL 25° ANNIVERSARIO DELLA FONDAZIONE
DELL'ISTITUTO DI DIRITTO CANONICO
«AD INSTAR» FACULTATIS DI BUDAPEST

(16 novembre 2021)

Filippo IANNONE, O.Carm.

**LA PARROCCHIA NELLA NUOVA ISTRUZIONE
DELLA CONGREGAZIONE PER IL CLERO:
ALCUNI RILIEVI CANONISTICI**

I. NATURA GIURIDICA, CONTENUTI E FONTI DEL DOCUMENTO; II. LA PARROCCHIA “COMUNITÀ DI FEDERATI”; III. RAGGRUPPAMENTI DI PARROCCHIE, 1. *Vicariati Foranei*, 2. *Zone pastorali*, 3. *Unità pastorale*; IV. CONSIGLI PARROCCHIALI; V. IL MINISTERO DEL PARROCO: LA “CURA PASTORALE” ESERCITATA IN COLLABORAZIONE CON ALTRI PRESBITERI E LAICI; CONCLUSIONE

KEYWORDS: Congregation for Clergy, concept of parish, associations of parishes, foraneal vicariate foranean, pastoral zone, parish administrator, “joint parish priest”, collaborators for pastoral care

I. NATURA GIURIDICA, CONTENUTI E FONTI DEL DOCUMENTO

Il documento *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa* (in seguito *Istruzione*) è una istruzione¹, che ha raccolto ed esplicitato la normativa codiciale, nonché le disposizioni emanate dalla Suprema Autorità dopo la promulgazione del Codice di diritto canonico, riguardo alla parrocchia. Un’istruzione, come recita il can. 34, è destinata a «rendere chiare le disposizioni delle leggi e a sviluppare e determinare i procedimenti nell’ eseguirle», quindi non contiene nuove leggi ma intende facilitare l’applicazione di quelle esistenti².

La nostra *Istruzione* ha, quindi, lo scopo di richiamare all’attenzione dei Pastori la legge universale della Chiesa riguardo ad una antica e sempre valida istituzione ecclesiale, che ha come fine principale l’evangelizzazione e la cura pastorale degli uomini e delle donne che hanno accolto il Vangelo e desiderano viverlo. E come tutte le strutture della Chiesa per realizzare la sua missione,

¹ Il Documento, approvato dal Papa, porta la data del 29 giugno 2020 ed è stato pubblicato il 20 luglio 2020 (Cfr. *Communicationes* LII. [2020] 427–467).

² La costituzione apostolica *Pastor bonus* nell’art. 18 chiaramente afferma «I dicasteri non possono emanare leggi o decreti generali aventi forza di legge, né derogare alle prescrizioni del diritto universale vigente, se non in singoli casi e con specifica approvazione del Sommo Pontefice» (in *Enchiridion Vaticanum* XI. 535).

ha bisogno anch'essa di una continua conversione pastorale³. Una conversione che, come il nostro documento evidenzia e chiarisce, non è ostacolata, anzi favorita da una corretta interpretazione e applicazione delle norme canoniche vigenti.

Il documento ha avuto un iter laborioso e complesso e diverse redazioni nel corso degli anni. Per la sua stesura la Congregazione per il Clero ha raccolto ed esaminato numerosi consigli, suggestioni, preoccupazioni e progetti di singoli Vescovi e di Conferenze Episcopali, realizzando così di fatto una vasta consultazione delle Chiese particolari, unitamente ad alcuni Dicasteri della Curia Romana. In considerazione di ciò, da un primo schema, che verteva sul parroco e sui sacerdoti suoi collaboratori, si è addivenuti ad un testo che considera, include e valorizza l'opera di tutti i battezzati come singoli e come comunità, situando ciascuno negli uffici, negli incarichi e nei carismi che gli sono propri⁴

L'*Istruzione*, possiamo dire, è stata pensata come uno strumento canonico-pastorale da offrire ai Vescovi e alle comunità cristiane, per contribuire a meglio concretizzare l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, attraverso l'applicazione delle norme del Codice di Diritto Canonico, che da esso deriva. «È il Codice del Concilio e, in questo senso, è l'«ultimo documento conciliare» (...) Il Codice sarà il primo a inserire tutto il Concilio in tutta la vita», aveva dichiarato S. Giovanni Paolo II, all'indomani della sua promulgazione⁵. E Papa Francesco a riguardo è stato altrettanto esplicito quando, citando proprio S. Giovanni Paolo II, ha sottolineato «il capovolgimento che, dopo il Concilio Vaticano II, ha segnato il passaggio da un'ecclesiologia modellata sul diritto canonico a un diritto canonico conformato all'ecclesiologia», ribadendo

³ È quanto afferma Papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*: «La parrocchia non è una struttura caduca; proprio perché ha una grande plasticità, può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità. Sebbene certamente non sia l'unica istituzione evangelizzatrice, se è capace di riformarsi e adattarsi costantemente, continuerà ad essere «la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie». Questo suppone che realmente stia in contatto con le famiglie e con la vita del popolo e non diventi una struttura prolissa separata dalla gente o un gruppo di eletti che guardano a sé stessi. La parrocchia è presenza ecclesiale nel territorio, ambito dell'ascolto della Parola, della crescita della vita cristiana, del dialogo, dell'annuncio, della carità generosa, dell'adorazione e della celebrazione. Attraverso tutte le sue attività, la parrocchia incoraggia e forma i suoi membri perché siano agenti dell'evangelizzazione. Però dobbiamo riconoscere che l'appello alla revisione e al rinnovamento delle parrocchie non ha ancora dato sufficienti frutti perché siano ancora più vicine alla gente, e siano ambiti di comunione viva e di partecipazione, e si orientino completamente verso la missione» (n. 28) (in *Enchiridion Vaticanum* XXIX. 1204). Ci sembra che in questo testo, che rappresenta un punto di riferimento per l'*Istruzione*, il Papa offra delle riflessioni e degli obiettivi molto utili ai Vescovi nei processi di soppressione ed erezione di parrocchie.

⁴ Si vedano in particolare i nn. 79–86.

⁵ Cfr. *Discorsi ai Partecipanti al corso sul nuovo CIC*, del 21 novembre e del 9 dicembre 1983 (in *Communicationes* XV [1983], pp. 124–126 e 128).

«l'esigenza che il diritto canonico sia sempre conforme all'ecclesiologia conciliare e si faccia strumento docile ed efficace di traduzione degli insegnamenti del Concilio Vaticano II nella vita quotidiana del popolo di Dio»⁶. Ad Concilium per Codicem.

Il testo è suddiviso in 11 capitoli preceduti da una introduzione e seguiti da una conclusione. Ogni capitolo è diviso in numeri per un totale di 124 numeri. Si può suddividere in due parti: la prima (capitoli 1–5) contiene i principi teologico-pastorali, che ispirano il documento ed una seconda (capitoli 7–11), che espone la normativa canonica vigente inerente la parrocchia; il capitolo VI lo si può considerare di collegamento tra le due parti. Il titolo stesso del capitolo suggerisce tale collocazione: *Dalla conversione delle persone a quella delle strutture*⁷.

La parte canonica si sofferma sui seguenti punti: a) nozione di parrocchia, b) raggruppamenti di parrocchie, c) vicariato foraneo, d) unità pastorali, e) zona pastorale, f) titolare della cura pastorale della comunità: parroco⁸, amministratore parrocchiale⁹, “parroco in solido”, g) collaboratori nella cura

⁶ Messaggio in occasione del XVI Congresso Internazionale della *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici promovendo*, 30 settembre 2017 (in *Communicationes* XLIX, 2017, 274–275). E sulla fedeltà al Concilio, il cui insegnamento il Codice traduce in norme obbligatorie, più recentemente il Papa così si è espresso: «Questo è magistero: il Concilio è magistero della Chiesa. O tu stai con la Chiesa e pertanto segui il Concilio, e se tu non segui il Concilio o tu l'interpreti a modo tuo, come vuoi tu, tu non stai con la Chiesa. Dobbiamo in questo punto essere esigenti. Il Concilio non va negoziato ... No, il Concilio è così. E questo problema che noi stiamo vivendo, della selettività rispetto al Concilio, si è ripetuto lungo la storia con altri Concili. L'atteggiamento più severo, per custodire la fede senza il magistero della Chiesa, ti porta alla rovina» (*Discorso ai Partecipanti all'incontro promosso dall'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana*, 30 gennaio 2021, lo si può leggere su <http://www.vatican.va/papa/discorsi>).

⁷ Il contenuto del capitolo richiama *Evangelii gaudium*: «la riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di “uscita” e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia. Come diceva Giovanni Paolo II ai Vescovi dell'Oceania, «ogni rinnovamento nella Chiesa deve avere la missione come suo scopo per non cadere preda di una specie d'introversione ecclesiale» (n. 27).

⁸ L'Istruzione, alla luce di recenti progetti elaborati da alcune diocesi, precisa che «a parte quanto previsto dal can. 517, §§ 1-2, l'ufficio di parroco non può essere affidato a un gruppo di persone, composto da chierici e laici. Di conseguenza, sono da evitare denominazioni come “team guida”, “équipe guida”, o altre simili, che sembrano esprimere un governo collegiale della parrocchia» (n. 66).

⁹ L'Istruzione, esplicitando la normativa canonica a riguardo, precisa che «si tratta di un ufficio essenzialmente transitorio e viene esercitato nell'attesa della nomina del nuovo parroco. Per questo motivo è illegittimo che il Vescovo diocesano nomini un amministratore parrocchiale e lo lasci in tale incarico per un lungo periodo, superiore a un anno, o, addirittura, in modo stabile, evitando di provvedere alla nomina del parroco» e aggiunge «secondo quanto l'esperienza attesta, tale soluzione viene adottata sovente per eludere le condizioni del diritto relative al principio della stabilità del parroco, del quale costituisce una violazione, con danno della missione del presbitero interessato, nonché della comunità stessa, che, in condizioni di incertezza

pastorale: vicario parrocchiale, diaconi, persone consacrate, laici, h) organismi parrocchiali di corresponsabilità.

Non è un manuale di diritto sulla parrocchia, comprensivo di tutti gli aspetti relativi a tale istituzione, ma intende dare indicazioni su quei punti che, – a partire dall’esperienza e dall’ascolto dei Vescovi, – a giudizio della Congregazione, si sono rivelati problematici, oppure di dubbia interpretazione.

Il Documento, destinato alla Chiesa universale richiede una sana e graduale “inculturazione” nei diversi territori, caratterizzati da tradizioni e situazioni differenti, nel rispetto dell’unità della Chiesa, che sempre deve essere a cuore di ogni Pastore. La diversità delle situazioni socio-pastorali e culturali esige talora che le Conferenze Episcopali siano chiamate a legiferare¹⁰, ma ciò deve avvenire in modo da non confliggere con le leggi universali, rispetto alle quali la conformità delle leggi particolari è richiesta, come è noto, *ad validitatem* (cfr. can. 135, §2 CIC)¹¹. Una necessità giuridica questa che deriva dalle esigenze di comunione tra Chiese locali e Chiesa universale. Il fine di una istruzione, quindi anche di quella in esame, è di rafforzare l’unità intorno ai punti essenziali, accogliendo per il resto la legittima diversità di storia ecclesiale locale, con la connessa peculiare sensibilità e cultura.

Interessante ancora ai fini di una corretta comprensione dei profili canonistici del nostro testo è l’attenzione alle fonti utilizzate nella sua stesura. Esso intende realizzare una sintesi, adeguata all’attuale contesto ecclesiale, di due precedenti documenti, l’istruzione *Il Presbitero, Pastore e Guida della Comunità Parrocchiale*, emanata dallo stesso Dicastero il 4 agosto 2002¹² e l’istruzione interdicasteriale “Su alcune questioni circa la collaborazione dei Fedeli Laici al Ministero dei Sacerdoti *Ecclesiae de mysterio*”, del 15 agosto 1997¹³, ma soprattutto, esso richiama e ripropone il Direttorio “*Apostolorum Succes-*

circa la presenza del pastore, non potrà programmare piani di evangelizzazione di ampio respiro e si dovrà limitare a una pastorale di conservazione» (n. 75).

¹⁰ Si vedano ad esempio i canoni 535 §1 e 538 §1. Il Codice, tra l’altro, lascia al diritto particolare il compito di dare norme circa la costituzione e il funzionamento dei raggruppamenti parrocchiali e dei consigli parrocchiali.

¹¹ Il canone stabilisce che «da parte del legislatore inferiore non può essere data validamente una legge contraria al diritto superiore».

¹² Cfr. *Enchiridion Vaticanum XXI*. 499–551.

¹³ I Dicasteri interessati sono stati: Congregazione per il Clero, Pontificio Consiglio per i Laici, Congregazione per la Dottrina della Fede, Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Congregazione per i Vescovi, Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli, Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Pontificio Consiglio per l’interpretazione dei Testi Legislativi (Cfr. *Enchiridion Vaticanum XVI*. 548–607).

sores” (in seguito *Apostolorum successores*),¹⁴ in specie per la parte dedicata ai raggruppamenti di parrocchie e alla loro eventuale soppressione¹⁵.

II. LA PARROCCHIA “COMUNITÀ DI FEDELI”

Come dicevamo sopra, l’Istruzione parte dalla definizione di parrocchia che ci offre il Codice nel can. 515 §1:

La parrocchia è una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell’ambito di una Chiesa particolare, la cui cura pastorale è affidata, sotto l’autorità del Vescovo diocesano, ad un parroco quale suo proprio pastore.¹⁶

Il principale elemento di novità del CIC 1983 – di cui forse non sono state ancora tratte tutte le conseguenze in ambito pastorale – è costituito dalla definizione di parrocchia come “comunità di fedeli” (*communitas christifidelium*)¹⁷.

Per comprendere a pieno la portata di tale definizione è necessario rifarsi alla nozione di *christifidelis* contenute nel can. 204, che al §1 così recita:

I fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò, resi partecipi nel modo loro proprio della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo.

Il *christifidelis* non è un soggetto passivo, mero destinatario della cura pastorale, ma un soggetto attivo, partecipe in forza del battesimo della missione della Chiesa nella sua triplice dimensione profetica, sacerdotale, regale. Dire che la “parrocchia è comunità di fedeli” significa quindi affermare che è formata da un insieme di soggetti attivi e proprio per questo è a sua volta sogget-

¹⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio «Successori degli Apostoli» per il ministero pastorale dei Vescovi*, 22 febbraio 2004, in *Enchiridion Vaticanum* XXII. 1047–1275. Le citazioni e i riferimenti a tale documento nell’Istruzione sono 14.

¹⁵ Cfr. RIPA Andrea, *Presentazione dell’Istruzione La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa*, in *Osservatore Romano* (20–21 luglio 2020) 1. L’Autore è il Sottosegretario del Dicastero.

¹⁶ Il canone traduce l’insegnamento conciliare, avendo come fonte: *Sacrosanctum concilium* 42, *Lumen gentium* 28, *Christus Dominus* 30, *Apostolicam actuositatem* 10, *Ad gentes* 37.

¹⁷ Abbondante la bibliografia in materia. Per una presentazione generale si possono consultare: PERISSET, C., *La paroisse*, Paris 1989. COCCOPALMERIO, F., *De paroecia*, Roma 1991. LONGHITANO, A. (a cura di), *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987. *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997. IANNONE, F., *La Parrocchia nel Codice di diritto canonico. Una normativa in prospettiva pastorale*, in *Asprenas* 38 (1991) 42–60. PAVANELLO, P., *La parrocchia: prospettive canonistiche innovative*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 18 (2005) 299–312.

to della missione ecclesiale. Ne consegue innanzitutto che al centro della vita della parrocchia sta la “comunione ecclesiale”. Di essa il parroco è ministro: deve riconoscere e promuovere il ruolo proprio dei fedeli laici, favorire le loro associazioni, farsi promotore della collaborazione con le altre parrocchie e con la diocesi¹⁸. In secondo luogo anche la cura pastorale è una realtà articolata, di cui il parroco non può più essere l’unico soggetto attivo, ma che, sotto la sua responsabilità, deve essere esercitata con la collaborazione di altri sacerdoti e di altri fedeli laici e religiosi.

“Le diverse componenti – afferma l’*Istruzione*- in cui la parrocchia si articola sono chiamate alla comunione e all’unità. Nella misura in cui ognuno recepisce la propria complementarità, ponendola a servizio della comunità, allora, da una parte si può vedere realizzato a pieno il ministero del parroco e dei presbiteri che collaborano come pastori, dall’altra emerge la peculiarità dei vari carismi dei diaconi, dei consacrati e dei laici, perché ognuno si adoperi per la costruzione dell’unico corpo” (n. 28).

Come si evince dal testo, nella definizione di parrocchia del can. 515 – a differenza di quanto stabiliva il Codice pio-benedettino¹⁹– il territorio non entra come elemento essenziale ma solo come criterio di individuazione della concreta comunità. Ciò non significa che nella definizione di parrocchia come “comunità di fedeli” l’elemento territoriale abbia una mera valenza pratica: esso invece assume uno specifico significato teologico proprio in ordine alla comunità stessa e alla sua missione. La parrocchia è una comunità territoriale, nel senso che il criterio di appartenenza è dato dal domicilio o dal quasi domicilio, in modo che vi fanno parte tutti i fedeli che abitano in un determinato territorio²⁰. È grazie alla sua natura territoriale che la parrocchia è comunità aperta a tutti, ovvero è “cattolica”. La territorialità esclude pertanto il carattere “elitario” legato ad un’appartenenza puramente “elettiva” (tipica delle realtà associative quali le aggregazioni laicali o i movimenti ecclesiali).

Essa si caratterizza per la sua vicinanza (*prossimità* per usare un’espressione cara a Papa Francesco) alla vita delle persone; è il luogo in cui la comunione dei fedeli diventa visibile e concreta, in modo particolare nella convocazione eucaristica. La parrocchia è, con le parole della *Christifideles laici*, “l’ultimo livello della localizzazione della Chiesa” (n. 26), di conseguenza il territorio

¹⁸ Cfr. can. 529 §2.

¹⁹ Così recitava il can. 216 §1 del Codice pio-benedettino: «Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales; unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tanquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura». Facendo rientrare l’elemento territoriale nell’*essenza* della parrocchia, considerava quest’ultima prevalentemente come una suddivisione amministrativa della diocesi. Il territorio costituiva l’ambito in cui si esercitava la “*cura animarum*” del parroco e il *populus*, l’elemento personale, era considerato solo come destinatario del ministero del parroco.

²⁰ Cfr. can. 518 e per analogia anche can. 372.

parrocchiale è il luogo in cui la Chiesa, per così dire, “prende carne” attraverso l’annuncio del Vangelo e l’incorporazione a Cristo dinuovi fedeli. In altri termini il territorio diventa il “terreno” in cui la parrocchia-comunità esercita la sua missione. La dimensione territoriale della parrocchia, pertanto, non è finalizzata soltanto a garantire servizi religiosi attraverso una chiesa/edificio e un sacerdote il più possibile vicini all’abitazione delle persone, ma deve assicurare la presenza di una comunità cristiana articolata in modo tale da poter svolgere la sua missione evangelizzatrice in un luogo determinato.

Il rapporto parrocchia-territorio così delineato offre indicazioni interessanti per definire le dimensioni ottimali di una parrocchia. Se nel passato la priorità andava al criterio della vicinanza fisica, geografica, oggi mi sembra che vada privilegiata – e il nostro documento lo conferma – quella dimensione che permette di avere una comunità capace di riflettere nella sua composizione la cattolicità della Chiesa in un luogo particolare. Di conseguenza potremmo dire che se da un lato la parrocchia è una comunità di fedeli, dall’altro non ogni comunità di fedeli può o deve costituirsi come parrocchia a sé stante. In altri termini la parrocchia dovrebbe avere dimensioni tali da garantire una pluralità di componenti umane ed ecclesiali e una molteplicità di vocazioni e ministeri che rendano possibile la testimonianza evangelica e il radicamento della Chiesa in quella realtà umana. In un contesto culturale in cui la priorità pastorale è data dall’evangelizzazione e dall’iniziazione cristiana non basterà “presidiare” il territorio, ma occorrerà rendere visibile la Chiesa in un luogo attraverso una comunità capace di rifletterne la ricchezza e la pluriformità²¹. Ciò ovviamente richiede e richiederà sempre di più nel futuro la ridefinizione dell’organizzazione parrocchiale nelle diocesi, con conseguente revisione del numero delle parrocchie. Tale obiettivo, suggerisce il nostro testo, dovrà raggiungersi, però, con gradualità e, per quanto possibile, nel rispetto della identità e tradizione culturale delle comunità²².

²¹ Si legge nell’*Istruzione*: «Una caratteristica della parrocchia è il suo radicarsi là dove ognuno vive quotidianamente. Però, specialmente oggi, il territorio non è più solo uno spazio geografico delimitato, ma il contesto dove ognuno esprime la propria vita fatta di relazioni, di servizio reciproco e di tradizioni antiche. È in questo “territorio esistenziale” che si gioca tutta la sfida della Chiesa in mezzo alla comunità. Sembra superata quindi una pastorale che mantiene il campo d’azione esclusivamente all’interno dei limiti territoriali della parrocchia, quando spesso sono proprio i parrocchiani a non comprendere più questa modalità, che appare segnata dalla nostalgia del passato, più che ispirata dall’audacia per il futuro. D’altra parte, è bene precisare che sul piano canonico il principio territoriale rimane pienamente vigente, quando richiesto dal diritto» (n. 16).

²² «Onde evitare traumi e ferite, è importante che i processi di ristrutturazione delle comunità parrocchiali e, talvolta, diocesane siano portati a compimento con flessibilità e gradualità» (*Istruzione*, n. 36). Sui raggruppamenti di parrocchie con soppressione ed erezione di nuove parrocchie si vedano i nn. 46–51.

III. RAGGRUPPAMENTI DI PARROCCHIE

«La normativa canonica mette in evidenza la necessità di individuare all'interno di ogni diocesi parti territoriali distinte, con la possibilità che esse siano successivamente raggruppate in realtà intermedie tra la diocesi stessa e la singola parrocchia. In conseguenza di ciò, quindi, tenuto conto delle dimensioni della diocesi e della sua concreta realtà pastorale, si possono individuare varie tipologie di raggruppamenti di parrocchie» (*Istruzione*, n. 45).

Al tema, che si può ben considerare una sfida pastorale ai nostri giorni, specie in quelle nazioni dove più forte è la spinta secolaristica e il processo di cristianizzazione della società, il documento dedica 19 numeri. Prova questa che si tratta di una delle problematiche a cui esso vuole rispondere dando indicazioni puntuali ai Vescovi sul come procedere.

In materia il Legislatore universale prevede: semplici forme di collaborazione tra parrocchie (cfr. i “peculiari raggruppamenti di parrocchie vicine” di cui al can. 374 §2), più parrocchie affidate allo stesso parroco (can. 526), più parrocchie affidate in solido ad un gruppo di sacerdoti (can. 517 §1), più parrocchie affidate ad un sacerdote con la collaborazione di laici, diaconi permanenti o religiosi/e (come singoli o come gruppo), a cui è affidata una partecipazione alla cura pastorale (can. 517 §2). Ognuna di queste configurazioni incide in modo molto diverso sulla struttura giuridica della singola parrocchia. A partire da queste configurazioni codiciali e raccogliendo in particolare le disposizioni di *Apostolorum successores*, l'*Istruzione* sviluppa una chiara normativa in materia, cui brevemente di seguito facciamo riferimento.

1. *Vicariati Foranei*

Il Codice stabilisce che «per favorire la cura pastorale mediante un'azione comune, più parrocchie vicine possono essere riunite in peculiari raggruppamenti, quali sono i vicariati foranei» (can. 374 §2), quindi per il Legislatore la loro costituzione non è un obbligo per il Vescovo, lo era, invece, secondo il Codice del 1917²³. L'organizzazione diocesana deve essere tale da facilitare ai parroci e ai loro collaboratori la realizzazione dei compiti che la disciplina canonica affida loro: la trasmissione della Parola di Dio, la celebrazione della liturgia e l'amministrazione dei sacramenti — specialmente le funzioni dette “parrocchiali” — e la sollecita presenza pastorale accanto ai fedeli, soprattutto

²³ Così recitava il can. 217 §1 del Codice del 1917: «Episcopus territorium suum in regiones seu districtus, pluribus paroeciis constantes, distribuat, qui veniunt nomine vicariatus foranei, decanatus, archipresbyteratus, etc. §2. Si haec distributio, ratione circumstantiarum, videatur impossibilis aut inopportuna, Episcopus consulat Sanctam Sedem, nisi ab eadem iam fuerit provisum».

i più bisognosi (cc 528, 529 §1, 530). Per agevolare l'assistenza pastorale tramite un'attività comune, varie parrocchie limitrofe possono essere riunite in gruppi peculiari, quali sono i vicariati foranei detti anche decanati o arcipreture o anche zone pastorali o Prefetture.

Per la loro erezione restano valide le indicazioni offerte da *Apostolorum Successores* «l'omogeneità dell'indole e le consuetudini della popolazione, le caratteristiche comuni del settore geografico (per esempio, un quartiere urbano, un bacino minerario, una circoscrizione), la prossimità geografica e storica delle parrocchie, la facilità di incontri periodici per i chierici e altro, senza escludere gli usi tradizionali» (n. 217). È opportuno dotare i vicariati foranei di uno *statuto comune*, approvato dal Vescovo, ascoltato il Consiglio Presbiterale, che ne disciplini la costituzione e il funzionamento.

2. Zone pastorali

Lo Schema, esaminato dal Gruppo di Studio per la revisione del Codice “De Populo Dei” nella seduta dell'11 marzo 1980, comprendeva anche un canone nel quale si prevedeva il raggruppamento di più vicariati foranei in distretti:

Ubi utilitas curae pastoralis id suadet, diversi vicariatus foranei ab Episcopo diocesano, audito item Consilio presbiterali, componantur in maiores districtus, qui districtus diocesani appellantur, quibus praefici possunt Vicarii episcopales.

Il canone venne, poi, soppresso, perché non si ritenne

(...) necessario scendere ad una normativa di questo tipo, tanto più che la costituzione dei vicariati foranei è facoltativa. Meglio che vi provveda il diritto particolare (...)²⁴.

In effetti molte diocesi, anche a seguito della celebrazione di sinodi diocesani, hanno adottato tale struttura. I medesimi criteri che portano alla costituzione di foranie possono suggerire – secondo l'*Istruzione*-, in diocesi di una certa estensione, *raggruppamenti di vicariati foranei*, sotto il nome di zona pastorale o diversamente denominati. Alla guida di ciascuna zona potranno porsi *Vicari episcopali*, i quali abbiano potestà ordinaria per l'amministrazione pastorale della zona in nome del Vescovo, oltre a speciali facoltà che questi decida di affidare loro, a norma del c. 476²⁵.

²⁴ *Communicationes* XII (1980) 284–285, can. 224.

²⁵ Cfr. *Apostolorum successores*, n. 219. Cfr. *Istruzione*, n. 61.

3. Unità pastorale

In molte diocesi è in atto un processo di ridefinizione del rapporto parrocchia-territorio, lo segnala in particolare il fenomeno delle “unità pastorali”²⁶, al quale l’*Istruzione* presta particolare attenzione. Oltre all’emergenza, a cui si tenta di dare una risposta, le unità pastorali appaiono sempre più l’ambito in cui si sta sperimentando una realtà nuova che, facendo tesoro di una situazione di necessità, cerca di dare risposte più incisive ed efficaci.

L’*Istruzione* sottolinea la loro finalità, che è quella di favorire la collaborazione tra parrocchie per una pastorale d’insieme. Con l’espressione “*unità pastorali*” vengono denominate diverse esperienze di collaborazione tra parrocchie – nell’ambito di un vicariato foraneo-, che di luogo in luogo assumono caratteristiche diverse. Al di là di come venga intesa o realizzata, si sottolinea, deve essere evidente che l’ “*unità pastorale*” non è una “nuova forma” di parrocchia e non la sostituisce. Si tratta piuttosto di una modalità per realizzare alcune opere pastorali da parte di comunità parrocchiali che si trovano nello stesso territorio e sono tra loro omogenee anche dal punto di vista sociologico. Esse infatti sorgono proprio per una maggiore organicità della pastorale e per rispondere più efficacemente alle sfide che l’attuale società lancia all’evangelizzazione. Nell’ “*unità pastorale*” intesa come collaborazione di più parrocchie, si può scorgere anche il volto della Chiesa- comunione. Infatti i confini delle parrocchie devono essere intesi sempre di più come “ponti” che uniscono una comunità all’altra e non “barriere” che le separano, perché ogni parrocchia è ontologicamente legata alla Chiesa particolare e ogni parrocchia insieme alle altre forma il tessuto vivo della diocesi.

IV. CONSIGLI PARROCCHIALI

In ognuno dei raggruppamenti ciascuna delle parrocchie conserva la sua entità giuridica e quindi dovrà essere dotata degli *organismi di partecipazione* previsti dal diritto: consiglio pastorale e consiglio per gli affari economici (cfr. nn. 101–114). Riguardo ad essi l’*Istruzione* fornisce utili chiarimenti ed “esplicitazioni”: circa il primo – si chiarisce- l’elasticità della norma canonica permette che il Vescovo stabilisca che in caso di *unità pastorali* ci sia un solo consiglio pastorale ovviamente rappresentativo di tutte le realtà che compongono l’unità pastorale. Invece, riguardo al secondo ogni parrocchia conservando la soggettività giuridica avrà un proprio amministratore coadiuvato da un consiglio per gli affari economici (cfr. can. 1280). I suoi membri però non necessariamente devono appartenere alla parrocchia stessa e nulla vieta che la mede-

²⁶ Cfr. *Apostolorum Successores*, n. 215. Cfr. *Istruzione*, nn. 54–60.

sima persona faccia parte di tale consiglio in più parrocchie. Questo permette nelle unità pastorali una condivisa applicazione dei criteri nell'amministrazione dei beni.

I Consigli sono organi previsti come consultivi (cfr. nn. 102 § 2 e 113). Per una corretta comprensione ed applicazione di tale caratteristica mi pare sia utile tener presenti alcune riflessioni della Commissione Teologica Internazionale, contenute nel documento²⁷ *La Sinodalità nella Vita e nella Missione della Chiesa*, che risultano di grande attualità²⁸. Nel citato documento si afferma che una Chiesa sinodale è una Chiesa partecipativa e corresponsabile. Nell'esercizio della sinodalità essa è chiamata ad articolare la partecipazione di tutti, secondo la vocazione di ciascuno. La partecipazione si fonda sul fatto che tutti i fedeli sono abilitati e chiamati a mettere a servizio gli uni degli altri i rispettivi doni ricevuti dallo Spirito Santo. L'autorità dei Pastori è un dono specifico dello Spirito di Cristo Capo per l'edificazione dell'intero Corpo, non una funzione delegata e rappresentativa del popolo. Su questo punto, però, – continua il testo – è opportuno fare qualche precisazione (n. 67). Una prima si riferisce al significato e al valore della *consultazione* di tutti nella Chiesa. La distinzione tra voto deliberativo e voto consultivo non deve portare a una sottovalutazione dei pareri e dei voti espressi negli organismi ecclesiali. L'espressione *votum tantum consultivum*, per designare il peso delle valutazioni e delle proposte in tali sede avanzate, risulta inadeguata se la si comprende secondo la *mens* del diritto civile nelle sue diverse espressioni.

La consultazione che si esprime negli organismi ecclesiali è infatti diversamente qualificata, perché i membri del Popolo di Dio che vi partecipano rispondono alla convocazione del Signore, ascoltano comunitariamente ciò che lo Spirito dice alla Chiesa attraverso la Parola di Dio che risuona nell'attualità e interpretano con gli occhi della fede i segni dei tempi. Per giungere a formulare le proprie decisioni, i Pastori debbono dunque ascoltare con attenzione i desideri (*vota*) dei fedeli. Il diritto canonico prevede che essi, in casi specifici, debbano operare solo dopo aver sollecitato e acquisito i diversi pareri secondo le formalità giuridicamente determinate e che non devono discostarsi da essi senza una ragione prevalente²⁹. L'Istruzione a sua volta ribadisce che

(...) perché il servizio del Consiglio pastorale possa essere efficace e proficuo, occorre evitare due estremi: da una parte, quello del parroco che si limita a presentare al Consiglio pastorale decisioni già prese, o senza debita informazione previa, oppure che lo convoca di rado solo *pro forma*; dall'altra, quello di un Consiglio in cui il parroco è solo uno dei membri, privato di fatto del suo ruolo di pastore e guida della comunità (n. 113).

²⁷ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Se synodalitate in vita ac munere Ecclesiae* (2 mart. 2018): *Communicationes* L (2018) 180–236.

²⁸ Cfr. in particolare i nn. 67–69 e 83–84.

²⁹ Cfr. nn. 67–70 e anche il can. 127 §2, 2.

V. IL MINISTERO DEL PARROCO: LA “CURA PASTORALE” ESERCITATA IN COLLABORAZIONE CON ALTRI PRESBITERI E LAICI

Il CIC definisce il compito del parroco ricorrendo all'espressione “cura pastorale”³⁰, che sostituisce la formula tradizionale *cura animarum*³¹. Il contenuto della “cura pastorale” è esplicitato facendo riferimento al triplice munus di insegnare, santificare e governare. A differenza di *cura animarum*, che sottolinea il rapporto verticale e unidirezionale tra il presbitero e i singoli fedeli, il termine “cura pastorale” evidenzia anche la cura della comunione che lega i singoli fedeli nella parrocchia e fa di essa una “comunità fraterna”. Si potrebbe anche osservare che non sono solo i singoli fedeli, individualmente presi, ad essere affidati al parroco, ma anche la comunità come insieme di relazioni. Ciò comporta un profondo cambiamento nel modo di concepire il ruolo del parroco e i suoi compiti, in particolare in ordine ad uno stile di corresponsabilità all'esterno e all'interno della parrocchia.

La collaborazione all'esterno riguarda innanzitutto il rapporto con la diocesi. La specificazione del can. 519 per cui la cura pastorale va esercitata dal parroco “sotto l'autorità del vescovo diocesano” allude non solo ad un rapporto di dipendenza gerarchica del parroco, ma anche all'inserimento di quest'ultimo nel presbiterio: proprio per la sua stessa radice nel sacramento dell'ordine il ministero del parroco è costitutivamente aperto alla relazione con il vescovo e gli altri presbiteri.

Il can. 519 menziona, poi, esplicitamente alcune forme di collaborazione per così dire “interne” alla parrocchia: ciò significa che di norma il parroco non esercita da solo la “cura pastorale” ma “con la collaborazione di altri presbiteri o diaconi e l'apporto dei fedeli laici”. Il canone non specifica le varie forme di questa collaborazione, ma afferma un principio fondamentale: il par-

³⁰ Cfr. cann. 515 §1; 516 §2; 517; 519; 527 §1; 542; 543 §1; 545 §1 e 548 §3.

³¹ Il concetto di “cura pastoralis plena” non si trovava nel CIC/1917 (can. 154), ma è stato introdotto nel CIC/1983 per distinguere certi uffici riservati ai sacerdoti da altri che possono essere esercitati da diaconi, religiosi, o laici (can. 517 §2). Il termine “cura pastoralis” compare nel CIC/1983 ben 27 volte, anche se l'espressione classica di “cura animarum” non è del tutto scomparsa, ma è rimasta ancora dieci volte. Il codice distingue, poi, tra la “cura pastoralis plena” (can. 150) e la “cura pastoralis partialis” (can. 536). Per l'esercizio di un ufficio con la pienezza della cura pastorale occorre l'ordine sacerdotale. Il can. 519 descrive il significato di “cura pastorale” con l'esercizio delle tre funzioni: 1) di governare; 2) di insegnare; 3) di santificare. La cura pastorale si esprime più concretamente: 1) nella predicazione, nella catechesi, nell'educazione e nella preparazione ai sacramenti; 2) nella celebrazione dei sacramenti, nella moderazione della preghiera liturgica, nella direzione spirituale; 3) nell'ultima responsabilità per le questioni amministrative; 4) nei compiti di conciliazione, di animazione e di coordinamento della comunità parrocchiale e dei vari ministeri in essa. La partecipazione di laici, con funzioni distinte, all'esercizio della cura pastorale non la sminuisce, ma è conseguenza della distinzione tra sacramento dell'iniziazione e sacramento dell'ordine.

roco non esercita da solo la cura pastorale che gli è affidata, ma si deve servire di collaboratori (ministri ordinati e laici).

Questi brevi cenni indicano come la “cura pastorale” sia una realtà articolata. Nel CIC troviamo tre schemi grazie ai quali articolare questa collaborazione nella cura pastorale: i primi due riguardano essenzialmente i presbiteri collaboratori del parroco; il terzo, invece, diaconi, religiosi e laici.

Il primo schema è quello tradizionale di parroco con vicario/i parrocchiale/i. Va rilevato come la figura del vicario parrocchiale e, di conseguenza il suo rapporto con il parroco, sia stata profondamente rinnovata alla luce della teologia del presbiterio del Vaticano II. Il vicario nel CIC vigente viene presentato come un collaboratore del parroco, uguale a lui in dignità: infatti, prima di ogni distinzione dovuta a diverse competenze giuridiche, va sottolineata la comune partecipazione all’ordine sacerdotale. Il vicario poi non è a servizio del parroco, ma della parrocchia. In questo senso non è privo di significato il cambiamento terminologico: non più “vicario cooperatore” come nel CIC 1917 ma “vicario parrocchiale”. La subordinazione, di natura giuridica e quindi secondaria rispetto all’uguaglianza sacramentale, non impedisce la corresponsabilità. Le espressioni usate dal CIC per affermare la comune responsabilità di parroco e vicario sono inequivocabili. Il can. 545 dice che il vicario è partecipe della sollecitudine del parroco mediante iniziative programmate con lui e sotto la sua autorità. Il can. 548, dopo aver ricordato al vicario parrocchiale di riferire regolarmente al parroco delle proprie iniziative, conclude “in modo che il parroco e il vicario o i vicari siano in grado di provvedere, con impegno comune, alla cura pastorale della parrocchia, di cui insieme sono garanti”³²: ritengo che quest’ultima frase renda bene il senso della comune responsabilità, pur nella diversità delle competenze giuridiche.

L’impostazione nuova del CIC non è stata sempre e dovunque pienamente percepita e tuttora rimane, in qualche parte, come offuscata da una tradizione molto diversa, che faceva del vicario un ministero di rango inferiore, affidato esclusivamente ai presbiteri più giovani, quasi punto di passaggio obbligato verso l’ufficio di parroco. Non sembra inutile interrogarsi se, una volta purificata dai ricordi del passato, questa figura non potrebbe essere utilmente riproposta, in una nuova configurazione della parrocchia, per valorizzare competenze di presbiteri non più giovani (o che comunque non si sentono di assumere la responsabilità di parroco) ma che possono validamente collaborare nella cura pastorale lasciando ad un altro presbitero la responsabilità ultima della conduzione della parrocchia³³.

³² Cfr. il testo latino recita: *cuius simul sunt sponsores*.

³³ In tal senso si possono leggere le indicazioni contenute nei nn. 72–74: “quando lo richiede il bene dei fedeli, il parroco che ha raggiunto i 75 anni di età, accolga l’invito che il Vescovo diocesano può rivolgergli a rinunciare alla parrocchia (...) In ogni caso, al fine di evitare una concezione funzionalistica del ministero, prima di accettare la rinuncia, il Vescovo diocesano ponde-

Trattando del vicario parrocchiale è utile ricordare che secondo il can. 545 §2 egli può essere nominato anche per svolgere un ministero specifico (ad es. la pastorale giovanile) in più parrocchie contemporaneamente. Questa configurazione dell'ufficio del vicario parrocchiale può diventare assai utile per promuovere forme di collaborazione organica tra più parrocchie, quali quelle che si stabiliscono nelle unità pastorali³⁴.

Il secondo schema è stato introdotto dal Codice del 1983 e prevede l'affidamento *in solido* di una o più parrocchie a un gruppo di sacerdoti (can. 517 §1)³⁵. La corresponsabilità è in questo caso piena, perché dal punto di vista giuridico vi è un rapporto paritario. Tutti i sacerdoti sono ugualmente responsabili di tutta la cura pastorale e decidono insieme su un piano di parità l'indirizzo pastorale e la suddivisione dei compiti. Viene garantito, però, anche un riferimento personale attraverso la figura del moderatore, che deve assicurare l'esecuzione di quanto deciso insieme e la rappresentanza all'esterno, sia verso il vescovo che in ambito civile (il moderatore è il legale rappresentante della o delle parrocchia/e). Anche questo schema cerca di comporre la responsabilità ultima di uno solo con la corresponsabilità tra più soggetti. A differenza dello schema tradizionale parroco/vicario, che nella condivisione delle responsabilità pastorali sottolinea la distinzione delle competenze giuridiche, nell'affidamento *in solido* viene privilegiata una posizione giuridica di parità tra i sacerdoti membri del gruppo. Esercitare il ministero di parroco in solido presuppone da parte dei sacerdoti del gruppo la capacità di attuare un effettivo discernimento comunitario per arrivare a decisioni condivise e la disponibilità ad essere sempre pienamente responsabili di tutta la cura pastorale, pur nella distinzione operativa dei compiti. Ciò comporta l'esercizio della fraternità sacerdotale e, sia pure in forme diversificate, della vita comune³⁶. Perché questa forma di affidamento dell'ufficio di parroco possa dare frutto è necessario promuovere le condizioni spirituali ed esistenziali per una effettiva "solidarietà" nella cura pastorale: questo sembra pure l'antidoto più adeguato al pericolo, insito nell'affidamento *in solido*, della perdita di quel carattere di paternità

rerà prudentemente tutte le circostanze della persona e del luogo, come ad esempio la presenza di motivi di salute o disciplinari, la scarsità di sacerdoti, il bene della comunità parrocchiale, e altri elementi di tal genere, e accetterà la rinuncia in presenza di una causa giusta e proporzionata. Diversamente, se le condizioni personali del sacerdote lo permettono e l'opportunità pastorale lo consiglia, il Vescovo consideri la possibilità di lasciarlo nell'ufficio di parroco, magari affiancandogli un aiuto e preparando la successione. Inoltre, «secondo i casi, il Vescovo può affidare una parrocchia più piccola e meno impegnativa ad un parroco che ha rinunciato», o comunque gli assegni un altro incarico pastorale adeguato alle sue concrete possibilità, invitando il sacerdote a comprendere, se ce ne fosse bisogno, che in nessun caso dovrà sentirsi "retrocesso" o "punito" per un trasferimento di tal genere".

³⁴ Cfr. n. 78.

³⁵ Vedi IANNONE, F., *Sulla figura della parrocchia affidata in solidum a più sacerdoti*, in *Asprenas* 39 (1992) 56-66.

³⁶ Cfr. cann. 280 e 550 §2.

spirituale che è tra gli aspetti più preziosi della figura tradizionale del parroco, e sul quale il nostro documento insiste sottolineando che deve essere tenuto presente nel configurare l'organizzazione parrocchiale.

Il terzo schema è quello maggiormente innovativo, prevedendo la partecipazione alla cura pastorale di diaconi, religiosi, laici sotto la responsabilità di un sacerdote (moderatore della cura pastorale). È uno schema applicabile solo a situazioni eccezionali, là dove mancano i sacerdoti. Non va inteso come uno strumento per promuovere il ruolo dei laici e non deve far dimenticare l'importanza di far crescere la partecipazione della comunità parrocchiale nel suo insieme. Va evitato il rischio che il sacerdote moderatore eserciti solo una funzione liturgica mentre la reale direzione della parrocchia è svolta da laici. Si insiste sul fatto che si tratta di una "collaborazione" avente un carattere parziale rispetto alla piena cura pastorale, che presuppone il sacerdozio ministeriale. Inoltre è un incarico *ad tempus*, a differenza del ministero ordinato, che per natura sua è permanente. Il laico o il religioso non sostituiscono il parroco, ma cooperano con lui in quei servizi che non richiedono il carattere sacerdotale. Questa collaborazione tuttavia non si riduce semplicemente a quei compiti, che un fedele può svolgere già in forza del battesimo, ma si colloca nella linea di un servizio ai pastori e trova il suo fondamento in una specifica deputazione della Chiesa. Appare maggiormente significativo il ricorrervi nel caso di più parrocchie con un numero insufficiente di sacerdoti, mentre la sua applicazione ad un'unica parrocchia, avente il proprio parroco, potrebbe creare ambiguità circa il ruolo del ministero del sacerdote.

Il testo del can. 517 §2 accenna poi a due possibili opzioni: la "partecipazione all'esercizio della cura pastorale" può essere affidata a un diacono o a un altro fedele oppure ad una "comunità di persone". Si tratta di due modelli diversi. Il primo – nella linea delle esperienze di alcune nazioni – valorizza maggiormente le competenze di un singolo fedele, che però rischia così di apparire come il sostituto del parroco. Il secondo fa invece riferimento a quella che potremmo definire una "ministerialità di gruppo", condivisa fra più persone, che nasce dal tessuto vivo della comunità e chiama alcuni membri di essa a prendersi cura della vita comunitaria, affiancando il sacerdote non residente (o che ha la responsabilità di più comunità) con l'obiettivo di far crescere la partecipazione di tutti i membri della comunità parrocchiale.

Il compito del sacerdote "moderatore della cura pastorale" (a cui spettano i poteri e le facoltà proprie del parroco) non è marginale: la sua presenza è essenziale, perché assicura il carattere di "comunità gerarchica", che è peculiare della parrocchia. Egli infatti è chiamato a presiedere la/le comunità parrocchiale/i e la cura pastorale esercitata dai suoi collaboratori. Egli non fa tutto, ma veglia a che tutto si faccia e ognuno faccia la sua parte.

La norma del can. 517 §2 – definita *rimedio straordinario* (cfr. n. 89) – apre una prospettiva di grande interesse, ma si limita ad un'indicazione generale

senza definirne i contorni: sarà compito del diritto particolare, secondo le necessità e le scelte delle singole Chiese particolari, dare una configurazione più precisa a questa forma di affidamento della parrocchia, specificando i diritti/doveri rispettivamente del sacerdote moderatore e degli altri soggetti, che con lui partecipano della cura pastorale. Sarà opportuno inoltre indicare l'ambito di applicazione (una singola parrocchia o più parrocchie ad es. in un'unità pastorale), il criterio di scelta dei fedeli a cui affidare questo compito, la loro formazione iniziale e permanente.

Un cenno merita anche il ruolo del diacono permanente in merito al can. 517 §2. Il *Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*³⁷ stabilisce che nell'affidare una partecipazione alla cura pastorale di una parrocchia, il diacono permanente abbia sempre la precedenza sugli altri fedeli: pur non potendo esercitare la piena cura pastorale, tuttavia è ministro ordinato e in forza dell'ordine ricevuto può annunciare autorevolmente la Parola di Dio, celebrare il battesimo, distribuire l'eucaristia e animare la comunità (cfr. *Direttorio*, n. 41). Sarebbe interessante approfondire il significato di questo incarico alla luce della natura propria del ministero diaconale, che, a differenza di quello del presbitero, è orientato al servizio (anche nel senso di animazione) più che alla presidenza, come pure esplorare la possibilità che il diacono funga da animatore del gruppo, quando la partecipazione alla cura pastorale non viene data ad un singolo ma ad una "comunità di persone".

CONCLUSIONE

Con la pubblicazione di questo testo, si può affermare che il Dicastero ha avvertito la necessità di elaborare ed offrire ai Vescovi uno strumento per sostenere e accompagnare i diversi progetti di riforma delle comunità parrocchiali e le ristrutturazioni diocesane in atto o in via di programmazione. *L'Istruzione* non intende certo ingabbiare tali progetti in modelli precostituiti e identici, bensì collocarli all'interno dell'ampio alveo ecclesiale, per accompagnare pastori e fedeli nel *camminare insieme* con creatività nella fedeltà, con fedeltà creativa. *Creatività* – ha ricordato Papa Francesco – *significa strade nuove e la Chiesa, anche il CIC ci dà tante possibilità, tanta libertà per cercare queste cose*³⁸.

*S.E.R. Mons. Filippo IANNONE, O.Carm.
Presidente del Pontificio Consiglio per Testi Legislativi
Città del Vaticano*

³⁷ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti* *Diaconatus originem* (22 feb. 1998): *Enchiridion Vaticanum*, XVII. 154–259).

³⁸ *Discorso ai parroci di Roma* (16 settembre 2013).

Alphonse BORRAS

LA PARROCCHIA COME MEZZO DELLA MISSIONE OGGI

I. LA PARROCCHIA E LE SUE FIGURE ISTITUZIONALI; II. DALL'ISTITUZIONALIZZAZIONE ALL'INCULTURAZIONE DELLE FIGURE DELLA PARROCCHIA; III. LA SOCIABILITÀ PARROCCHIALE; IV. LA TERRITORIALITÀ PARROCCHIALE; V. LA TEMPORALITÀ PARROCCHIALE; A MODO DI CONCLUSIONE: RICONFIGURARE LA PARROCCHIA E LA SUA MISSIONE SECONDO UN'APPROCCIO SINODALE

KEYWORDS: inculturation of the parish, parish sociability, parish territoriality, reconfiguring the parish

La parrocchia è ancora oggi l'istituzione che assicura in gran parte la visibilità della Chiesa diocesana (cfr. CD 11; can. 369), cioè di quella *portio populi Dei* che costituisce una “Chiesa particolare” in cui è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica ed apostolica (*ibid.*, cfr. LG 23a e can. 368). Questo risulta da una lunga storia, durante la quale, nel corso dei secoli, con le successive ondate di evangelizzazione, il consolidamento del cristianesimo e le riforme ecclesiastiche, specialmente quella di Napoleone nei paesi da essa colpiti, la Chiesa si è estesa nello spazio fino a squadrare tutto il territorio delle diocesi in parrocchie. La divisione territoriale della diocesi in parrocchie fu ratificata dal Codice del 1917 (can. 216 §1) e poi confermata dal Codice del 1983, che riprese la disposizione secondo cui ogni diocesi o altra Chiesa particolare è divisa in parti distinte o parrocchie (CIC can. 374 §1). La matrice territoriale ereditata dal passato spiega in gran parte perché e come la visibilità della Chiesa rimane geograficamente e, di conseguenza, sociologicamente visibile e identificabile anche oggi.

Naturalmente, all'interno di ogni diocesi (o eparchia), anche altre istituzioni ecclesiali assicurano, ciascuna a suo modo, questa visibilità a livello della Chiesa particolare, come santuari o abbazie, istituzioni educative o sanitarie, o movimenti e associazioni cristiane. Perciò non si deve vedere la parrocchia come un'istituzione totalizzante, qualcosa di assoluto, nonostante il fatto, tuttavia ancora confermato dal Codice, che ogni Chiesa particolare sia divisa in parti distinte o parrocchie.

Mi è stato chiesto di parlare della parrocchia come mezzo della missione oggi. La sua capacità missionaria la si deve intendere all'interno della diocesi e in relazione con le altre realtà ecclesiali. La parrocchia non ha (mai) avuto il monopolio della missione. Ma nelle mutazioni odierne occorre riflettere come possa essere "missionaria", cioè riflettere e nello stesso tempo realizzare una Chiesa "in uscita".

A tal fine, vorrei richiamare l'attenzione prima di tutto sulla distinzione tra l'istituzione parrocchiale come emerge dalla dottrina canonica e le sue molteplici e varie figure, diacronicamente e sincronicamente. Nel riflettere sulla capacità missionaria della parrocchia, dobbiamo tenere presente l'originalità dell'istituzione parrocchiale, certamente nella legislazione attuale, che è erede della tradizione canonica. Per il canonista che sono, la natura della parrocchia deve essere pensata e attuata secondo il suo scopo istituzionale, cioè quello di essere "in un luogo la Chiesa di tutti e per tutti": essa offre l'essenziale per diventare cristiani, dalla nascita alla fede attraverso il battesimo all'ingresso nella vita attraverso il funerale¹. La parrocchia non offre tutto, ma l'essenziale, ciò che è indispensabile, il minimo necessario, sapendo che altre comunità offrono anch'esse qualche cosa per accogliere il Vangelo e vivere di esso.

I. LA PARROCCHIA E LE SUE FIGURE ISTITUZIONALI

Come qualsiasi altra istituzione, la parrocchia prende forma in una determinata società e cultura, che hanno un effetto sulla socializzazione che realizza e sulla sua iscrizione nello spazio e nel tempo. Si potrebbe pensare al fenomeno dell'acculturazione secondo la sociologia o all'inculturazione secondo la teologia, ma dal punto di vista giuridico o canonico si tratta del processo di istituzionalizzazione, che è sempre dinamico e in divenire.

Le figure istituzionali dell'istituto parrocchiale non sono altre che le sue realizzazioni concrete e le pratiche ecclesiali che le determinano. Il fenomeno dell'istituzionalizzazione s'intende come il processo attraverso il quale delle pratiche e delle norme si stabilizzano secondo la doppia dialettica dell'"istituito" e dell'"istituente"; ciò avviene in qualsiasi gruppo umano e in particolare nella Chiesa e in tutte le sue istituzioni, fra l'altro la parrocchia.

L'"istituente" risulta in effetti dalla tensione in un gruppo verso una relativa stabilità sociale, un'organizzazione adeguata o una rinegoziazione delle relazioni al suo interno². L'istituzionalizzazione è così intesa come una realtà di-

¹ Cfr. BORRAS, A., *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales* (Avant-Propos par le Cardinal Godfried DANNEELS, Préface par Hervé LEGRAND OP), Paris 1996 (trad. it.: *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali*, Bologna 1997).

² Qui possiamo identificare il triplice punto di vista del diritto, includendo il costume, le scienze organizzative e la psicosociologia. L'"istituito" è il risultato del processo che si concretizza

namica, quella dell'“istituente” (o “istituendo”), che si dispiega dall' “istituito”, già presente, essendo questo propriamente preesistente³. Niente qui di *tabula rasa*! Il processo d'istituzionalizzazione è una dinamica che si svolge *nella* storia e che allo stesso tempo *fa* storia. L'evoluzione dell'istituto parrocchiale ha la sua propria *Geschichtlichkeit*⁴. Ciò che è istituito oggi nelle mutazioni contemporanee della parrocchia risulta dalla vita stessa del popolo di Dio attraverso gli atti giuridici delle persone fisiche e giuridiche, che producono l'istituente, dando origine a loro volta a forme e figure istituite. *Ius sequitur vitam*.

Esaminando il giuridicamente istituito nella vita ecclesiale – in questo caso le figure attuali della parrocchia –, i canonisti esplorano le condizioni di possibilità di ciò che si sta istituendo a partire dall' “oggi (del popolo) di Dio”⁵. Anche se il loro compito non è quello di legiferare in quanto tale, ma di interpretare lo *ius conditum* per applicarlo in vista della *salus animarum*, il loro lavoro non li esime dal riflettere sullo *ius condendum*, tanto a livello del diritto universale della Chiesa latina, così come a livello di diritto particolare⁶.

in forme giuridiche, organizzative o sociali stabilite. Vedi nel campo delle scienze sociali, LOURAU, R., *L'Analyse institutionnelle*, Paris 1970, e nel campo della filosofia, gli studi di Cornélios Castoriadis e di Claude Lefort, per ej. CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1999. LEFORT, C., *Essais sur le politique*, Paris 2001.

³ L'“istituito” del linguaggio umano, per esempio, risulta dal recupero istituito della lingua attraverso la quale una comunità e gli individui che la compongono si riappropriano di questa lingua e permettono che sia parlata, e quindi vivente. È in questa prospettiva che la tradizione deve essere intesa anche teologicamente, sia come *traditum* che come *tradendum*; senza una trasmissione effettiva, ogni volta in un contesto diverso in vista di nuove domande e preoccupazioni, la tradizione non può pretendere di essere “vivente”.

⁴ L'istituito diventa così a sua volta la condizione necessaria di ogni istituzionalizzazione, qualunque sia la sua forma (sociale, culturale, linguistica, giuridica, ecc.). La fecondità di questa dialettica merita di essere ripresa dalle scienze teologiche per superare la scissione estrinseca tra carisma e legge, grazia e istituzione, come se quest'ultima fosse a priori priva o privata dell'iniziativa di grazia di Dio. Questo processo non è altro che quello di una Tradizione vivente. Nella misura in cui la canonistica è una disciplina teologica, sia le sue radici nella Scrittura che il suo lavoro di comprensione si organizzano, come negli altri rami della teologia, intorno a due punti focali: da un lato, (gli effetti dell'irruzione della) rivelazione e ciò che essa realizza nel (il mistero della) Chiesa come istituzione istituita e, dall'altro, il punto focale dell'esperienza di fede individuale e collettiva dei suoi destinatari, come istituzione istituita.

⁵ È compito della canonistica come scienza critica interrogare il diritto della Chiesa, le sue disposizioni e procedure, le relazioni dei fedeli tra loro e con le istituzioni ecclesiastiche, la protezione dei diritti di entrambi, la loro confessione di fede e la loro incorporazione nella Chiesa. Cf. BORRAS, A., *Rôle et signification du droit canonique dans la pastorale*, in *Revue Théologique de Louvain* 40 (2009) 359-380.

⁶ I canonisti non sono legislatori; non fanno leggi, né promulgano le loro disposizioni. Sono i loro interpreti. A questo proposito, mi piace riferirmi a Hans-Georg Gadamer, per il quale la scienza giuridica è emblematica dell'ermeneutica nella misura in cui combina intrinsecamente interpretazione e applicazione: il diritto viene interpretato per essere applicato, e la sua applicazione dipende sempre da un'interpretazione. Vedere GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris 1960. 405.

II. DALL'ISTITUZIONALIZZAZIONE ALL'INCULTURAZIONE DELLE FIGURE DELLA PARROCCHIA

Questo ci riporta alla realtà dell'inculturazione⁷, alla quale Papa Francesco ci ha reso tutti ancora più attenti dall'inizio del suo pontificato. Si basa sulla convinzione che “la grazia presuppone la cultura, e il dono di Dio si incarna nella cultura della persona che lo riceve” (EG 115). Implica un doppio movimento: da un lato, una dinamica di fecondazione che permette al Vangelo di esprimersi *in un luogo*, poiché lo Spirito Santo feconda la sua cultura; dall'altro, la Chiesa stessa vive un cammino di accoglienza che la arricchisce di ciò che lo Spirito ha già misteriosamente seminato in quella cultura (EG 116).

L'inculturazione è sottostante alla realizzazione della cattolicità della Chiesa *in un luogo* e del suo annuncio del Vangelo⁸. L'inculturazione è in effetti inerente all'evangelizzazione, cioè alla comunicazione della Buona Novella dell'amore di Dio per tutti gli esseri umani in ogni cielo e tempo. Nel Documento finale dell'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Amazzonia, i Padri sinodali hanno parlato di un “annuncio inculturato” che genera una Chiesa dal volto amazzonico (cfr. DF 55). E hanno aggiunto: “Nel compito evangelizzatore della Chiesa, che non deve essere confuso con il proselitismo, dobbiamo includere chiari processi di inculturazione dei nostri metodi e progetti missionari” (DF 56).

Possiamo dunque parlare legittimamente di “principio di inculturazione” per l'istituzione parrocchiale, le cui figure diacroniche e sincroniche sono – ripeto – molteplici. È questo stesso principio che, mentre ci fa scoprire che la parrocchia non è un'istituzione caduca (cfr. EG 28), ci incoraggia a rispondere alle sfide missionarie da affrontare in ciascuna delle nostre Chiese particolari: come ogni “struttura” ecclesiale, dice papa Francesco – il canonista direbbe

⁷ Ovviamente, questo tema non è nuovo, si veda Pedro Arrupe sj alla fine degli anni '60, ma la realtà esisteva molto prima di lui. Il Vaticano II lo considera in LG 13b, tra altri luoghi. In effetti, è dal punto di vista della cattolicità che l'inculturazione deve essere compresa, in quanto si differenzia dal suo concetto gemello in sociologia, cioè quello di acculturazione. Il suo attuale approfondimento beneficia di una lunga maturazione nella teologia e nel magistero. Ricorderemo in particolare il contributo di san Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptoris Missio* del 1990 (n° 25a, 52-54.76), ma già prima nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio* del 1981 (n° 10), come pure l'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* del 1995 (cfr. n° 8, 57, 62 e 78).

⁸ L'inculturazione non è che un aspetto, se non l'aspetto della realizzazione della cattolicità della Chiesa in un luogo e del suo annuncio del Vangelo. L'inculturazione è inerente all'evangelizzazione, cioè alla comunicazione della Buona Novella dell'amore di Dio per tutti gli esseri umani in ogni cielo e tempo. Nel Documento finale dell'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Amazzonia, i Padri sinodali hanno parlato di un “annuncio inculturato” che genera una Chiesa dal volto amazzonico (cfr. DF 55). E hanno aggiunto: “Nel compito evangelizzatore della Chiesa, che non deve essere confuso con il proselitismo, dobbiamo includere chiari processi di inculturazione dei nostri metodi e progetti missionari” (DF 56).

“istituzione” – la parrocchia è chiamata a “diventare un canale adatto all’evangelizzazione del mondo, piuttosto che all’autoconservazione” (cfr. EG 27).

È dunque questo stesso principio di inculturazione che ci invita a mettere in discussione, anche nelle nostre diocesi di vecchia cristianità, il mantenimento più o meno inconsapevole – spesso con buone intenzioni, ma al peggio per istinto di sopravvivenza – di strutture parrocchiali inadatte, sempre più esterne alla realtà locale e poco capaci di aprirsi ad altre espressioni della presenza della Chiesa *in questo luogo*.

Come quindi realizzare “il sogno missionario di arrivare a tutti” (EG 31 *in fine*)? Negli sconvolgimenti contemporanei che colpiscono la vita ecclesiale, la capacità missionaria della parrocchia deve tener conto della sua sociabilità, della sua territorialità e della sua temporalità. Questi tre elementi sono emblematici dei cambiamenti che l’istituzione parrocchiale sta attraversando. In quanto tali influiscono la sua capacità di re-istituzionalizzazione secondo la dinamica sopra indicata oltre che hanno un innegabile incidenza sulla comunicazione del Vangelo come buona notizia dell’amore di Dio per tutti gli esseri umani, senza eccezione e senza esclusione.

Il mio proposito in questa sede è più speculativo quanto esegetico. Intende in effetti sottoporre questi tre elementi alla riflessione aprendo l’orizzonte per l’istituzione parrocchiale “nel mondo di oggi” e non tanto di fare un commento del testo della normativa, ad esempio sull’appartenenza parrocchiale (cfr. can. 515, 518 e 519), o sulla territorialità (cfr. can. 374 § 1 e 518). Rimando a questo riguardo alla dottrina e agli commenti del Codice.

III. LA SOCIABILITÀ PARROCCHIALE

In sociologia, la socializzazione è il “processo attraverso il quale gli individui imparano i modi di agire e di pensare del loro ambiente, li interiorizzano integrandoli nella loro personalità e diventano membri di gruppi in cui acquisiscono uno status specifico”⁹. I fedeli non possono più contare sul substrato socio-culturale del cristianesimo. Non sono più socializzati dall’ambiente familiare o dalla comunità che, in passato, si riferiva e addirittura partecipava alla stessa religione. Nel contesto dell’esculturazione del cattolicesimo, la socializzazione diventa una questione estremamente delicata poiché questo processo richiede e implica l’apprendimento (di competenze, conoscenze e *know-how*), l’inculcazione (per mimetismo, se non per condizionamento), l’interiorizzazione (per appropriazione) e l’incorporazione (per riferimento, o anche per partecipazione al gruppo).

⁹ Si veda GADREY, N., *Socialisation*, in FERRÉOL, G. (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris 2002, 199–200.

La socializzazione ecclesiale nella [ultra]modernità si gioca, almeno ai miei occhi, nella validazione *comunitaria* (condivisione di esperienze per affinità) che presuppone a monte la validazione *individuale* (esperienza personale) e conduce a valle alla validazione *istituzionale*¹⁰. Possiamo vedere come, a livello dottrinale (*credere*), etico (*vivere*) e rituale (*celebrare*), onorare questa convalida reciproca per affinità si rivela una grande sfida per la Chiesa cattolica nel momento in cui privilegia la convalida istituzionale del credere, che implica, in particolare, trasmettere contenuti, inculcare regole e determinare atteggiamenti.

Nelle società tradizionali e rurali, la conoscenza e le credenze si trasmettevano pacificamente attraverso la socializzazione e i rituali con i quali gli individui ricevevano il loro status e il loro ruolo così come la loro identità dalla loro appartenenza a questa società cristiana. La pastorale organizzava lo spazio in parrocchie, sorvegliava le popolazioni attraverso i sacerdoti, ministri per antonomasia della Chiesa, e trasmetteva la dottrina – i contenuti della fede – attraverso l'insegnamento. Le rappresentazioni sociali dei fedeli (fr. *l'imaginaire ecclésial*) e soprattutto dei pastori sono ancora largamente alimentate da questa visione delle cose.

Ma oggi la pastorale non può più contare sulla rete parrocchiale a causa della mobilità e dell'urbanizzazione diffusa. Non esercita più il controllo sociale che una volta era inerente alla divisione territoriale a causa dell'individualizzazione e della fluidità delle relazioni interpersonali e collettive. Data la diminuzione del numero di sacerdoti, in gran parte correlata alla diminuzione del numero di cattolici, non può più fornire l'orientamento religioso o la socializzazione cristiana, che un tempo era responsabilità della comunità locale e della famiglia, né può trasmettere veramente il contenuto della fede, poiché questo cade a pezzi quando manca l'esperienza personale.

Nella Chiesa cattolica, come nella società, le forme di aggregazione sono oggi più chiaramente segnate da una sociabilità di affinità tra individui che desiderano condividere le loro esperienze. I legami sociali tendono quindi ad essere forgiati sulla base di reti piuttosto che di gruppi, e le affiliazioni religiose, una volta concepite come globali, si stanno spezzando a favore di varie forme di bricolage religioso. In questo contesto di eclettismo religioso, l'appartenenza credente non coincide più necessariamente con un'appartenenza totalizzante a un'istituzione religiosa, o addirittura con un'appartenenza in asso-

¹⁰ L'essere umano contemporaneo, come individuo, verifica e sperimenta ciò che è buono, benefico e salutare per lui (validazione individuale), ma allo stesso tempo cerca di condividere la sua esperienza e cerca relazioni di affinità per essere confermato in ciò che vive (validazione comunitaria). È in questo contesto che la convalida istituzionale, ora indebolita, gioca ancora il suo ruolo nella misura in cui offre un quadro per la convalida individuale e comunitaria delle credenze. Su questa tripla convalida, possiamo leggere le riflessioni di HERVIEU-LÉGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999. 187.

luto. Si passa da una logica di appartenenza a una logica di identità. Spetta all'individuo costruire la propria identità sulla base delle risorse di senso che intende mobilitare¹¹. In queste condizioni, l'istituzione ecclesiastica e a fortiori la parrocchia, non forniscono più un quadro per la vita individuale e collettiva delle persone nel "mondo di oggi". Il riferimento alla fede cristiana non costituisce più il legame sociale – anche se vi contribuisce ancora. Per quanto riguarda la religione e la vita parrocchiale, una società plurale nelle sue credenze e convinzioni genera – in termini di sociabilità o socializzazione – una disaffezione alla Chiesa, una riduzione del culto domenicale e una riduzione quantitativa e qualitativa del numero di parrocchiani, poiché il controllo sociale non viene più esercitato in questo ambito.

Tuttavia, se notiamo una marginalizzazione della Chiesa cattolica nei paesi di vecchia cristianità¹², molti dei nostri contemporanei si identificano ancora come cristiani. A questo riguardo, conviene in effetti prendere sul serio la caratterizzazione *soggettiva* dell'affiliazione religiosa da parte degli individui. Sociologicamente parlando, questa auto-designazione è un'informazione preziosa che indica il modo in cui gli individui definiscono la loro identità¹³. Da un punto di vista pastorale, dovrebbe essere rispettata, poiché suggerisce qualcosa di come le persone si posizionano in relazione alla ricchezza spirituale ed etica del Vangelo, alla fede cristiana o alla Chiesa cattolica, o almeno al patrimonio socioculturale del cristianesimo.

Occorre distinguere la socializzazione con la sua impronta territoriale, quindi nella sua estensione, e la socializzazione piuttosto intensa per affinità con gruppi e gli individui che li compongono. La prima è illustrata dalle parrocchie multitudinarie rivolte al grande pubblico, la seconda dalle cosiddette nuove comunità e da altri movimenti ecclesiali. Una variante di questa sociabilità per affinità può essere individuata in un arcipelago di piccole comunità volontarie e reti di elezione, che rispondono alle aspirazioni dei contemporanei a seconda della loro ricerca spirituale.¹⁴ Taizé ne è un esempio emblematico,

¹¹ Cfr. DONEGANI, J. M., *C'è un futuro per la parrocchia? Soggettivismo, ricerca di senso e servizio della Chiesa*, in *La Rivista del Clero Italiano* 89 (2008) 406–430.

¹² Si veda il mio studio BORRAS, A., *De la marge aux périphéries : l'inéluctable discernement*, in *Prêtres diocésains* n° 1544 (août-septembre 2018) 201–218, e la sua trad. it. *Dai margini alle periferie. L'ineluttabile discernimento*, in *La Rivista del Clero Italiano* 100 (2019/3) 221–238.

¹³ Cfr. WILLAIME, J.-P., *Sociologie de l'affiliation*, in MESSNER, F. (dir.), *L'affiliation religieuse en Europe*, Strasbourg 2017. 15–25, qui p. 17. L'affiliazione religiosa ha anche dimensioni *oggettive* attraverso i legami, più o meno intensi, più o meno frequenti, degli individui con le organizzazioni religiose, concretamente attraverso gesti come dare soldi, leggere un giornale o un periodico, partecipare a un'associazione, scegliere una scuola confessionale (cfr. p. 18).

¹⁴ Fra questi *seekers* non c'è motivo di dubitare della "presenza di Dio" di cui parla papa Francesco nel contesto delle grandi città, ma che ha da vedere con tutti quanti cercano Dio con cuore sincero, sebbene lo facciano a tentoni: essa "accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita" (EG 71).

perché la sua frequentazione non porta necessariamente né a un'appartenenza oggettiva né a un'adesione ferma¹⁵.

La parrocchia invece è per tutti: chiunque ne è casa! La parrocchia è davvero una realtà ad “ampio spettro”: tutti i fedeli – frequentatori regolari, occasionali e stagionali della Chiesa – non solo hanno il loro posto in essa, ma *sono* la parrocchia se essa non si riduce a un servizio, ma è fundamentalmente una comunità (lat. *communitas fidelium*, c. 515 §1). Anzi a causa della mobilità moderna, in particolare nelle città, e dell'eclettismo degli individui, che cercano quello che li conviene meglio, oltre gli abitanti, anche i fedeli che ne fanno la scelta, cioè i forestieri (c. 100), sono a casa loro. Questo gruppo variegato di battezzati (cfr. cc. 204 §1, 208 e 211; cfr. EG 14) attaccati dal domicilio o che si attaccano per scelta alla tale comunità parrocchiale è caratterizzato dal fatto che, in un modo o nell'altro, i fedeli che lo compongono vivono i valori del Vangelo, fanno un'esperienza di fede o si impegnano nella comunità parrocchiale e la sua missione *in questo luogo*¹⁶. Tutti qualsiasi il loro percorso di vita sono invitati a camminare insieme, ad essere “Chiesa in questo luogo”. Nell'ultra-modernità odierna, il criterio del domicilio non può più funzionare come fattore esclusivo: abitanti, dimoranti, ma anche forestieri sono a casa loro¹⁷.

¹⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, D., *Mutations de la sociabilité catholique en France*, in *Études* 4257 (2019) 67–78. La socializzazione per affinità può aumentare il rischio di frammentazione del cattolicesimo in un contesto di pluralismo ideologico e religioso, cioè in situazione di diaspora. Può però essere una causa di ghettizzazione dei cattolici che vivono male il crollo numerico dei fedeli, la squalifica morale del clero e l'esculturazione della fede.

¹⁶ Il papa Francesco invita tutti, cioè “ogni cristiano, in qualsiasi luogo e situazione si trovi, a rinnovare oggi stesso il suo incontro personale con Gesù Cristo o, almeno, a prendere la decisione di lasciarsi incontrare da Lui, di cercarlo ogni giorno senza sosta” (EG 3).

¹⁷ Il domicilio è sempre stato un criterio integrativo del fedele mediante la designazione del parroco proprio, facendo così che nessuno fuori casa nella Chiesa. Dal punto di vista canonico, la normativa sul domicilio (cann. 100–107) ha un carattere funzionale o organizzativo in quanto riguarda le relazioni giuridiche delle persone fisiche; hanno quindi un ruolo strumentale giacché servono per situare la persona nel territorio e sono il presupposto di diversi effetti canonici. La normativa relativa al domicilio ha da vedere con l'applicazione del diritto particolare, la prassi sacramentale, in particolare il matrimonio, il diritto amministrativo, il diritto processuale ed anche penale, ecc. (cf. REINHARDT, H. J. F., *Wohnsitz*, in CAMPENHAUSEN, A. V. – RIEDEL-SPANGENBERGER, I. – SEBOTT, R. [Hrsg.], *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, III. Paderborn–München–Wien–Zürich 2000. 896–897. DELGADO, M., *Domicilio*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. [dir.], *Diccionario general de derecho canónico*, III. Pamplona 2012. 473–476). Ma oltre o al di là del suo ruolo giuridico strumentale, il domicilio non può essere considerato, in senso stretto, un criterio *escludente* della cura pastorale del parroco. Se dice a quale parroco è riferito l'abitante (lat. *incolus*, c. 100) o il dimorante (lat. *adventus*, in caso di quasi-domicilio), non dice però che il ministero del parroco debba ridursi agli abitanti (o dimoranti). Anzi la cura pastorale del parroco va indirizzata a tutti coloro che si trovano nella parrocchia o che la frequentano, “in modo che nessuno, nella comunità dei fedeli, possa sentirsi estraneo” (applicando qui quanto dicevano i Padri conciliari a proposito dell'armonizzazione da parte dei presbiteri delle diverse mentalità fra i fedeli a loro affidati, cfr. PO 9c).

La socializzazione operata dalla pastorale parrocchiale è integrativa: contribuisce all'edificazione della Chiesa *in questo luogo* in modo che i parrocchiani, con domicilio o meno, sono “soggetti” anzi “persone”, canonicamente parlando, in virtù del loro battesimo (c. 204 §1, cf. c. 96)¹⁸. In virtù del domicilio o in funzione della loro scelta, sono membra del corpo ecclesiale di Cristo *in questo luogo*, cioè soggetti/persone della fraternità ecclesiale alla quale il battesimo li ha introdotti instaurando tra di loro un'uguaglianza di dignità e di diritto, in modo che cooperano all'edificazione della comunità parrocchiale e alla sua missione, secondo i propri carismi, la condizione ed i compiti propri di ciascuno, in funzione della loro adesione alla fede e della loro risposta alla rispettiva vocazione (c. 208, cf. cc. 208–223 e cc. 224–231). “Consci della loro responsabilità”, tutti i parrocchiani sono quindi chiamati ad “assumere la propria parte nell'opera missionaria” *in questo luogo*, cioè nell'annuncio inculturato del Vangelo (cf. c. 781).

IV. LA TERRITORIALITÀ PARROCCHIALE

Durante i primi tre secoli, spesso beneficiando inizialmente della diaspora ebraica, la vita ecclesiale si sviluppò principalmente, se non esclusivamente, in un ambiente urbano grazie a una sociabilità basata sulla convivialità e la solidarietà – l'antica *amicitia* – attraverso piccole unità delle dimensioni di un nucleo familiare, una struttura familiare identificata dal nome del capo famiglia. Queste comunità erano identificate dalla loro ubicazione in località che articolavano anche la rete amministrativa dell'Impero Romano e le varie reti di comunicazione¹⁹. La vita ecclesiale si è dunque tessuta a partire da e intorno

¹⁸ I parrocchiani non sono quindi semplici utenti della parrocchia, né unicamente i beneficiari dei suoi servizi, né i soli destinatari della sua cura pastorale. Le “offerte” pastorali – religiose, catechistiche, caritative o altro – non possono quindi essere comprese nella sola logica della domanda e dell'offerta. Come tale, questa logica (del contatore) è sempre un po' asimmetrica tra chi “ha” e chi “non ha”, tra chi “sa” e chi “non sa”, tra chi “può” e chi “non può”. Queste “offerte” sono piuttosto *proposte* che la comunità parrocchiale fa alle persone in qualità di interlocutori, che non si lasciano ridurre al rango di “beneficiari” o di “oggetti” dell'azione pastorale. Perché, qualunque sia il loro cammino, hanno qualcosa da condividere, da offrire, da scambiare dal loro cammino di fede. Nel dialogo pastorale – finché l'altro è ascoltato sul suo terreno – lo scambio è sempre di reciproco beneficio. Per questo parlo a questo proposito di una pastorale della reciprocità. Cf. BORRAS, A., *Paroisses et familles. Pour une pastorale de la réciprocité*, Paris–Montréal 2019.

¹⁹ Cf. BASLEZ, M.-F., *Avant la paroisse. Communautés, réseaux et pôles chrétiens aux trois premiers siècles*, in *Documents Épiscopats* 6 (2006). *Des communautés sans territoire? L'inscription dans l'espace civil des premières communautés chrétiennes (I^{er}-III^e siècles)*, in *L'Année canonique* 52 (2010) 221–236. *La diffusion du christianisme aux I^{er}-III^e siècles. L'Église des réseaux*, in *Recherches de Science religieuse* 101 (2013) 549–576.

a questi poli di sociabilità che erano le *civitates* ed altre *villae*, centri amministrativi, incroci commerciali o nodi di comunicazione.

Durante il quarto secolo, non appena la fede cristiana si diffuse oltre i centri urbani con le loro famiglie in rete, le comunità si diffusero alla periferia urbana e nelle campagne. Da quel momento in poi e, per così dire, fino ai giorni nostri, il dispiegamento dell'istituzione parrocchiale è avvenuto attuando due tipi di configurazioni spaziali familiari ai geografi: configurazioni *areali* o di superficie (dove, sulla base di una sufficiente cristianizzazione, si tiene uno spazio) e configurazioni *reticolari*. L'osservazione sul tempo lungo, cioè a lunga scadenza, suggerisce che la configurazione reticolare predomina nei periodi di espansione in spazi non cristianizzati e nei periodi di scristianizzazione²⁰.

L'istituzione parrocchiale si è sviluppata sulla base di una sociabilità certamente localizzata, ma sempre attraverso la vita di una comunità di fedeli legati concretamente da un'appartenenza geografica "per almeno questo motivo che tutti vivono da qualche parte"²¹. Considerato nella sua globalità, il dispiegamento istituzionale della parrocchia si è svolto in genere intorno a una tripla componente di *ecclesia*, *populus* e *rector*. L'*ecclesia*, cioè la chiesa come edificio che dà visibilità sociale e simbolica a una comunità, *populus*, sotto la guida di un pastore, *rettore*, che la dirige allo stesso modo del vescovo a livello della diocesi, ma sotto la sua autorità – o talvolta, congiuntamente, quella di un signore laico, un abate o una badessa²².

La genesi e la storia della parrocchia hanno avuto luogo nella cosiddetta "cristianità", intesa come un regime che, dal IV secolo fino alla Rivoluzione Francese e anche oltre nell'immaginario sociale, consisteva in una quasi-coincidenza tra spazio religioso e civile. In altre parole, a quei tempi, essere cittadini significava riferirsi comunemente alla religione cristiana, e persino partecipare alla vita della Chiesa, anche dopo le riforme del XVI secolo. Il cristianesimo ha strutturato la vita sociale, culturale e anche politica. La parrocchia faceva parte di una località dove si concentravano tutti gli aspetti della vita (residenza, lavoro, tempo libero, culto, ecc.). Riuniva persone che condividevano un forte senso di appartenenza locale, sotto l'autorità del parroco.

²⁰ MERDRIGNAC, B., *Introduction*, in MERDRIGNAC, B. – PICHOT, D. – PLOUCHART, L. – PROVOST, G. (dir.), *La paroisse, communauté et territoire. Constitution et recomposition du maillage paroissial*, Rennes 2013. 8. Gli studi di questa opera collettiva di storici e specialisti in geografia umana portano a considerare il modello tridentino di territorializzazione parrocchiale come una parentesi tra due percezioni più comunitarie che territoriali.

²¹ *Ibid.*, 7, citando qui Louisa Plouchart, una delle collaboratrici di questa ricerca storico-geografica.

²² ERDŐ, P., *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio*, in ERDŐ, P., *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale* (a cura di ESPOSITO, B.), Venezia 2021. 441–464.

Per molti secoli, la parrocchia è stato il quadro abituale per la trasmissione della fede e nello stesso tempo il luogo di socializzazione giacché *in linea di principio* tutti gli abitanti condividevano la stessa religione. Da diversi decenni, anzi da due secoli a seconda degli Stati, questo sistema ha gradualmente lasciato il posto a un pluralismo di credenze e convinzioni. La conseguenza “territoriale” di questo pluralismo è lo spostamento sempre più evidente verso una configurazione reticolare. La copertura del territorio sta diventando casuale, già oggi nelle diocesi euro-atlantiche. Si passa così inesorabilmente da una logica di *circostrizione* (coprire/quadrare un territorio, cioè partire dai limiti territoriali) a una logica di *iscrizione* a partire dal baricentro della presenza dei parrocchiani *in questo luogo*: così come la Chiesa è dove sono i battezzati, la parrocchia è dove sono i parrocchiani.

Sociologicamente parlando, si va infatti verso “una parrocchia concepita come un centro di fedeli, prevalentemente territoriale, aperto alla mobilità (geografica e sociale) dei credenti che sono chiamati a investire se stessi all’interno della loro comunità”²³. Ci stiamo muovendo inesorabilmente verso la parrocchia come realtà risultante dalla volontà degli interessati di associarsi, con il rischio correlativo che dove non si associano, non succede niente! In altre parole, non è la logica associativa che oggi domina, o addirittura determina, la vita parrocchiale, tanto nelle città come nelle zone rurali?

Inoltre, c’è la tendenza di molte comunità associative – associazioni apostoliche o movimenti spirituali – a prendere il posto di comunità gerarchiche come le parrocchie, ma anche le cappellanie degli stabilimenti sanitari. Questa tendenza contribuisce all’impressione di “campanilizzazione” o meglio di “parrocchializzazione” (fr. *paroissialisation*) del paesaggio diocesano. Paradossalmente, in un momento in cui l’istituzione parrocchiale sembra perdere terreno, viene ripresa dalle comunità associative²⁴. In questa fase, tuttavia, è chiaro che la caratteristica della parrocchia di essere “per tutti” viene preso in consegna dalla scelta dei fedeli. Il “chiunque” è ora “chiunque lo voglia”, cioè le persone che scelgono di frequentare una parrocchia allo stesso modo di quelle che scelgono di inserirsi in un’associazione di fedeli.

È qui che la questione della territorialità si interseca con quella della socialità. L’istituzione parrocchiale non può più coprire tutto il territorio di una Chiesa particolare a causa del pluralismo imperante e del fatto che non tutti i cittadini si identificano con la religione cristiana, in questo caso il cattolicesimo. È l’affiliazione per scelta dei fedeli che sembra determinare la parrocchia *in un luogo* secondo una logica di iscrizione e non più di circostrizione.

²³ BOBINEAU, O., *La paroisse immortelle?*, in BOBINEAU, O. – BORRAS, A. – BRESSAN, L., *Balayer la paroisse? Une institution catholique qui traverse le temps*, Paris 2010. 31.

²⁴ Cf. BORRAS, A., *Rapports entre la vie associative des fidèles et leur vie paroissiale*, in *Esprit & Vie* 246 (2012) 2–13; 248 (2012) 2–14. BORRAS, A., *Une politique de paroissialisation?*, in *Lumière & Vie* 299 (2013) 89–102, qui 97–98, 100–102.

In questo contesto, si capisce che delle parrocchie vengano letteralmente disertate quando si raggiungono soglie minime di frequentazione domenicale; il gruppo che diventa sempre più ristretto non favorisce l'inserimento di nuovi arrivati o di frequentatori occasionali della chiesa²⁵. Un tale sviluppo, spesso incoraggiato in nome della prossimità e del rispetto delle comunità locali, potrebbe portare a un'atomizzazione di queste comunità e contraddire, di fatto, il principio della parrocchia "per tutti" e l'esigenza di cattolicità che esso contiene. La sociabilità selettiva per affinità sembra prendere il sopravvento nell'ultra-modernità.

V. LA TEMPORALITÀ PARROCCHIALE

La parrocchia offre l'essenziale per diventare cristiani. Insisto su questo "divenire" che è tanto più importante oggi, negli sconvolgimenti contemporanei, perché non si tratta semplicemente di essere cristiani, ma di *rimanere* cristiani. Questo si riferisce al tempo, alla temporalità. Essa è un elemento costitutivo dell'esistenza umana; è addirittura decisiva nello sviluppo della persona e nel cammino della fede.

La sollecitudine della parrocchia – del parroco e dei parrocchiani – risveglierà la fede di coloro che la frequentano restituendoli alla loro libertà di credere e quindi di riporre la loro fiducia negli altri e in Dio, una fiducia che, prima o poi, porta all'amore e alla speranza tanto quanto si nutre di queste virtù. Questo risveglio della fede può portare alla confessione del Dio rivelato in Gesù Cristo e comunicato dal suo Spirito. Ci porterà a diventare discepoli missionari gli uni con gli altri: possono essere tali solo se hanno incontrato Cristo, vivono del suo Spirito e sono effettivamente coinvolti nell'annuncio dell'amore di Dio (cfr. EG 24, 118 e 120, 173).

La pastorale contemporanea è giustamente sensibile al cammino della fede, alla scoperta, lungo il cammino, di Dio che ci viene incontro (cfr. Lc 24,13-35; At 9,26-43). L'annuncio della Buona Novella non è atemporale; è fatto qui e ora agli individui nelle circostanze, specialmente le circostanze storiche e culturali di una data società. La sua ricezione libera e gioiosa da parte dei fedeli avviene oggi (cfr. Sal 94,7) e si dispiega nella vita quotidiana dei loro impegni – dove sono – per condurre questo mondo al suo compimento come riconciliazione della nostra umanità quando Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28).

²⁵ Più un gruppo diventa piccolo, più i suoi membri sono sociologicamente integrati, e più difficile, se non faticoso, diventa aprirsi ai nuovi arrivati. Si vedano le riflessioni di HAMELINE, J.-Y., *Libres observations en marge du colloque*, in *La Maison-Dieu* 229 (2002) 131–145, qui 135–136 e 142–145. Bisogna quindi chiedersi se la riduzione numerica di certe comunità parrocchiali non le porti ad una logica strettamente associativa, contraria alla logica istituzionale della parrocchia eretta per tutti (cfr. can. 515).

È l'iscrizione nel tempo – e in definitiva nella storia – dell'impegno quotidiano, a livello interpersonale o collettivo, di vivere con dignità come figli di Dio costruendo un mondo fraterno.

L'iscrizione nel tempo di questo amore ricevuto, riconosciuto e condiviso avviene anche sul piano della ritualità, che è segnata sia dal tempo liturgico (il giorno del Signore come Pasqua settimanale e il ciclo dell'anno liturgico) sia dalle stagioni della vita (nascita, passaggio dall'infanzia all'adolescenza, matrimonio, morte). Da questo punto di vista, essendo “la Chiesa per tutti *in questo luogo*”, la parrocchia è il luogo per eccellenza della celebrazione della domenica di cui la temporalità è ciclica secondo il ritmo liturgico dall'assemblea domenicale²⁶. Ma, poiché offre l'essenziale per diventare cristiani, la sua temporalità è anche lineare nella sua articolazione in riti: battesimo, prima comunione, professione di fede, cresima, matrimonio, funerale. Che ci piaccia o no, questi riti non sono senza significato antropologico in quanto segnano i passaggi tanto quanto li accompagnano.

Questa temporalità rimane importante per le famiglie, tanto più che alcune grandi feste religiose rimangono occasioni in cui le famiglie si riuniscono, mantengono e celebrano la loro unità o, al contrario, deplorano la loro divisione o rimpiangono la disintegrazione dei loro legami; pensiamo in particolare al Natale, alla Domenica delle Palme, all'Assunzione e a Ognissanti. La temporalità domenicale, sacramentale e devozionale è dal punto di vista antropologico emblematica del nostro essere-nel-mondo e del modo in cui lo abitiamo. Dal punto di vista teologico, spuntando sulla storicità della nostra esperienza di fede, suggerisce qualcosa del mistero del Regno di Dio che viene e allo stesso tempo di come ci mobilita la comunione di grazia per la comunicazione inculturata del Vangelo.

A MODO DI CONCLUSIONE: RICONFIGURARE LA PARROCCHIA E LA SUA MISSIONE SECONDO UN'APPROCCIO SINODALE

La nostra riflessione ha messo in luce come gli sconvolgimenti contemporanei toccano tanto la socializzazione come la territorializzazione della parrocchia ed influiscono la temporalità di questa istituzione multisecolare che nonostante tutto – e malgrado predizioni relative al suo crepuscolo –, essendo casa per tutti, è e rimane un luogo per divenire cristiani e comunicare il Vangelo. La parrocchia non può più essere perpetuata come se si trovasse ancora in una società stabile in relazione al tempo e allo spazio, con una coesione religiosa

²⁶ Cfr. BORRAS, A., *Communautés paroissiales et assemblées dominicales. De la pratique prophétique du dimanche en paroisse*, in *Esprit & Vie* 110 (2000/15) 3–13. BORRAS, A., *Assemblées ecclésiales et catholicité de l'Église*, in *La Maison-Dieu* 229 (2002/1) 59–88.

tipica delle terre cristiane di un tempo fa, sotto l'autorità di tradizioni ampiamente recepite dalla maggior parte dei cittadini, ecc. Questa parrocchia di un tempo è decisamente superata. Il vecchio mondo non c'è più. “La pastorale in chiave missionaria, dice il Papa Francesco, esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del ‘si è fatto sempre così’” (EG 33).

Occorre una re-istituzionale istituyente della parrocchia per i tempi nostri, nelle Chiese particolari di vecchia cristianità. Questa nostra esposizione ha posto i problemi senza però dare le risposte se non sottolineando quanto l'interpretazione della normativa in vigore ci invita ad un'attualizzazione dell'istituto in vista di un annuncio inculturato del Vangelo. Il criterio del “si è fatto sempre così” risulta inadeguato, obsoleto e persino controproducente. Papa Francesco invece ci esorta ad essere “audaci e creativi” nel ripensare il lavoro pastorale in relazione alla missione (EG 33). Egli incoraggia un approccio sinodale alle realtà in cui i fedeli possono dare il loro avviso, essere ascoltati, partecipare al discernimento ed elaborare, assieme ai loro pastori, le decisioni che tocca a questi prendere.

Le riconfigurazioni in corso meritano di essere valutate per “identificare i fini” (scopi e obiettivi, *ibid.*) mediante un discernimento congiunto di tutti e di ciascuno secondo la sua condizione propria. Ma, questo processo partecipativo propriamente sinodale – cioè con il concorso di tutti i fedeli (lat. *cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur* cfr. LG 30) – non va senza “un'adeguata ricerca comunitaria dei mezzi” (EG 33). Senza di essa, l'identificazione dei fini è “condannata”, dice il Papa, “ad essere tradotta in pura immaginazione” (*ibid.*).

Occorrono a questo proposito procedimenti partecipativi, mediante istituzioni sinodali tanto al livello diocesano mediante istituzioni tali un sinodo diocesano (c. 460), un consiglio pastorale diocesano (c. 511), il consiglio presbiterale (c. 495), ecc., quanto al livello parrocchiale, in questo caso il consiglio parrocchiale di pastorale (c. 536). Tale dinamica richiede però prima di tutto uno stile (lat. *habitus*), un *modus vivendi et operandi* quello del camminare insieme del popolo di Dio²⁷. Questo stile si acquista praticandolo, la sinodalità essendo un vero *learning by doing*.

²⁷ Riporto qui quanto dice la Commissione teologica internazionale nel suo documento del 2018 sulla sinodalità nella vita e missione della Chiesa in cui, prima di designare “strutture e processi”, se non “eventi”, la sinodalità designa uno stile: quello “stile peculiare che qualifica la vita e la missione della Chiesa, esprimendone la natura come il camminare insieme e il riunirsi in assemblea del Popolo di Dio convocato dal Signore Gesù nella forza dello Spirito Santo per annunciare il Vangelo. Essa deve esprimersi nel modo ordinario di vivere e operare della Chiesa. Tale *modus vivendi et operandi* si realizza attraverso l'ascolto comunitario della Parola e la celebrazione dell'Eucaristia, la fraternità della comunione e la corresponsabilità e partecipazione di tutto il Popolo di Dio, ai suoi vari livelli e nella distinzione dei diversi ministeri e ruoli, alla sua vita e alla sua missione” (n° 70a). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html.

In altre parole, la riflessione sulle riconfigurazioni parrocchiali deve essere portata avanti dal popolo di Dio, in una prospettiva missionaria di comunicazione del Vangelo e non di *reconquista* di un mondo che non c'è più. Il contesto della post-modernità accelerata ci sfida a comunicare la Buona Novella per rendere questo mondo più fraterno, per offrirgli ragioni di speranza e fargli assaporare la gioia dell'incontro con un Dio che è venuto a condividere la nostra condizione umana per farci partecipi della sua divinità.

Questa comunicazione del Vangelo come Buona Novella implica apertura e dialogo con i nostri contemporanei, dove le nostre comunità hanno tanto da ricevere quanto da dare (cfr. *GS* 40–45) in questo mondo in cui lo Spirito di Dio è costantemente all'opera oggi (cfr. *GS* 22 §5). “La Chiesa si fa colloquio”, diceva Paolo VI (*Ecclesiam suam* 67)²⁸. Questo colloquio non può avvenire senza l'essere umano contemporaneo, sia *homo urbanus* che *homo numericus*, soprattutto perché i fedeli cattolici, specialmente le giovani generazioni, partecipano a questi sviluppi fenomenali. Paradossalmente – ma solo a prima vista – sarà in discussione e dialogo con la cultura odierna che potrà accadere la re-istituzionalizzazione della multisecolare istituzione parrocchiale. *Semper ipsa, numquam eadem.*

Alphonse BORRAS

UCLouvain

alphonse.borras@evechedeliege.be

²⁸ Cfr. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

Martin GRICHTING

IL RUOLO DEL SACERDOTE NELLA VITA DELLA PARROCCHIA

I. “RUOLO” O “MISSIONE” DEL SACERDOTE?; II. ALEXIS DE TOCQUEVILLE SUL RUOLO DEL SACERDOTE NELLA DEMOCRAZIA; III. LA MISSIONE DEL SACERDOTE SECONDO IL MAGISTERO DELLA CHIESA; IV. ATTUARE IL CONCILIO VATICANO II

KEYWORDS: Alexis de Tocqueville, missione del sacerdote, parrocchia, Concilio Vaticano II

I. “RUOLO” O “MISSIONE” DEL SACERDOTE?

Un modo per iniziare un discorso può essere quello di commentarne il titolo. Il titolo di questo mio discorso è “Il ruolo del sacerdote nella vita della parrocchia”. Gli organizzatori mi hanno detto: se dovesse essere necessario, potrebbe anche adattare un poco il titolo. Infatti, ci si potrebbe aspettare, in un convegno teologico-canonistico, che il titolo sia: “La *missione* del sacerdote nella vita della parrocchia”. Penso però che il titolo, così com’è, sia molto ben scelto. Ci porta infatti davanti alla sfida sociale che la Chiesa e il sacerdote devono affrontare oggi, in un’epoca nella quale il funzionalismo spersonalizzato promuove una visione non più tanto teologica, bensì puramente umana e sociologica della Chiesa. Il sacerdote così – almeno nelle società occidentali, ma purtroppo anche da non pochi fedeli – non viene più misurato tanto per quello che è: colui che agisce *in persona Christi capitis*; viene invece visto come un funzionario, come qualcuno che svolge una funzione o, in altre parole, interpreta un ruolo.

Questo ci fa pensare al cinema e al teatro. L’attore ha una vita privata come cittadino, ma nel film interpreta un ruolo. Il ruolo non è l’essenza, la vita dell’attore, ma solo la sua funzione temporanea. Non intendo dire che i nostri sacerdoti si vedano in un ruolo quando compiono la loro missione, ma i nostri sacerdoti, almeno nei paesi occidentali, si confrontano non di rado con l’essere percepiti come persone che interpretano un ruolo. Molte volte il pensiero funzionale è più forte del pensiero sacramentale. E quando si tratta di ruoli e funzioni, i nuovi temi: la non-discriminazione, la separazione dei poteri, la co-determinazione, ecc., entrano anche nell’ambito della Chiesa.

Si sarebbe potuto anche immaginare come titolo: “Il ruolo del *parroco* nella parrocchia”, perché il termine “sacerdote” è generico. Nel contesto della parrocchia, può significare “parroco” (*CIC*, c. 519), “parroco *in solidum*” (c. 517 §1) o “vicario” (cc. 545 segg.). Ci sono anche religiosi che aiutano nelle parrocchie o parroci emeriti che continuano a sostenere i loro fratelli. Diventerà chiaro più avanti, perché, anche riguardo a questo aspetto, il titolo è ben scelto.

La visione teologica o canonistica della nostra questione ci è ben nota, perché è stata spesso presentata dal Magistero della Chiesa negli ultimi tempi. Vorrei quindi evitare di ripetere semplicemente con altre parole ciò che è già stato detto molte volte. Ricorderò solo brevemente i documenti essenziali. Prima di tutto si deve fare riferimento al Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium* [nn. 10 e 28] e *Presbyterorum ordinis*), poi al documento del Sinodo dei Vescovi del 1971 e all’Esortazione Apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* (1992). Sono rilevanti anche il “Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri” (1994; nuova edizione 2013) e l’”Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti” (1997). Sono importanti anche la lettera della Congregazione per il Clero “Il sacerdote, maestro della parola, ministro dei sacramenti e guida della comunità” (1999) e l’Istruzione “Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale” (2002). Infine, ma non per questo di minor importanza, va ricordata l’Istruzione della Congregazione per il Clero “La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa” (2020).

II. ALEXIS DE TOCQUEVILLE SUL RUOLO DEL SACERDOTE NELLA DEMOCRAZIA

A partire dei tempi dell’Illuminismo e dopo la Rivoluzione francese, la Chiesa iniziò a vivere in una società di liberi e uguali. Significa che Stato e Chiesa non si incontravano più semplicemente nelle persone dell’Imperatore e del Papa, del re e dei vescovi, del sindaco e del parroco. Adesso tutti i fedeli, in primo luogo i fedeli laici, sono diventati soggetti attivi nel campo politico. Dal momento in cui l’alleanza tra trono e altare smise di esistere, la Chiesa dovette chiedersi quale ruolo dovesse ricoprire in quella nuova situazione politica e sociale. Come è noto, la Chiesa cercò il suo ruolo per molto tempo, si potrebbe dire per circa 150 anni. Con il Concilio Vaticano II finalmente lo trovò¹. Sono convinto che i documenti del Vaticano II siano ancora la Magna Charta per come la Chiesa dovrebbe posizionarsi in una società di liberi e uguali.

Per chiarire in cosa consiste questo ruolo, conviene far parlare un filosofo che fu anche sociologo. Lo considero un precursore degli insegnamenti essen-

¹ Si allude in primo luogo alla “Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo” *Gaudium et spes* e alla “Dichiarazione sulla libertà religiosa” *Dignitatis humanae*.

ziali del Concilio Vaticano II: il francese Alexis de Tocqueville (1805–1859)². Nel 1856 pubblicò un'opera riguardante le ragioni che portarono alla Rivoluzione francese. Si intitola: “L'Antico Regime e la Rivoluzione”. In essa Tocqueville sosteneva che non tanto come dottrina religiosa, ma piuttosto come istituzione politica, il cristianesimo aveva suscitato l'odio furibondo della Rivoluzione francese. La Chiesa non fu attaccata perché i sacerdoti pretendevano di regolare le cose dell'altro mondo, ma perché erano proprietari, signori, amministratori e riscuotevano decime in questo mondo³. Perciò Tocqueville, nella società dei liberi ed eguali, riteneva che non fosse più adeguato il ruolo politico attivo del clero e della gerarchia dell'*Ancien Régime*. La ragione è semplice: Tocqueville aveva capito che in questa nuova forma di società la Chiesa, e quindi anche il sacerdote, avrebbe dovuto assumere un ruolo diverso perché la Chiesa potesse essere di nuovo efficace.

Tocqueville affermava quindi programmaticamente: “Sebbene Dio abbia promesso alla Chiesa il governo perpetuo delle anime, non le ha mai permesso nemmeno di sognare di avere la direzione degli affari di governo in nessun paese. Mi sembra che la fede non sia in alcun modo mischiata a questioni lasciate interamente alle ricerche della mente umana”⁴. E sottolineava: “Onoro il prete nella Chiesa, ma lo metterei sempre fuori dal governo se avessi una qualche influenza sulla questione”⁵. Nella sua opera “La democrazia in America” (1835/1840), che è diventata un classico, il filosofo francese è ancora più esplicito: “Sono così persuaso dei pericoli quasi inevitabili che corrono le credenze religiose quando i loro interpreti si mescolano agli affari pubblici

² Negli ultimi tempi, il pensiero di Tocqueville è stato riscoperto, particolarmente anche riguardo alla funzione della religione per la democrazia. Cfr. in merito: ZUCKERT, M. (ed.), *The Spirit of Religion and the Spirit of Liberty* (The Tocqueville Thesis Revisited), Chicago 2017. CZERNECKI, I., *In God we trust? Tocqueville on the challenges facing liberal democracy today*, in *The Tocqueville Review* XLI (2020) 233–250. ANTOINE, A., *Democracy and Religion: Some Tocquevillian Perspectives*, in GEENENS, R. – DE DIJN, A. (ed.), *Reading Tocqueville. From Oracle to Actor*, London 2017. 132–142. ANTOINE, A., *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris 2003. CAMPAGNA, N. – HIDALGO, O. – KRAUSE, S. S. (Hrsg.), *Tocqueville Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin 2021. HIDALGO, O., *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt – New York 2006. HIDALGO, O., *Das politisch-theologische Problem der Demokratie – Alexis de Tocqueville und die Vermittlung zwischen Individuum und Gemeinschaft*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 50 (2009) 111–131. HIDALGO, O., *Tocqueville und die Frage der Religion in der modernen Demokratie*, in KRAUSE, S. S. (Hrsg.), *Erfahrungsräume der Demokratie*, Stuttgart 2017. 125–148. KAHAN, A. S., «Checks and Balances» für demokratische Seelen: Tocqueville über die Rolle der Religion in demokratischen Gesellschaften, in BLUHM, H. – KRAUSE, S. S. (Hrsg.), *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, Paderborn 2016. 139–162. CAMPAGNA, N., *Die Moralisierung der Demokratie. Alexis de Tocqueville und die Bedingungen der Möglichkeit einer liberalen Demokratie*, Cuxhaven–Dartford 2001.

³ Cfr. *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Milano 1996. 42 (I, 2).

⁴ Lettera del 28 agosto 1856 a Francisque de Corcelle, in *Alexis de Tocqueville* (Oeuvres complètes), Paris 1952, segg., XV/2. 172.

⁵ Lettera 1° gennaio 1839 a Paul Clamorgan, *ibid.*, X. 106.

e sono, d'altra parte, così convinto che occorra ad ogni costo mantenere il cristianesimo in seno alle nuove democrazie, che preferirei incatenare i sacerdoti nel santuario che lasciarli uscire da esso”⁶.

Quale avrebbe dovuto essere allora il ruolo del sacerdote nella nuova società? Tocqueville voleva forse confinare tutta la Chiesa nel suo complesso nella sacrestia? No, era molto in anticipo sui tempi e pretendeva: “Non chiedo ai sacerdoti, che sono incaricati dell’educazione degli uomini o, che hanno influenza su di loro, di imporre loro il dovere di favorire in coscienza la repubblica o la monarchia. Vorrei invece che dicessero loro più spesso che, oltre al fatto di essere cristiani, appartengono a una delle più grandi aggregazioni umane che Dio ha indubbiamente realizzato per rendere più visibili e percepibili i legami che uniscono gli individui tra loro. Queste sono aggregazioni chiamate popoli, il cui territorio si chiama patria. (...). Non è lecito cadere nell’indifferenza davanti a questo collettivo. (...). Perché tutti sono tenuti a lavorare costantemente per la sua prosperità e ad assoggettarsi solo ad autorità caritatevoli, rispettabili e legittime”⁷.

Tocqueville era un grande liberale. Questo non significa però che fosse un nemico della Chiesa, al contrario. Essendo un nobile francese, era emotivamente legato alla fede cattolica, anche se essa rappresentò per lui la sfida di una vita. Ecco perché Tocqueville cercava di combinare la libertà e la fede e, quindi, la società moderna e la Chiesa. Una volta scrisse a Montalembert: “Non sono mai stato più convinto di oggi che continuo solo la libertà (...) e la religione, che insieme possono sollevare gli uomini dalla palude nella quale l’uguaglianza democratica li spinge appena uno di questi due sostegni viene a mancare”⁸.

Tocqueville voleva ridare un ruolo alla Chiesa in un’epoca in cui aveva perso quasi tutto e sembrava essere alla fine, in modo che potesse risultare di nuovo efficace per il popolo e la società. Quali caratteristiche avrebbe dunque dovuto avere questo ruolo? Tocqueville anticipò audacemente proprio quella suddivisione del lavoro che il Concilio Vaticano II avrebbe in seguito disposto per sacerdoti e laici. Il ruolo del sacerdote avrebbe quindi dovuto essere quello di agire all’interno del santuario. Se necessario, Tocqueville – come sopra citato – ve lo avrebbe addirittura rinchiuso.

Perciò il ruolo del sacerdote non avrebbe dovuto essere passivo, al contrario: il suo ruolo nell’ambito della democrazia avrebbe dovuto essere quello di incoraggiare e sostenere i fedeli ad essere politicamente attivi, ad essere coinvolti come cristiani nella società di persone libere e uguali. Il vecchio clerica-

⁶ *La democrazia in America*, Milano 1992. 644 (II, 15).

⁷ Lettera del 20 ottobre 1856 a M^{me} Swetchine, in *Alexis de Tocqueville* (Oeuvres complètes), XV/2. 296 seg.

⁸ Lettera del 13 novembre 1852, in *Alexis de Tocqueville* (Oeuvres complètes), Paris 1864, segg., VII. 295.

lismo dell'episcopato francese, che aveva portato la Chiesa alla rovina spirituale e materiale, era un'atrocità per Tocqueville. Secondo questo clericalismo la Chiesa, come gerarchia e quindi come istituzione, era un potere politico. Così Tocqueville, *avant da lettre*, abbozzò ciò che i Padri del Concilio Vaticano II insegnarono poi nel capitolo IV della *Lumen Gentium*: sono ora i laici che devono essere coinvolti politicamente e socialmente nei contesti secolari, partecipando a loro modo all'ufficio profetico, sacerdotale e regale di Cristo. Il ruolo del sacerdote invece, è quello di incoraggiare i laici ad essere presenti nelle realtà politiche e sociali, di sostenerli quindi nella loro missione, insegnando la fede, amministrando i sacramenti e guidando la Chiesa⁹.

Tocqueville mostrò così alla Chiesa il modo per difendere verità religiose e assolute, in una società che non riconosce verità eterne e a farlo senza per questo essere considerata fondamentalista ed essere costretta a uscire dalla società. Il mezzo per raggiungere questo scopo è una divisione del lavoro: i sacerdoti e i vescovi devono svolgere il loro ministero nel santuario e proclamare le verità della fede in modo integrale. L'impegno politico e sociale spetta invece ai laici che devono sforzarsi di attuare politicamente e socialmente, con i mezzi consentiti in democrazia, ciò che rispecchia la loro fede. Questo è il modo in cui una comunità religiosa, che rappresenta verità assolute, può partecipare pacificamente e in modo costruttivo a una società religiosamente neutrale, libera e aperta. È il modo in cui la Chiesa può insegnare le sue verità religiose in uno Stato in cui esistono solo opinioni e maggioranze¹⁰.

Tocqueville quasi 200 anni fa fu profetico nella sua visione del ruolo dei sacerdoti e dei laici. Anche il Concilio Vaticano II fu profetico 56 anni fa e lo è ancora. Purtroppo, la novità del Vaticano II su questo tema è ancora troppo poco compresa nella Chiesa di oggi. C'è ancora molto clericalismo nei sacerdoti e nella gerarchia, cosa che si addice più al tempo prima della Rivoluzione francese che all'epoca moderna.

Questo approccio puramente sociologico, che potrebbe anche essere chiamato di filosofia politica, suggerisce la seguente conclusione: se si parla del ruolo del sacerdote nella parrocchia oggi, nelle società secolari e post-cristiane, allora lo si può fare solo se si parla allo stesso tempo del ruolo dei laici. Solo se i laici capiscono qual è il loro ruolo nella società e nella politica, il sacerdote può vivere il suo ruolo. O per dirla in un altro modo: solo così può limitarsi al suo ruolo, che non può più consistere nel praticare la politica con mezzi religiosi, ossia nell'abusare del potere religioso a fini politici, quello che comunemente viene chiamato clericalismo.

⁹ Cfr. GRICHTING, M., *Nel proprio nome, sotto la propria responsabilità. Una risposta cattolica al pluralismo*, Siena 2019. 45–61; versione in lingua tedesca: *Im eigenen Namen, in eigener Verantwortung. Eine katholische Antwort auf den Pluralismus*, Basel 2018. 43–59.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 41–43; versione in lingua tedesca, 37–41.

III. LA MISSIONE DEL SACERDOTE SECONDO IL MAGISTERO DELLA CHIESA

Questo ci porta in definitiva alla teologia. Perché ciò che abbiamo visto finora attraverso le apparenti deviazioni della filosofia politica o della sociologia ci si rivela anche quando si parla non sociologicamente del “ruolo” ma teologicamente della “missione” del sacerdote. Se parliamo in termini teologici, sappiamo che il sacerdote è colui che si occupa del sacro. Il termine latino “sacerdos” deriva etimologicamente da “sacer dans”¹¹. Il sacerdote è quindi colui che dà il sacro. Anche, anzi, soprattutto nel cristianesimo, questo determina la natura e la missione del sacerdote: egli prende la misura dell’unico sommo sacerdote Gesù Cristo, agisce nella sua persona e dona ai laici il sacro, il santo, Gesù Cristo stesso. Il sacerdote proclama ai laici la Parola di Dio e amministra per loro i sacramenti, in primo luogo il sacramento dell’Eucaristia, affinché possano poi vivere il loro sacerdozio comune nei contesti del mondo in una matura responsabilità personale.

Il Papa San Giovanni Paolo II espresse tutto ciò in un modo unico, nella sua lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo del 16 marzo 1986. È la risposta alla domanda sulla missione del sacerdote nella parrocchia. San Giovanni Paolo II dice: “Il sacerdote trova sempre, ed in maniera immutabile, la sorgente della sua identità in Cristo Sacerdote. (...). Il sacerdote è per i laici: egli li anima e sostiene nell’esercizio del sacerdozio comune dei battezzati – messo così bene in rilievo dal Concilio Vaticano II – che consiste nel fare della vita un’offerta spirituale, nel render testimonianza allo spirito cristiano nella famiglia, nel farsi carico degli impegni temporali, e nel partecipare alla evangelizzazione dei fratelli. Tuttavia, il servizio del sacerdote è di un altro ordine. Egli è ordinato per agire nel nome di Cristo-Capo, per far entrare gli uomini nella vita nuova inaugurata da Cristo, per renderli partecipi dei suoi misteri – Parola, perdono, pane di vita –, per radunarli nel suo Corpo, per aiutarli a formarsi dall’interno, a vivere e ad agire secondo il disegno salvifico di Dio” (n. 10)¹².

È interessante che San Giovanni Paolo II menzioni qui il fatto che il sacerdote agisce in nome di Cristo, il capo. Il Papa però, non si riferisce poi al parroco o al vescovo come superiori di una *communitas fidelium*, ma parla del sacerdote in generale. Non è infatti solo il parroco a sostenere i laici nella loro missione specifica, ma già il sacerdote in quanto tale, cioè anche il vicario o il religioso ordinato. Il parroco è – in modo analogo al vescovo – colui che presiede in particolare una comunità di fedeli, ma il compito di essere presente per i laici e di sostenerli nella loro missione in mezzo al mondo, è dato già con

¹¹ Si segue con questa spiegazione etimologica Isidoro di Sevilla: “Sacerdos nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans, sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sanctificando vocatus est; consecrat enim et sanctificat”, in LINDSAY, W. M. (ed.), *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford 1957. VII, c. 12, n. 17.

¹² *AAS* 78 (1986) 698 seg.

l'ordinazione sacerdotale. Nella missione del parroco si concretizza questo ministero sacerdotale in nome di Cristo capo, perché con il ministero di governare si danno possibilità concrete, soprattutto organizzative, per aiutare efficacemente i laici. Ciò avviene, in particolare, attraverso la moderazione dell'attività della parrocchia e l'affidamento di incarichi ad altri sacerdoti, diaconi o laici. Ma il principio fondamentale, che chiama il sacerdote a sostenere i laici nel compiere la loro missione specifica, rimane inalterato.

IV. ATTUARE IL CONCILIO VATICANO II

Dopo molti decenni di discussioni sulla relazione teologicamente appropriata tra sacerdoti e laici, mi sembra chiaro che non faremo grandi progressi se prima non ci chiariremo le idee sul come la Chiesa dovrebbe percepire il suo ruolo nella società secolare post-cristiana e su quali siano i ruoli del sacerdote e del laico in quel contesto¹³. Finché il Concilio Vaticano II non verrà veramente recepito in termini di ciò che ha insegnato sulla missione della Chiesa nella società secolare e sulla missione dei laici, continuerà a prevalere una visione clericalista della Chiesa. Questa visione della Chiesa – in teoria superata¹⁴ – identifica la Chiesa con la gerarchia e pretende poi che quest'ultima abbia una missione diretta nel mondo. La conseguenza di ciò è che i laici non hanno una visione sufficientemente chiara della loro missione. Ecco perché non pochi di loro, se vogliono impegnarsi per la fede cristiana, cercano di farlo principalmente nell'istituzione, con e sotto il sacerdote, purtroppo poi a volte anche in competizione con esso¹⁵.

¹³ Fa riflettere che il capitolo IV della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* riguardo la missione ecclesiale dei fedeli laici contiene 73 frasi (versione in lingua italiana). Solo due di loro parlano della collaborazione dei fedeli laici alla missione della gerarchia (cfr. LG 33). Gli altri 71 frasi fanno testimonianza della missione propria dei fedeli laici che si basa sui sacramenti del Battesimo e della Cresima e che è, a suo modo, la partecipazione al triplice ufficio Cristo profeta, sacerdote e re (cfr. LG 34-36). Sarebbe logico che il Magistero e la dottrina teologica nelle loro rispettive attività si interesserebbero delle due dimensioni della missione dei fedeli laici in modo più o meno proporzionale di queste cifre...

¹⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2442: "Non spetta ai Pastori della Chiesa intervenire direttamente nell'azione politica e nell'organizzazione della vita sociale. Questo compito fa parte della vocazione dei fedeli laici, i quali operano di propria iniziativa insieme con i loro concittadini"; BENEDICTUS XVI, Enc. *Deus caritas est*, 28,a: "La dottrina sociale della Chiesa argomenta a partire dalla ragione e dal diritto naturale, cioè a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano. E sa che non è compito della Chiesa far essa stessa valere politicamente questa dottrina".

¹⁵ Franciscus, Adh. Ap. *Evangelii Gaudium*, n. 102: "Anche se si nota una maggiore partecipazione di molti ai ministeri laicali, questo impegno non si riflette nella penetrazione dei valori cristiani nel mondo sociale, politico ed economico. Si limita molte volte a compiti intraecclesiali senza un reale impegno per l'applicazione del Vangelo alla trasformazione della società".

Solo se l'insegnamento del Concilio Vaticano II, sul ruolo della Chiesa nella società moderna e sul ruolo dei laici sarà compreso e vissuto, potrà, grazie a ciò, diminuire la pressione che non pochi laici fanno per avere la propria parte del cosiddetto potere della Chiesa. Sarà quindi anche più facile per i sacerdoti prendersi in primo luogo e realmente cura del santuario e di assistere da lì i laici che lavorano in mezzo al mondo. Se vogliamo che questa missione dei sacerdoti nelle parrocchie sia riconosciuta come il servizio affidato loro da Cristo, dobbiamo prima educare i laici, trasmettendo loro il vero messaggio del Vaticano II.

Dobbiamo smettere di vedere i laici principalmente come assistenti dei sacerdoti nel quadro delle strutture ecclesiastiche, dove poi non di rado si trovano in una sorta di competizione con essi. Solo quando i laici avranno compreso il loro ruolo specifico nella società e lo vivranno consapevolmente come la propria vocazione, la missione del sacerdote non sarà più così fortemente contestata come attualmente è in certi ambienti della Chiesa. Questo ha molto a che fare con la comprensione della forma di società emersa dopo la Rivoluzione francese. In questa società, la Chiesa deve praticamente ancora trovare il suo ruolo. Il Concilio Vaticano II ha mostrato la via, si tratta ora di mettere veramente in pratica il Concilio.

Alexis de Tocqueville disse una volta: “La grandezza e la santità del cristianesimo consistono (...) nel fatto che esso vuole governare solo nella sfera naturale delle religioni, e lascia tutto il resto ai liberi movimenti dello spirito umano”¹⁶. Tutta questa sfera in cui lo spirito umano può muoversi liberamente è la sfera della creazione. Il Creatore ha conferito ad essa una legittima autonomia, come ha sottolineato il Concilio Vaticano II nella “*Gaudium et Spes*” (cfr. n. 36). Perciò la gerarchia ecclesiastica insegna e agisce con autorità in quella sfera solo in casi eccezionali, cioè quando sono direttamente in discussione i diritti fondamentali della persona umana o la dottrina della fede¹⁷. In tutti gli altri casi, la gerarchia lascia ai laici, plasmata dalla loro coscienza cristiana, il compito di mettere l'impronta cristiana sull'ambito della creazione, dello Stato, della società civile, della cultura, dei media, dello sport, del tempo libero, ecc.¹⁸. È proprio a questo scopo che i laici, nella parrocchia, ma anche a livello diocesano e universale della Chiesa, hanno bisogno del servizio dei sacerdoti, dei vescovi e del Papa. Essi devono formare i laici attraverso

¹⁶ Lettera del 29 maggio 1844 a Richard Monckton Milnes (Lord Houghton), in *Alexis de Tocqueville* (Oeuvres complètes), VI/3. 87.

¹⁷ *GS* 76: “Ma sempre e dovunque, e con vera libertà, è suo diritto predicare la fede e insegnare la propria dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la propria missione tra gli uomini e dare il proprio giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime”.

¹⁸ *LG* 37: “[I pastori] rispettino e riconoscano quella giusta libertà, che a tutti compete nella città terrestre”.

la parola e l'insegnamento della dottrina e renderli più forti attraverso la Parola di Dio e i sacramenti.

Questa dottrina concepita dal Concilio Vaticano riguardo ai ruoli dei sacerdoti e dei laici nella società implicherebbe, come conseguenza, quella di dare al clero un ruolo molto più modesto di quello che spesso occupa ancora oggi. Infatti, se si prende sul serio il Concilio, non si deve più identificare la Chiesa, di fatto, con la sua gerarchia e pretendere che solo la gerarchia sia veramente la Chiesa. Né dobbiamo continuare a dare l'impressione che abbiano una missione ecclesiale solo coloro che sono attivi nelle istituzioni ecclesiastiche con o sotto la gerarchia. Nella Chiesa esiste, infatti, basata sul Battesimo e la Cresima l'autentica missione dei laici, come partecipi al triplice ufficio di Cristo, profeta, sacerdote e re, esercitata in unità con i vescovi e i sacerdoti.

Se ciò viene riconosciuto, la Chiesa apparirà nella società meno come un'istituzione o un'organizzazione, dato che si affiderà per il compimento della sua missione sempre più all'individuo, al fedele, al laico in particolare. Si tratta quindi di un vero e proprio "aggiornamento". Infatti, una delle peculiarità primarie delle società nate dall'Illuminismo è proprio il principio che conta l'individuo, il singolo. A partire dalla Rivoluzione francese le potenti corporazioni iniziarono a suscitare diffidenza, i Padri del Vaticano II ne erano consapevoli. Per questo modificarono il modo in cui la Chiesa avrebbe dovuto essere presente nella società e nello Stato. I Padri conciliari sottolinearono la missione individuale e congiunta dei laici nella società, non tanto il ruolo della Chiesa come istituzione. Questo porta a conseguenze nella missione del sacerdote nella Chiesa e nella parrocchia e richiede una netta distinzione di queste realtà (cfr. *GS 76*). Sono convinto che i Padri del Concilio Vaticano II capissero di più la modernità di quanto ne capiamo noi oggi. Erano avanti rispetto a noi. Dovremmo raggiungerli tornando al Concilio, il vero Concilio, così come ci perviene attraverso i suoi testi.

In futuro, se daremo più rilevanza alla missione dei laici nella società, il clero avrà senza dubbio un compito più modesto di quello che ha avuto spesso in passato. Ma il sacerdote, anche il sacerdote della parrocchia, anzi tutto il clero, tornerà a svolgere la propria effettiva missione. Questa missione fu meravigliosamente descritta dall'apostolo Paolo nella prima lettera ai Corinzi: "Fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti *di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso*" (1Cor 2,1 seg.).

*Martin Grichting
Chur, Schweiz*

PRESENTAZIONE DEL VOLUME
“IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE”
DI S. EM.ZA IL CARD. PÉTER ERDŐ

(Roma, 24 novembre 2021 – Venezia, 26 novembre 2021)

Patrick VALDRINI

**IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE.
STUDI SCELTI IN VENTICINQUE ANNI
DI DOCENZA E PASTORALE
(Presentazione del libro del Card. Péter Erdő)***

SALUTI

Innanzitutto, saluto cordialmente Sua Eminenza il Cardinale Péter Erdő, che permettetemi di chiamare ‘un vecchio amico’, giacché i nostri primi incontri risalgono agli anni Novanta a Parigi. Siamo stati entrambi professori, decani di facoltà di diritto canonico, poi rettori di università. Saluto anche il Rettore della PUL, i colleghi, in particolari il prof. Gherri, e anche gli amici che partecipano a questa presentazione, in modo speciale il curatore del libro, il prof. P. Bruno Esposito, O. P., e tutti i numerosi presenti. Sono onorato dell’invito e della possibilità che mi è offerta di presentare quest’ultima pubblicazione dell’Autore, in particolare – come mi è stato chiesto – la prima parte del libro, dedicata ai temi fondamentali.

I. SALUS ANIMARUM SUPREMA LEX

Dei dodici articoli che compongono detta parte, mi soffermerò sul primo, il quale contiene un elemento essenziale che commenterò in modo esteso, perché rappresenta, a mio sommessimo avviso, un punto di riferimento nel pensiero dell’autore che, tra l’altro, è conosciuto in modo speciale per i suoi lavori sulla teologia del diritto. Si tratta dell’importante espressione del codice latino del 1983 (cf. can. 1752), *Salus animarum suprema lex*¹.

* Presentazione del volume “Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale” di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Roma, 24 novembre 2021).

¹ “*Salus animarum: suprema lex*”. *La funzione dei riferimenti alla salvezza delle anime nei due Codici della Chiesa cattolica*, in ERDŐ, P., *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale* (con Prefazione di Giorgio Feliciani, a cura di P. Bruno Esposito, O. P., Marcianum Press), Venezia 2021. 35–51. Di fatto, gli altri articoli della parte trattano di temi diversi che riguardano i rapporti tra teologia e il diritto in generale, come anche elementi che, per essere correttamente compresi nella loro essenzialità, devono necessariamente essere messi in relazione con i fondamenti del diritto canonico.

Péter Erdő scrive: “La salvezza, nel suo senso teologico, è lo scopo principale della Chiesa e così il supremo bene pubblico per questa comunità e per il suo ordinamento giuridico. Già per il diritto istituzionale della Chiesa, precedente a qualsiasi codificazione umana, è costituiva la missione salvifica di Cristo che la Chiesa deve far arrivare continuamente a tutti i popoli fino alla fine dei tempi (...). Malgrado la giusta attenzione che anche il diritto canonico presta agli interessi delle singole persone, ai diritti soggettivi dei *christifideles*, il supremo interesse pubblico della Chiesa non si deduce semplicemente dai diritti soggettivi dei singoli, assicurati loro dalle norme canoniche, ma soprattutto dalla missione ricevuta da Cristo che rimane *la forza istituzionalizzante* [nostro il corsivo] e la ragione d’essere della Chiesa”².

Per affermare questo e, soprattutto, – per quanto riguarda la presentazione di questa prima parte per sviluppare una ricerca intellettuale sull’elemento essenziale che abbiamo ora evidenziato, è necessario uscire da una concezione ristretta del diritto canonico e cooperare ad un livello scientificamente più profondo con le altre discipline insegnate nelle nostre facoltà ecclesiastiche, convocarle come *partner* in questa riflessione così essenziale. Visto il tempo limitato che abbiamo, mi limito qui a richiamare la cooperazione che Péter Erdő ha promosso tra le due scienze sacre, l’ecclesiologia e il diritto canonico. La cooperazione è, infatti necessaria, per evitare di considerare l’ordinamento giuridico ecclesiale come nient’altro che una mera rielaborazione in diritto canonico del diritto secolare, anche se con una finalità particolare e specifica.

II. ECCLESIA SOCIETAS PERFECTA

In realtà, la storia recente della relazione tra ecclesiologia e diritto canonico ha lasciato tracce in dottrina di entrambe le discipline. L’organizzazione delle moderne società statali e la divisione dei poteri tra il papa e i principi e comunque i vari governanti nel secondo millennio, hanno portato a discussioni interne alla Chiesa cattolica, specialmente nella seconda parte del passato millennio, sulla natura profonda della *Congregatio fidelium*.

In entrambe le scienze ecclesiastiche, si discuteva della posta in gioco nelle battaglie che la Chiesa stava conducendo sia contro le ecclesiologie emerse dalla Riforma, che mettevano in discussione la sua costituzione gerarchica e il suo ruolo di mediazione nell’ordine della salvezza, sia contro le tesi regaliste e gallicane che contestavano l’esercizio della sua giurisdizione sui territori nazionali.

Il *Codice di Diritto Canonico* del 1917, il primo Codice nella storia delle fonti del diritto canonico, è stato molto dipendente da queste lotte. Nei due

² *Ibid.*, 49–50.

secoli precedenti, la designazione della Chiesa come *Ecclesia societas iuridice perfecta* – espressione sociopolitica applicata allo Stato sovrano e libero – era servita ai canonisti come riferimento concettuale per costruire un edificio sociale proprio che affermasse la sua originalità³.

Questa designazione aveva uno scopo apologetico di protezione. Era necessario evitare che la Chiesa cattolica fosse assimilata a una società, la cui organizzazione si basava sul concetto giuridico di libertà e autonomia degli individui. Nello stesso tempo, si doveva rispondere alle tesi protestanti che negavano le sue radici divine e l'obbligo dei fedeli, per acquisire la salvezza, di sottomettersi alla giurisdizione dei ministri ordinati nell'ordine magisteriale e governativo e a quella della grazia acquisita attraverso i sacramenti.

III. IUS PUBLICUM ECCLESIASTICUM

La Chiesa ha dovuto affermare un diritto innato (*ius nativum*) e libero di organizzarsi di fronte agli Stati (*libertas Ecclesiae*) che volevano imporle un ordine interno per governarsi, un modo di organizzare le relazioni tra le persone, in particolare la concezione di un ordinamento fondato sul principio di protezione e di valorizzazione della sovranità e dell'autonomia delle persone. Essa rivendicava il diritto di agire come una società organizzata secondo i propri principi⁴. Potendo contestualmente fornire *ex ipsa ordinatione divina* tutti i mezzi di salvezza per i suoi membri attraverso coloro che avevano il compito di amministrare l'intera società costituita.

A causa dell'importanza del quadro sociopolitico delle discussioni, la dottrina dell'*Ecclesia societas iuridice perfecta* ha accentuato in modo tutto particolare gli aspetti giuridici dell'organizzazione ecclesiastica, in modo tutto speciale il carattere gerarchico della sua costituzione, quindi i due aspetti della mediazione sacramentale e della giurisdizione, facendo del diritto canonico un vero e proprio *ius publicum ecclesiasticum*, non imposto dallo Stato, come nei Paesi protestanti dove l'organizzazione delle chiese era il frutto delle 'scelte' dei diversi governi e dei membri delle varie comunità ecclesiali, ma propria della Chiesa cattolica. Accenno a questo per spiegare il motivo del perché il diritto canonico ha assorbito, svuotato e soffocato il discorso ecclesiologico. La sua forza ha accantonato il pensiero tradizionale ecclesiologico che la Chiesa aveva sviluppato sulla propria natura. Di fatto, l'ecclesiologia ha avuto

³ MINNERATH, R., *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II* (Beauchesne, Le point théologique, 39), Paris 1982. 207. Cf. DE VALICOURT, E., *La société parfaite. Un nouveau regard*, in *L'année canonique* 58 (2016) 379–396.

⁴ DE LA HERA, A. – MUNIER, CH., *Le droit public à travers ses définitions*, in *Revue de droit canonique* 14 (1964) 32–63.

un carattere essenzialmente e principalmente giuridico, fondando la gerarchia della Chiesa, ad esempio, solo nella volontà di Cristo.

IV. L'ECCLESIOLOGIA COME LUOGO DI RINNOVAMENTO

La decisione di aspettare la fine del Concilio Vaticano II per iniziare il lavoro di revisione del Codice Piano-Benedettino si basava sul fatto che la revisione dei testi legislativi doveva essere effettuata sulla base dell'*aggiornamento* che si stava preparando. Così, è stato dimostrato che la perdita d'interesse per il Codice di diritto canonico del 1917, che è stata lamentata prima del Concilio Vaticano II, si spiega più con la mancanza di evoluzione dei riferimenti ecclesiologici su cui questo Codice era stato redatto, che con l'atteggiamento delle persone verso il diritto canonico in quanto tale. Presa di coscienza significativa per l'acquisizione di un dato che rischia ancora oggi di sfuggire, cioè la distinzione tra 'Codice di diritto canonico' e 'diritto canonico'.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, la legislazione promulgata nel 1917 aveva perso l'importanza che le era stata data fino ad allora. Alcuni Paesi cattolici dell'Occidente si trovavano di fronte a problemi pastorali dovuti alla cristianizzazione avanzata, che non potevano essere risolti dalle categorie giuridiche e dagli istituti di diritto canonico allora previsti, e che venivano ancora insegnati nei seminari e nelle università.

Come si spiega che lo *ius canonicum* sia rimasto impermeabile ai movimenti del pensiero ecclesiologico che hanno ispirato così decisamente le dottrine, che si sono sviluppate alla fine del XIX secolo e nel XX secolo con il contributo delle scienze sacre, della teologia, della sacramentaria, della liturgia, della storia e della patristica? Il diritto canonico era assente dalle discussioni ecumeniche che, secondo le parole di Congar, furono una scossa per il pensiero sulla Chiesa⁵. Tutto questo conferma che la legislazione del 1917 fu fatta per una società ecclesiale determinata per il tempo e lo spazio, ma che ora stava evolvendosi e per questo richiedeva risposte adeguate alle mutate situazioni ed esigenze.

In realtà, l'ecclesiologia è stata il luogo di espressione e proposta di strumenti concettuali per il rinnovamento della concezione della Chiesa su sé stessa. Il cambiamento di prospettiva, come la partecipazione individuale e collettiva dei fedeli come espressione del loro stato di battezzati, dando loro il dovere e il diritto di collaborare alle funzioni d'insegnamento, ha reso la legislazione codificata ancora più secondaria.

⁵ Cf. CONGAR, Y., *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. 466.

V. LA NATURA SALVIFICA DELLA CHIESA

Il Concilio Vaticano II non ha fatto una dichiarazione esplicita sulla questione della relazione tra ecclesiologia e diritto canonico. Tuttavia, il contributo del Vaticano II è essenziale per due motivi che spiegano comunque perché la canonistica del dopo Concilio, di cui il cardinale è un autorevole rappresentante, è cambiata del tutto. In primo luogo, ha collegato l'insegnamento del diritto canonico all'ecclesiologia. Nell'*Optatam totius* si legge: "(...) nell'esposizione del diritto canonico e della storia ecclesiastica, si farà riferimento al mistero della Chiesa, in armonia con la Costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio"⁶.

In secondo luogo, la descrizione conciliare della Chiesa andava oltre la concezione dello *ius publicum ecclesiasticum* e il suo principio di separazione tra ecclesiologia e diritto canonico. La Chiesa è una società *sui generis* con fondamenti spirituali, descritta nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*: "Questa società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'insieme visibile agli occhi e la comunità spirituale, la Chiesa terrena e la Chiesa arricchita di beni celesti, non sono da considerare come due cose, ma piuttosto come una sola realtà complessa, composta da un doppio elemento umano e divino"⁷.

Una tale affermazione avvicina l'ecclesiologia e il diritto canonico mettendoli a confronto con l'oggetto unico della loro attività, di cui descrive la fonte cristologica. Riconosce il posto dell'aspetto sociale ecclesiale a cui è legata un'organizzazione specifica. La sua ragion d'essere non è la semplice necessità di essere organizzata (*ubi societas ibi ius*) ma di essere la configurazione della natura umana e divina dell'organismo in cui lo Spirito Santo agisce per vivificarlo e farlo crescere. Collega l'ecclesiologia e il diritto canonico rifiutando la concezione di quest'ultimo come evolvente solo in ambito giuridico, che considerava l'ecclesiologia come una scienza metagiuridica. Questo supera il rischio di una distorsione tra ciò che l'ecclesiologia direbbe sull'essere profondo della Chiesa e ciò che il diritto canonico deciderebbe perché è una comunità di uomini chiamata ad organizzarsi.

VI. LA FINALITÀ DELLA CHIESA

A questa prospettiva dottrinale sulla natura della Chiesa si aggiunge una riflessione sulla finalità della Chiesa, che ha anche un impatto sul diritto canonico e la sua relazione con l'ecclesiologia, valorizzando, e questo è un aspetto che

⁶ *Optatam totius*, 16.

⁷ *Lumen gentium*, 8.

emerge dagli articoli del libro e in modo tutto particolare nella sua prima parte, il *fattore comunitario* così importante nella vita della Chiesa, la cui importanza era stata sminuita dal Codice di diritto canonico del 1917. La Costituzione dogmatica *Lumen gentium* presenta la Chiesa come un “popolo messianico” che “(...) sebbene non comprenda ancora effettivamente l’universalità del genere umano e conservi spesso l’aspetto di un piccolo gregge, tuttavia costituisce per tutto il genere umano il seme più sicuro di unità, speranza e salvezza”⁸.

Lo *ius publicum ecclesiasticum* aveva utilizzato l’idea di comunità per sottolineare la sua specifica organizzazione gerarchica in relazione alle società secolari. Diversamente, il Concilio ha sottolineato il fatto comunitario nel suo ruolo di espressione della natura stessa della Chiesa come comunione, un luogo in cui le persone si riuniscono per proclamare il senso della storia vivendolo, specialmente realizzandolo nelle assemblee eucaristiche comunitarie. La Chiesa è una comunità che incarna il volto di Cristo, di cui è il Corpo. Non esiste solo perché è una *congregatio fidelium*, una realtà sociale che raggruppa e somma coloro che si riconoscono in Cristo, ma una realtà creata per diventare la nuova comunità voluta da Dio fino alla fine dei tempi.

Quest’ultima affermazione è essenziale per comprendere la naturale connessione tra il diritto canonico post-Vaticano II e l’ecclesiologia. Esprime il carattere proprio dell’istituzione ecclesiastica. Essa spiega l’espressione del cardinale Erdő che ho citato all’inizio, quando parlava della missione ricevuta da Cristo che rimane la *forza istituzionalizzante* della Chiesa. Su tale base è nata una riflessione sul significato dell’istituzione, sul suo rapporto con la grazia, sul significato dell’iscrizione della vita della Chiesa nella storia, persino sul contributo essenziale del diritto canonico all’elaborazione di una teologia della storia e il suo rapporto con il mistero dell’incarnazione.

Per aver partecipato tutto ciò coraggiosamente, sapientemente e con metodo scientifico-accademico, animato dalla carità della verità e con sincero di spirito di servizio nella e per la Chiesa, sento il dovere di ringraziare sinceramente l’Autore, ringraziamento che, ne sono sicuro, sarà fatto proprio da chi avrà l’opportunità di leggere queste pagine frutto di una diuturna ricerca, ma soprattutto di un profondo amore per Cristo e la sua Chiesa.

⁸ *Lumen gentium*, 9.

Gianfranco GHIRLANDA, SJ

IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE*

Data la varietà dei temi trattati nella parte seconda *Organizzazione gerarchica della Chiesa*, del libro che viene presentato, anziché fare una presentazione generale di tale parte, prendo in considerazione l'articolo *Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di "sinodalità"*.

In esso, dopo una considerazione di carattere generale sulla sinodalità (pp. 424–427), che, afferma giustamente l'Autore, non è da confondere con la collegialità in senso stretto, ma va considerata in una prospettiva più ampia, come “una realtà strutturale della Chiesa, presente sin dalle origini” (pp. 423–424), viene preso in considerazione il presbiterio.

L'Autore, secondo la sua specializzazione, lo fa dal punto di vista storico, risalendo ai primi secoli della vita della Chiesa. Anche se è vero che la Chiesa come corpo vivo non riproduce semplicemente lungo i secoli le sue strutture, ma continuamente le rinnova, tuttavia, il risalire alle loro radici, illumina non solo sulle strutture prese in considerazione in modo specifico, ma sulla vita della Chiesa in modo più generale.

La questione del presbiterio si è riproposta con il Vaticano II in relazione al rinnovamento del Capitolo cattedrale, che secondo il can. 391 *CIC 1917* era il «*senatus et consilium*» del vescovo. Il processo di rinnovamento è sfociato nell'istituzione del Consiglio presbiterale, che nel can. 495 §1 *CIC 1983* è definito come «*coetus sacerdotum*», che, «*tamquam senatus Episcopi*», «*praesbyterium repraesentans*», aiuta il vescovo «*in regimine dioecesis*».

La prima parte del titolo dell'articolo che prendo in considerazione è *Lo spirito del presbiterio* (...) Qui la parola «spirito» è con lettera iniziale minuscola, mentre nel corso dell'articolo è sempre con la lettera iniziale maiuscola, quindi si riferisce allo Spirito Santo, come dono, che è nel presbiterio. Infatti, attraverso l'analisi innanzitutto di alcuni testi della *Traditio Apostolica*, l'Autore rileva che il presbiterio è un «collegio i cui membri ricevono uno Spirito comune, lo Spirito del presbiterio, mediante la loro ordinazione», dono che dà la capacità ai presbiteri di recitare le parole della preghiera eucaristica insieme con il vescovo, partecipare al consiglio del presbiterio, imporre le mani insie-

* Presentazione del volume “Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale” di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Roma, 24 novembre 2021).

me al vescovo al nuovo presbitero nel rito di ordinazione, «perché godono anch'essi del comune e simile spirito sacerdotale». L'Autore porta come fonti neotestamentarie di questa visione 1Tim 4,14, 2Tim 1,6-7, At 8,17-18 e come fonte veterotestamentaria il *Testamento dei XII patriarchi*. Ciò che da questo si rileva è la natura comunionale, collegiale del presbiterio, fondata sul dono comune dello Spirito (pp. 427-431).

Altro punto rilevante è il rapporto tra il vescovo e il presbiterio. Da una parte sembra che secondo la *Traditio Apostolica* la preghiera per l'ordinazione di un presbitero fosse la stessa di quella per l'ordinazione di un vescovo, per cui si sarebbe avuta una sola forma per le due ordinazioni, ma dall'altra lo stesso documento riporta una preghiera diversa. Varie sono le interpretazioni di diversi autori che vengono riportate riguardo a questo punto, ma si conferma il carattere comunitario del dono dello Spirito conferito con l'ordinazione presbiterale, che alcuni spingono fino a ritenere che le comunità giudeo-cristiane fossero governate da un collegio di presbiteri e che la preghiera di ordinazione risalisse a quella dell'ordinazione degli anziani della sinagoga. Il che sarebbe confermato dal «Concilio apostolico» di Gerusalemme, dove si riuniscono «gli apostoli e gli anziani» (At. 15,6), che dichiarano: «Abbiamo deciso lo Spirito Santo e noi (...)» (At. 15,28). Quindi «il collegio degli anziani agisce con l'assistenza dello Spirito Santo». Con lo sviluppo istituzionale successivo, fa notare l'Autore, al più tardi nella seconda metà del sec. II, si ha la diffusione dell'episcopato monarchico, ma insieme nelle Chiese particolari si diffonde la coscienza dell'assistenza dello Spirito Santo al collegio dei presbiteri, che esercita una funzione consultiva e decisionale (pp. 432-434).

Il collegio dei presbiteri, secondo al *Didascalia* e la *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*, in continuità con le istituzioni ebraiche, esercita collettivamente funzioni giudiziali e amministrative, insieme al vescovo, e anche d'insegnamento. Inoltre, secondo la *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*, sembra che i presbiteri eleggessero il vescovo, che, secondo la *Didascalia* è il capo del collegio dei presbiteri o, secondo la traduzione latina, il pastore che sorveglia il presbiterio (pp. 435-437). Tale funzione elettiva dura finché non si ha la diffusione dell'elezione compiuta dai vescovi vicini o della stessa provincia, come stabilito nel Concilio di Nicea, c. 4 (a. 325) [p. 438].

Quindi, fino a che non si è pienamente affermato l'episcopato monarchico, la distinzione tra l'episcopato e il presbiterato non era chiara.

Ho voluto riassumere piuttosto per sommi capi quanto esposto nell'articolo, perché ciò che in esso è affermato ci aiuta a capire la natura del Consiglio presbiterale, formato da sacerdoti che rappresentano il presbiterio. La quale natura si fonda sul rapporto tra il vescovo diocesano e i presbiteri della sua diocesi, quindi sul rapporto tra episcopato e presbiterato.

La natura e il fine del Consiglio presbiterale si fonda proprio sull'unità ontologica esistente tra il vescovo e i presbiteri e dei presbiteri tra di loro,

in virtù del sacramento dell'ordine. Il ministero sacro, sebbene sia conferito personalmente, tuttavia è un ministero collettivo, in quanto inserisce nel presbiterio, e dev'essere esercitato in una forma comunitaria. Per questo la cooperazione tra i presbiteri e il vescovo e dei presbiteri tra di loro non è di tipo semplicemente funzionale, ma è richiesta dalla sacra ordinazione e dalla missione (LG 28b). Il vescovo ha la pienezza del sacramento dell'ordine (LG 21b), ma per svolgere il suo ministero ha bisogno del presbiterio, come d'altra parte il presbiterio non può esistere ed agire senza il vescovo. Questo è il fondamento del crearsi di quel rapporto di fiducia basato nello stesso tempo sulla paternità spirituale del vescovo nei confronti dei presbiteri (LG 28b) e sull'amicizia e la fratellanza (PO 7a), che è a fondamento del costituirsi e del buon funzionamento del Consiglio presbiterale¹. È chiaro che la differenza tra presbiterato e episcopato è di grado e non di essenza². Il presbiterio in quanto tale, quindi il Consiglio presbiterale, si fondano sulla comunione gerarchica che unisce tutti presbiteri, sia individualmente che come presbiterio, con il vescovo diocesano. Vediamo in questo una chiara continuità con quanto vissuto nei primi secoli della Chiesa.

Per spiegare il più sinteticamente possibile la differenza di grado e non di essenza tra l'episcopato e il presbiterato, possiamo prender le mosse da *Lumen gentium* 28a: «Cristo, santificato e mandato nel mondo dal Padre (cfr. Gv 10,36), per mezzo degli apostoli ha reso partecipi (*“participes effecit”*) della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, i quali hanno legittimamente affidato a vari membri della Chiesa, in vario grado (*“vario gradu”*), la funzione del loro ministero (*“munus ministerii sui”*) a vari soggetti (*“variis subiectis”*) nella Chiesa. Così il ministero ecclesiastico di istituzione divina (*“ministerium ecclesiasticum divinitus institutum”*) viene esercitato in diversi ordini (*“diversis ordinibus exercetur”*) da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi».

Gli Apostoli sono stati da Cristo colmati di una speciale effusione dello Spirito Santo per adempiere la funzione (*«munus»*) del loro ministero apostolico. Tale dono spirituale fu da essi trasmesso ai loro collaboratori. Solo gli Apostoli ebbero la pienezza di tale funzione, alla quale oggi i vescovi e i presbiteri partecipano in diverso grado, in quanto diverso è nella Chiesa l'ufficio dei vescovi e quello dei presbiteri.

La funzione del ministero apostolico (*«munus ministerii apostolici»*), come dono spirituale, è stata trasmessa fino a noi attraverso la consacrazione episcopale, affinché i vescovi fossero i successori degli Apostoli, nella pienezza del

¹ Cf. FRAUSINI, G., *Il presbiterio e il consiglio presbiterale*, in *Orientamenti pastorali* 57/10 (2009) 53–59.

² Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istr. *Ecclesiae de mysterio* (15 ag. 1997), art. 5 §1: AAS 89 (1997) 852–877. EV 16/671–740.

sacramento dell'ordine, nel sommo sacerdozio, nella somma del sacro ministero, quindi nella pienezza della successione apostolica (cf. *LG* 21b; 18a.b). L'ufficio dei vescovi come singoli è quello di essere visibile principio e fondamento di unità nelle Chiese particolari (cf. *LG* 23a), mentre presi nel loro insieme come Collegio, uniti al loro Capo, il Romano Pontefice, è quello di rappresentare la Chiesa universale (cf. *LG* 22b).

Sulla stessa linea discendente dagli Apostoli, si trovano i presbiteri. Cristo rende partecipi della sua consacrazione e della sua missione, per mezzo degli Apostoli, i vescovi, i quali affidano in vario grado la funzione del loro ministero («*munus ministerii sui*») a vari soggetti. Nell'ordinazione i presbiteri, per l'unzione dello Spirito Santo, sono marcati da uno speciale carattere (cf. *PO* 2c), ricevono i tre «*munera*» (cf. *PO* 7a), partecipano al sacerdozio di Cristo (cf. *PO* 10a) e alla missione e funzione apostolica (cf. *PO* 2b.d; 10a). I presbiteri entrano così, anche se non in pienezza, nella successione apostolica. I presbiteri, poi, partecipano allo stesso «*munus ministerii*» del vescovo, attraverso il sacramento dell'ordine e la missione canonica (cf. *PO* 2b; 7b). Allora, i presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio del loro ministero, tuttavia sono veri sacerdoti del Nuovo Testamento (cf. *CD* 15a). Tutto questo congiunge così strettamente presbiteri e vescovi, che i presbiteri sono collaboratori di tutto l'ordine episcopale, a cui sono associati in una comunione gerarchica, e insieme col vescovo costituiscono un unico presbiterio (cf. *LG* 28b; *PO* 2b; 7a; 8a). Questo è l'ufficio proprio dei presbiteri nella Chiesa. In fin dei conti è ciò che veniva vissuto nei primi secoli di vita della Chiesa.

Sembra rimanere un'incongruenza nei testi conciliari, anzi nella stessa *Lumen gentium* 28a. Infatti, se tutti, vescovi e presbiteri, partecipano alla medesima dimensione di mediazione dell'unico sacerdozio di Cristo, anche i presbiteri, che trovano l'unica e propria fonte del loro ministero in Cristo, debbono partecipare direttamente alla vita e missione («*munus*») di Cristo, come detto nella stessa *Lumen gentium* 28a («*Muneris unici Mediatoris Christi [ITim 2,5] participes in suo gradu ministerii*»), e non alla funzione del ministero del vescovo («*munus ministerii sui*»), come detto all'inizio della *Lumen gentium* 28a, altrimenti sembrerebbe affermarsi che partecipano al sacerdozio del vescovo e non di Cristo. L'incongruenza può essere sciolta solo se si applica analogicamente il rapporto Apostoli-vescovi al rapporto vescovi-presbiteri.

Solo gli Apostoli hanno ricevuto in pienezza e totalità la funzione («*munus*») del ministero per diretta partecipazione alla consacrazione e missione di Cristo e prerogative e potestà straordinarie, affinché assolvessero la missione loro propria di fondamento della Chiesa. Questa funzione del ministero apostolico è trasmessa ai vescovi successori degli Apostoli (cf. *LG* 18b; 19; 28a), ma non nella stessa pienezza e con le loro stesse prerogative e potestà straordinarie (cf. *NEP*, 1°), perché diverso è l'ufficio che oggi i vescovi debbono svolgere

nella Chiesa rispetto a quello degli Apostoli. È sempre la stessa funzione del ministero apostolico che i vescovi trasmettono ai presbiteri in grado subordinato, ma, dobbiamo notarlo, si tratta di trasmissione, perché, in virtù della loro ordinazione i presbiteri partecipano alla missione e al ministero di Cristo (cf. *LG* 28a: «*Muneris unici mediatoris Christi participes*») e quindi alla missione e al ministero degli Apostoli (cf. *PO* 1a; 2b; 7a). Allora, come i vescovi hanno la pienezza del sacramento dell'ordine, il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero e la funzione del ministero apostolico in pienezza, per svolgere la loro missione propria nella Chiesa attuale, ma in misura e grado limitati rispetto agli Apostoli, così i presbiteri ricevono la stessa funzione del ministero («*munus ministerii*»), che propriamente è quello degli Apostoli, ma che è come depositato nell'ordine episcopale, in grado subordinato, perché la missione che essi debbono svolgere nella Chiesa è limitata rispetto a quella dei vescovi.

Tra i vescovi e i presbiteri, allora, c'è una differenza di pienezza del *munus ministerii apostolici*, ma non della potestà sacramentale di ordine. Infatti, dallo studio del Vaticano II, condotto sugli Atti, si vede che esso, sulla base di testimonianze storiche, non ha voluto affermare che solo il vescovo è ministro della confermazione e del conferimento non solo del diaconato e del presbiterato, ma neanche dell'episcopato, per cui la riserva al vescovo sarebbe di carattere canonico e non dommatico³. Comunque, in tale differente pienezza dell'unico *munus ministerii apostolici* consiste la differenza di grado e non di essenza che, sulla base della dottrina conciliare, possiamo dire che ci sia dal punto di vista sacramentale tra l'episcopato e il presbiterato.

La dottrina del Vaticano II circa le relazioni tra presbiterio e vescovo non è uniforme. In alcuni testi viene sottolineato che formano un'unità (*LG* 28a; specialmente *AG* 19c; *CD* 28a; *PDV* 74; 17); in altri si mette in rilievo piuttosto la distinzione e la subordinazione (*LG* 29a; *PO* 8a). Si pone la questione se il vescovo diocesano faccia parte del presbiterio, quindi del Consiglio presbiterale, oppure no. La risposta negativa si può basare su *Christus Dominus* 11, quindi sul can. 369, in quanto la «cooperazione» che il presbiterio dà al vescovo nello svolgimento della cura pastorale della porzione di popolo di Dio affidatagli, indica un rapporto stretto tra il presbiterio e il vescovo, ma anche una vera distinzione; la risposta positiva si può fondare su *Lumen gentium* 28b, che afferma che i presbiteri «*unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt*», per cui il vescovo è a capo del presbiterio, ma non dall'esterno⁴. Il presbiterio,

³ Cf. *Acta Synodalia* V/IV, 23; II/I, 233; III/I, 241; 215; III/VIII, 64. Per tutta la questione, cf. il mio libro *Il sacramento dell'ordine e la vita dei chierici* (cann. 1008–1054; 232–297), Roma 2019, 60–66.

⁴ Cf. DI BERNARDO, G., *Il consiglio presbiterale e il consiglio pastorale e il consiglio diocesano nella normativa vigente. Un'analisi a trent'anni dalla promulgazione del CIC (1983–2013)*, in *Rassegna di Teologia* 55 (2014) 386–388.

comunque, dev'essere considerato elemento costituzionale fondamentale della Chiesa particolare, per cui si può dire che non si può dare la Chiesa particolare senza esso⁵. A mio parere, data l'ontologica unità nell'unico sacerdozio ministeriale, quindi la differenza solo di grado e non di essenza tra episcopato e presbiterato, si può anche affermare che il vescovo diocesano faccia parte del presbiterio, tuttavia non come un *primus inter pares*, in modo che «la responsabilità della Chiesa particolare è affidata *in solido* a tutto il presbiterio con a capo il vescovo»⁶. Infatti, il Consiglio presbiterale ha la funzione di aiutare il vescovo, che ha la pienezza del sacramento e presiede alla Chiesa particolare, nel governo della diocesi, offrendogli i suoi consigli, ma non esercita una potestà. Potremo dire che il vescovo è allo stesso tempo all'interno e di fronte al presbiterio. Questo mi sembra che corrisponda meglio all'evoluzione istituzionale che si è avuta nella Chiesa con l'episcopato monarchico e alla dottrina del Vaticano II.

La natura del Consiglio presbiterale è consultiva in relazione al vescovo e rappresentativa in relazione al presbiterio. Si tratta, quindi, di un organo di partecipazione nel governo della diocesi, fondato sulla sacerdotale corresponsabilità generale circa il bene pastorale della diocesi.

La lett. circ. *Presbyteri sacra* 6 della Congregazione per il Clero, dell'11 apr. 1970, sposta la rappresentanza dai membri al Consiglio stesso, infatti «*Consilium Presbyterale totum dioecesis Presbyterium exprimat oportet (...) Quare, indole repraesentativa Consilii efficitur, si in sinu eiusdem, quantum fieri potest repraesentantur*», secondo diverse esperienze, vari ministeri (parrocchi, operatori, cappellani, ecc.), regioni e zone pastorali della diocesi, differenti età e generazioni dei sacerdoti, ecc.⁷. Questa visione è quella assunta dal can. 495 §1: «(...) *consilium presbyterale, coetus scilicet sacerdotum, qui tamquam senatus sit Episcopi, presbyterium repraesentans (...)*» e dal can. 499: «*Modus eligendi membra consilii presbyteralis statutis determinandus est, ita quidem ut (...) sacerdotes presbyterii represententur, ratione habita maxime diversorum ministeriorum variarumque dioecesis regionum*». Quindi, la costituzione e la composizione concreta del Consiglio presbiterale è determinata innanzitutto dalla rappresentanza del presbiterio, la quale, tuttavia è da considerare in un duplice aspetto: da una parte il Consiglio fa le veci del presbiterio perché questo possa aiutare il vescovo dandogli consigli e fornendogli informazioni; da un'altra parte rappresenta lo stesso presbiterio come corpo che esercita il *munus regendi*, aiutando il vescovo nell'esercizio della sua *potestas regendi*, in quanto è impossibile per il vescovo udire tutti i presbi-

⁵ Cf. PIERONEK, T., *Natura e funzioni del Consiglio Presbiterale*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église* (Actes du VII^e congrès international de Droit canonique; Paris, Unesco 21–28 sept. 1990) [L'Année Canonique, Hors série, II], Paris 1992. 705, 707.

⁶ Cf. DI BERNADO, G., *Il consiglio presbiterale e il consiglio pastorale*, 387.

⁷ Cf. AAS 62 (1970) 459–465. EV 3/2449–2476.

teri della sua diocesi. Qui si vede che la differenza con la prassi dei primi secoli, in cui il vescovo nelle città era circondato dai presbiteri che lo assistevano continuamente nel suo governo, è dettata dall'evolversi della vita della Chiesa, ma non cambia, però, l'ispirazione di fondo avutasi fin dall'origine. Inoltre, la rappresentanza non è solo informativa, in quanto il Consiglio presbiterale, come organo di partecipazione, con i pareri che esprime prende realmente parte al governo di tutta la diocesi. La rappresentanza, poi, si concretizza nella relazione dei membri con una diversità di ministeri e di zone della diocesi. Comunque, ciascun membro nel Consiglio rappresenta tutto il presbiterio, non, se eletto, la categoria ministeriale o la zona di riferimento, quindi il giudizio che esprime nella discussione e nella votazione, pur dovendo esprimere il sentire del presbiterio come tale, dev'essere suo personale⁸.

In conclusione, possiamo dire che la ricerca storica offerta dall'Autore si manifesta pienamente attuale, perché ci aiuta senza dubbio a comprendere meglio la natura del Consiglio presbiterale e lo stile di governo che il vescovo dovrebbe seguire nel relazionarsi al presbiterio della sua diocesi.

⁸ Cf. ALAGU SELVAN, A., *The presbyteral council, A Representative and Collaborative Organ between Bishop and His Priest*, in *Studies in Church Law* 11 (2016) 213.

Brian Edwin FERME

PRESENTAZIONE:

PÉTER ERDŐ, *IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE. STUDI SCELTI IN VENTICINQUE ANNI DI DOCENZA E PASTORALE*

A cura di P. Bruno Esposito, O.P., Marcianum Press, Venezia 2021
(Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Ius Canonicum-Monografie 24)*

Vorrei ringraziare gli organizzatori per avermi gentilmente invitato a partecipare a questa presentazione. Ci sono varie ragioni per ringraziarvi. La prima è che sono ovviamente molto grato di poter partecipare a un evento che dà il dovuto riconoscimento a una persona che conosco da molti anni; la seconda, è che questa occasione mi concede anche l'opportunità di offrire alcune riflessioni su quello che probabilmente è il settore in cui il Cardinale Erdő è più conosciuto, ossia la Sua competenza nel campo della storia del diritto canonico e, specialmente, del diritto canonico medievale. Non sono sicuro che la gente si renda conto di quanto il Cardinale Erdő sia apprezzato nel più vasto mondo accademico al di fuori del mondo accademico ecclesiastico. Questo piccolo esempio potrebbe darvene un'idea: Egli è nel comitato editoriale accademico (composto solo da 7 membri) di una delle più importanti riviste accademiche di diritto canonico medievale, ossia del "Bulletin of Medieval Canon Law".

Prima di passare ad analizzare questo aspetto, vorrei però congratularmi con coloro che hanno avuto la straordinaria idea di pubblicare il presente volume e che hanno cioè raccolto, e reso accessibile in un unico volume, questi 32 articoli. Avete reso un grande servizio. Oggi, infatti, una delle sfide più grandi è quella di poter effettivamente conoscere l'esistenza di articoli – alcuni dei quali particolarmente importanti e innovativi – che si trovano in una variegata serie di luoghi. In primis, ovviamente, nelle note riviste accademiche ma anche negli atti di Congressi o convegni o giornate di studio che non sono sempre necessariamente ben conosciute o facilmente accessibili – e questo per non parlare poi delle infinite "Raccolte di saggi" o "Studi in onore di..." dove in alcuni casi è difficile sapere dell'esistenza della pubblicazione del libro e ancor di più della presenza dell'articolo.

* Presentazione del volume "Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale" di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Roma, 24 novembre 2021).

Quindi, avere questi scritti a portata di mano e in un unico posto è un grande vantaggio e forse illustra la via da seguire in un mondo in cui è diventato molto impegnativo conoscere articoli scritti da eminenti studiosi come il Cardinale Erdő.

Come accenna il Prof. Giorgio Feliciani nella sua prefazione: “In ogni caso, dal complesso degli scritti riuniti nel presente volume emerge l’evidente privilegio concesso dall’Autore alle ricerche di carattere storico.” Non è forse una grande sorpresa che nelle mie brevi osservazioni io voglia concentrarmi su questo aspetto del presente volume. Infatti, al di là di come potrebbero essere considerati gli articoli storici in senso stretto, ogni altro articolo dedica praticamente uno spazio considerevole nel collocare una specifica istituzione canonica nel suo giusto contesto storico. Come nota il Prof. Feliciani, nello studio della necessità del consenso del vescovo per costruire chiese (can. 1215), il Cardinale Erdő fornisce un’analisi del contesto storico della norma a partire dal III secolo.

Non è facile presentare adeguatamente la capacità storica e la creatività del Cardinale Erdő, ma vorrei brevemente sottolineare alcuni punti caratteristici che emergono dagli articoli di questo volume e che credo forniscano una visione fondamentale per un lettore attento.

I. L’AMPIEZZA DELLE QUESTIONI STUDIATE

Gli scritti espressamente su argomenti storici coprono un’ampia e interessante gamma di questioni: a) I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del Medioevo; b) La perdita dello stato clericale nei primi quattro secoli; c) La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio; d) La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento; e) Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia.

II. STRAORDINARIA ATTENZIONE E CONOSCENZA DELLE FONTES

Questo aspetto probabilmente non è del tutto sorprendente in uno studioso come Lui che ha scritto un importante libro sulla storia delle *Fontes* nel diritto canonico, ma i presenti articoli illustrano tuttavia una straordinaria conoscenza di esse.

1) Nello studio sulla “*salus animarum*” il nostro Autore illustra il suo iter storico partendo da Cicerone, che parla della “*salus populi suprema lex est*”, fino ad arrivare ad un’analisi delle *Fontes* del canone 1752: queste includono Ivo di Chartres, Tommaso d’Aquino e Raimondo di Penyafort. Un’indicazione

della padronanza delle fonti da parte del nostro autore può essere vista nel fatto che Egli riporta altri testi della *Summa de poenitentia et matrimonio* di Raimondo che si riferiscono alla questione oggetto di studio ma che non sono stati citati nelle fonti ufficiali del canone.

2) Se guardiamo al suo studio sulle “*Leggi ingiuste e libertà religiosa*”, e in particolare alla sua discussione sulla giustizia e la legge e, nello specifico, il criterio di esistenza o di validità delle leggi e il loro tendere al bene comune, identificato con la giustizia delle leggi stesse, troviamo un compatto *tour de force* storico – sono citati con intelligenza e attenzione: Silvestro Mazzolini e la sua *Summa Summarum*; Alfonso de Castro, *De potestate legis poenalis*; Francisco Suarez, *De legibus*; gli autori carmelitani di Salamanca. Ciò che è degno di nota è che qui non siamo più nel medioevo ma in un periodo successivo e siamo ancora testimoni di una straordinaria padronanza delle *fontes*.

Chiaramente questo è il cuore di un’erudizione storica seria e di alto livello: nessuno storico autentico può permettersi di ignorare o di non avere una padronanza delle fonti. Chi le ha effettivamente scritte (come distinto da chi si sostiene che siano state scritte) e in quale contesto? Ci si può fidare di loro date e le circostanze storiche in cui dicono di essere state scritte? Cosa dicono in realtà, specialmente se si considera il significato reale delle parole e delle frasi in contesti molto diversi dal nostro?

III. DOMINANZA DELLA LETTERATURA SECONDARIA SULLA QUESTIONE IN MOLTE LINGUE E FINO AD OGGI – RIFLETTE LA SUA CONOSCENZA DEGLI STUDI PIÙ RECENTI

Un altro aspetto significativo che caratterizza il nostro Autore è il suo dominio della letteratura secondaria sui vari argomenti specifici trattati. Ogni articolo fornisce non solo un riferimento aggiornato alla letteratura secondaria sulla questione - libri e articoli accademici importanti – ma, cosa ancora più notevole, sulla letteratura in un numero considerevole di lingue. Questo naturalmente significa che il nostro Autore è ben consapevole della letteratura contemporanea su un tema – la ricerca recente – e, allo stesso tempo, dà anche a noi lettori, la possibilità di conoscerla.

IV. INCREDIBILE CAPACITÀ DI FARE COLLEGAMENTI TRA ISTITUZIONI E CONCETTI

Colpisce e stimola il fatto che il Cardinale Erdő riesca a fare collegamenti di grande creatività tra le realtà storiche e lo sviluppo delle istituzioni canoniche, fino ai giorni nostri.

Prendiamo ad esempio il suo articolo sulle parrocchie che, come suggerisce il contributo stesso, è uno studio sulla formazione di ciò che nel tempo sarebbe stato giuridicamente inteso e chiamato parrocchia. Ciò che è estremamente interessante è che Egli inizia inserendo questo studio storico nel contesto di una questione che viene sollevata abbastanza frequentemente oggi: vale a dire, la struttura parrocchiale come l'abbiamo attualmente è ancora rilevante per la società moderna? Non viene data una risposta definitiva, ma viene fornita una prospettiva storica che rimane fondamentale per poter offrire una risposta ragionevole alla domanda. In altre parole, come ha funzionato l'attività pastorale della Chiesa nei molti secoli in cui l'istituzione territoriale della parrocchia non esisteva o esisteva in un modo del tutto diverso da quello che sperimentiamo oggi? Cosa possiamo imparare sulla natura costantemente mutevole dell'entità "pastorale" (che più tardi si svilupperà nella parrocchia) che in qualche modo cercava di occuparsi di questioni pastorali in contesti diversi e mutevoli? Cosa ci dice questa storia sulla "parrocchia" nelle città e su quelle in campagna? Quali spunti offre per affrontare le realtà attuali?

V. PROFONDA ORIGINALITÀ CON INTUIZIONI CHE SONO PARTICOLARMENTE STIMOLANTI

Alcune delle Sue intuizioni sono molto affascinanti. Il Suo articolo su *"La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue"* ne è un esempio. Sappiamo che nel mondo contemporaneo e nella Chiesa sono emersi molti problemi rispetto alla grande mobilità dei popoli poiché porta con sé differenze culturali in vista dell'integrazione e dell'assimilazione. La lingua rimane un elemento fondamentale che riflette e favorisce l'unità dei membri di una comunità. Queste sono questioni che le Chiese locali devono affrontare. Per porre la questione in termini più chiari: "n quale modo e misura le strutture pastorali e la rispettiva regolamentazione canonica devono prendere in considerazione la lingua dei fedeli?"

L'articolo offre un attento esame della storia della risposta della Chiesa alla questione delle lingue dal IV Concilio Lateranense al Concilio di Trento la quale, come afferma il Cardinale Erdő, *"costituisce, da una parte, un'importante fonte di conoscenza della convinzione teologica, dall'altra parte, rende possibile un approccio più sfumato alle problematiche attuali"*.

Potrei certamente dedicare molto più tempo alla presentazione dei vari aspetti dell'acume storico del Cardinale – lo splendido articolo su *"Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia"* – ma devo concludere queste poche osservazioni sparse.

Ho incontrato per la prima volta l'allora professor Erdő nel 1992, quando entrambi partecipammo al 9° Congresso Internazionale di diritto canonico

medievale a Monaco e dove entrambi presentammo delle relazioni. La Sua era sul “Partikulare Kirchenrechtsquellen in Ungarn” e ricordo vividamente con quanta attenzione i presenti al Congresso seguirono la sua relazione. Questo può sembrare un fatto non sorprendente, ma nel 1992 i grandissimi nomi degli esperti del diritto canonico medievale erano ancora vivi e presenti: Stefan Kuttner, il Cardinale Stickler, Peter Landau, Charles Duggan, Rudolf Weigand ecc. Ed il fatto che questi “Grandi” ascoltassero e apprezzassero molto il saggio di uno studioso, allora relativamente giovane, indica che già avevano davanti a loro uno storico eccezionale. Il Cardinale Erdő ha continuato e ha fatto molta strada da quel Congresso del 1992. Ha tenuto molte conferenze e ha fornito ai suoi lettori un’infinita quantità di eccellenti studi che rimangono inestimabili – una vera sapienza. La pubblicazione di questo libro, permetterà a tale sapienza di arrivare ancora più lontano.

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

PRESENTAZIONE:

**PÉTER ERDŐ, *IL DIRITTO CANONICO
TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE***

Venezia 2021 (Parte Quarta Diritto processuale, pp. 651–759)*

Il compito assegnatomi è la presentazione della quarta parte del libro dell’Em. mo A. Detta parte è dedicata al diritto processuale ed è composta da quattro articoli.

Il titolo del primo articolo, pubblicato nel 2006, è: *Foro interno e foro esterno nel diritto canonico. Questioni fondamentali* (pp. 653–679). L’A. parte della “presenza di alcune realtà nell’ordine della grazia che sfuggono alla percezione esterna degli uomini di questa terra, [m]entre sembra essere un interesse pubblico importantissimo nella Chiesa di riconoscere e far valere anche socialmente e pubblicamente la vera condizione di tutti i fedeli” (pp. 653–654). Al riguardo della possibile tensione tra foro esterno e foro interno, il secondo principio per la revisione del Codice di Diritto Canonico indicava di toglierla o al meno di ridurla quanto possibile, specialmente nel diritto sacramentale e penale. L’A. ritiene che i “due fori sembrano essere distinti soltanto riguardo al modo di esercizio della potestà” (p. 657). Anche se la parola foro indica il luogo dove si esercita la giurisdizione, ossia il tribunale, essa indica più specificatamente il campo di potere o di competenza, che può riferirsi anche al campo dell’esercizio della potestà esecutiva. In ogni caso, secondo il can. 130 esistono dei casi, nei quali si esercita la potestà di governo *solo* nel foro interno. In questi casi c’è una realtà oggettiva che non si può provare pubblicamente o non è provata ancora pubblicamente.

Esponde poi l’A. ampiamente i possibili casi di tensione fra foro interno ed esterno, la sua ragione ed i possibili rimedi, riguardanti le dispense dagli impedimenti matrimoniali e dalla forma canonica, le irregolarità ed altri impedimenti per ricevere o esercitare il sacramento dell’Ordine, l’esercizio della potestà giudiziale, nonché gli atti giuridici non potestativi.

Cito alcuni passaggi della triplice conclusione: a) “Nel diritto canonico ci sono tensioni o differenze tra il foro interno e il foro esterno soprattutto quando si tratta di fatti occulti che per la loro natura hanno qualche effetto anche nell’ordinamento giuridico della Chiesa... i conflitti tra la dimensione sociale e quella ontologica possono essere di due tipi: il primo è la tensione tra la sem-

* Presentazione del volume “Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale” di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Roma, 24 novembre 2021).

plice realtà ontologica occulta e il foro esterno, la seconda invece è la tensione possibile tra il foro interno e quello esterno (...)” (pp. 675–676); b) “Il foro interno della Chiesa ha anch’esso un carattere giuridico. Giuridico, perché deve tener presente delle situazioni provenienti da norme giuridico-canoniche, da provvedimenti di autorità ecclesiastiche (come le dispense e altre grazie, ecc.) e da altri atti giuridici (...)” (p. 676); c) “È (...) necessario riavvicinare in qualche forma istituzionale la realtà ontologica dei fatti soprattutto quelli dell’ordine della grazia e il piano sociale-giuridico. La forma concreta della distinzione del foro interno e quello esterno è un mezzo specifico per il diritto canonico, proprio per il raggiungimento di questo scopo” (p. 678).

Il secondo articolo nella parte dedicata al diritto processuale porta il titolo: *La certezza morale nella pronuncia del giudice. Problemi attuali* (pp. 681–700). È stato pubblicato nel 1998. Probabilmente si tratta di una relazione tenuta in un convegno di canonisti dell’Europa centro-orientale. L’introduzione dell’articolo sembra infatti insinuarlo. L’A. prima chiarisce la nozione di certezza morale, poi esamina il suo ruolo nelle diverse situazioni decisionali e infine analizza i singoli problemi canonici che possono presentarsi al riguardo.

Lo sfondo filosofico della nozione di certezza morale viene illustrato con riferimenti a San Tommaso d’Aquino, Descartes e Francisco Suárez. Per detta nozione nel diritto canonico, l’A. offre prima alcuni cenni storici fino al famoso discorso di Pio XII alla Rota Romana del 1° dicembre 1942. Egli, poi presenta la nozione nel diritto vigente, in specie nel can. 1608, da intendersi “nel senso della tradizione canonica, basata soprattutto al discorso sopra citato di Pio XII. Questo sembra ancor più fondato se prendiamo in considerazione il fatto che Giovanni Paolo II ha ribadito, nel suo discorso alla Rota Romana del 4 febbraio 1980 (n. 6), che l’interpretazione della certezza morale data da Pio XII rimane autentica anche nella legislazione postconciliare” (p. 686). L’Eminentissimo Autore aggiungerebbe oggi, senz’alcun dubbio, l’art. 247, §2 dell’Istruzione *Dignitas connubii* del 25 gennaio 2005: “Per conseguire la certezza morale necessaria per legge, non è sufficiente una prevalente importanza delle prove e degli indizi, ma occorre che resti del tutto escluso qualsiasi dubbio prudente di errore, tanto in diritto quanto in fatto, ancorché non sia esclusa la mera possibilità del contrario”. Il paragrafo citato, infatti, riprende chiaramente la dottrina proposta da Pio XII.

Nell’ulteriore riflessione sulla certezza morale e la spiegazione del can. 1608, l’A. indica opportunamente, fra altri, che la “certezza morale non è una opinione soggettiva, ma deve essere oggettivamente fondata” (p. 688) e che tale oggettività comporta “che la certezza sia in grado di trasferirsi alle parti ed ai tribunali superiori per mezzo della motivazione della sentenza” (p. 688).

L'A. si sofferma poi sulla fisionomia pratica della certezza morale tra la certezza assoluta e la probabilità, ed infine affronta alcuni problemi canonico-pratici, cioè il conflitto tra conoscenza personale e prove nel processo nonché la mancanza della certezza morale malgrado la presenza delle prove. Sono pagine che mostrano la vasta conoscenza dell'A. non soltanto della letteratura canonica recente, ma anche dei secoli passati. Ritiene giustamente, però, l'A. e lo dimostra, che il "Codice del 1983 ha aperto la possibilità di superare, nella stragrande maggioranza dei casi 'difficili', la tensione che proveniva dal fatto che nel processo erano presenti seri elementi che dimostravano la verità oggettiva dei fatti, ma che non potevano essere valutati come piene prove a causa di un certo formalismo giuridico" (p. 699).

Conclude l'A.: "Nel nuovo diritto processuale canonico, non si è modificato il senso della certezza morale richiesta dal giudice, ma si sono moltiplicati i mezzi che aiutano ad evitare un conflitto tra la conoscenza personale del giudice, oggettiva e sicura e quello che risulta dagli atti e dalle prove. L'unico caso in un processo matrimoniale, in cui il giudice potrebbe trovarsi di fronte ad un conflitto del genere è quello del matrimonio di cui la nullità sembra risultare dagli atti e dalle prove, ma della quale il giudice, per ragioni oggettive da lui conosciute, non può essere convinto dell'invalidità. In questa situazione il giudice – secondo la migliore tradizione canonistica – dovrebbe decidere secondo la verità oggettiva malgrado le apparenze che possono provenire dalle formalità processuali. Dato che nella normativa vigente sono presenti quasi tutti i mezzi necessari per costituire prova di un fatto ben conosciuto dal giudice, un vero conflitto di questo genere non deve presentarsi quasi mai" p. 700).

Il terzo articolo è del 2002: *Il processo canonico penale amministrativo. Mezzi possibili dell'efficacia del sistema penale canonico* (pp. 701–719). Tratta, come indica il sottotitolo di questioni fondamentali e preliminari. L'A. è consapevole che ai "nostri giorni è un problema attuale quello dell'efficienza del sistema penale canonico" (p. 701), ma ritiene che il processo penale "possa servire come strumento efficace per il raggiungimento del fine della Chiesa e del suo diritto che è la salvezza delle anime" (p. 703), tenendo conto che "questa salvezza non è soltanto la salvezza spirituale dell'imputato, ma si riferisce al bene pubblico" (p. 703). Infatti, "la sostanza della normativa vigente sul processo penale sempre dal punto di vista della possibilità del raggiungimento dello scopo delle pene, cioè la riparazione dello scandalo e l'emendamento del reo (cfr. can. 1341) [...] può richiedere – come *ultima ratio* – l'applicazione efficace delle pene" (p. 703).

L'articolo indica, dopo queste premesse, dove trovare le norme principali sul processo penale canonico sia nel CIC che nel CCEO. Poi espone l'andamento dell'indagine previa, si sofferma sulla scelta dell'Ordinario dopo l'indagine previa, ed infine tratta del processo amministrativo penale. Nel corso dell'esposizione mi hanno colpito particolarmente due cose.

a) Sembra avere una importanza pratica speciale in alcuni paesi europei una certa contrattazione tra l'Ordinario e il delinquente. "Tale soluzione può essere opportuna per esempio quando l'esecuzione della pena richieda anche un processo davanti al tribunale civile e l'esecuzione della sentenza civile risulti molto lenta o quasi impossibile. Per considerare un accordo di questo tipo come soluzione pastorale alternativa all'applicazione della pena è necessario che l'accordo realizzi sufficientemente tutte le finalità della pena" (p. 712). Gli esempi concreti fanno davvero riflettere.

b) L'A. indica chiaramente la necessità di raggiungere la certezza morale circa il fatto del delitto e l'imputabilità anche nel processo penale amministrativo per poter condannare l'imputato. Questa necessità viene formalizzata nella clausola al riguardo introdotto nel can. 1342, §1, del nuovo – relativamente nuovo – Libro VI del CIC, che entra in vigore il prossimo 8 dicembre: "osservato il can. 1720, specialmente per quanto riguarda il diritto di difesa e la certezza morale nell'animo di chi emette il decreto a norma del can 1608".

Proprio perché questo contributo dell'Eminentissimo Autore può rendere ancora oggi un ottimo aiuto agli operatori della giustizia, mi permetto al riguardo tre osservazioni:

a) Nel 2002 si poteva scrivere che "l'azione criminale si estingue generalmente in tre anni per prescrizione (cfr. c. 1362)" (p. 707). Per i delitti compiuti dopo l'8 dicembre p.v. la norma diventerà più complicata: cfr. il nuovo can. 1362.

b) L'A. asserisce che, qualora si tratti dell'inflizione di una censura, il termine ultimo per fare la legittima ammonizione previa... è quello precedente all'emanazione del decreto" (p.717; cf. p. 719), che chiude il processo penale amministrativo. Ritengo che in ogni caso si debba assegnare all'imputato un congruo spazio di tempo per ravvedersi, prima di procedere oltre (cfr. can. 1347, §1).

c) L'A. segue senza dubbio l'opinione di Antonio Calabrese, dove scrive "che avvocati difensori non sono ammessi nel processo stragiudiziale. Questo non esclude però che l'accusato riceve il sostegno di un avvocato o di un altro esperto come consulente" (p. 716). Sembra più convincente l'opinione di Velasio De Paolis: "Il canone 1720 tace del tutto su questo problema. Effettivamente non sembra che nel processo amministrativo si debba necessariamente fare ricorso alla figura dell'avvocato. Può darsi che esso risulti del tutto inutile (...) Ma ciò non significa che si possa negare all'accusato il diritto ad averne uno, qualora egli lo desideri, per provvedere meglio alla sua difesa. Anzi (...),

il superiore potrebbe e in certi casi dovrebbe suggerirlo, qualora si rendesse conto che la sua presenza potrebbe aiutare meglio all'accertamento della verità e alla difesa adeguata dell'accusato"¹.

L'ultimo articolo, pubblicato nel 2016, porta il titolo *Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale* (pp. 721–759). L'A. cerca "di presentare un quadro complessivo del tema e possibilmente anche di rispondere alle domande connesse all'applicazione del documento" (p. 721), ma precisa che non si sofferma sulle questioni riguardanti i tribunali interdioCESANI.

L'Eminentissimo A. tratta prima dello scopo e le circostanze dell'origine della riforma del processo matrimoniale. Indica specialmente che Papa Francesco "prende posizione in modo netto ed inequivocabile per l'indissolubilità del matrimonio (...) Non si tratta quindi in nessun modo di divorzio o di scioglimento del vincolo coniugale in via processuale" (p. 722). Il Sommo Pontefice ha voluto rispondere al voto dei partecipanti al Sinodo Straordinario del 2014 di rendere i processi matrimoniali più rapidi e accessibili. Va notato che il Cardinale Erdő era Relatore generale in detto Sinodo. Comunque sia, il Legislatore, "pur riconoscendo la possibilità teorica di accertare la nullità in una procedura amministrativa, rinuncia all'applicazione della medesima e persiste nella necessità di trattare le cause di nullità matrimoniale *in via giudiziaria*, perché la difesa del vincolo si garantisce meglio tramite il processo giudiziale" (p. 723).

Vengono poi presentate le novità principali presenti nella nuova regolamentazione dei processi di dichiarazione di nullità matrimoniale, che riguardano l'abolizione della necessità della "doppia conforme", l'affidamento più facile dei processi in primo grado ad un giudice unico, la definizione più libera dei titoli di competenza, l'attività giudiziale personale del Vescovo, il processo più breve, l'auspicata gratuità del processo e i compiti pastorali connessi con i processi di nullità matrimoniale.

Mi soffermo soltanto su un punto. Anche se il Vescovo deve a volte svolgere personalmente l'attività di giudice nella sua diocesi, l'A. osserva giustamente che il Vescovo partecipa nell'attività giudiziaria ordinaria "mediante la fondazione del tribunale, la nomina dei giudici ed altri ministri, la sorveglianza sul lavoro del tribunale, l'organizzazione del servizio di consulenza previa ai processi (...) e in altri modi" (p. 735).

Conclude l'A.: "La messa in pratica delle nuove norme procedurali e delle disposizioni pastorali per la salvaguardia del bene del matrimonio e delle famiglie costituisce un compito attuale di primaria importanza per gli Ordinari, per i tribunali e per le comunità diocesane e parrocchiali" (p. 759).

¹ *Il processo penale amministrativo*, in Z. SUCHECKI (a cura di), *Il Processo penale Canonico*, Roma 2003. 215–234, vedi 220.

Malgrado tanti altri gravosi compiti, il Card. Erdő ha preso la sua responsabilità di canonista anche in questo caso, presentando la nuova regolamentazione sui processi di nullità matrimoniale e cercando di rispondere ad alcune difficoltà connesse. La sua esposizione rimane un contributo importante al riguardo, anche se per lo svolgimento del processo più breve occorre tener conto delle ulteriori precisazioni da parte degli specialisti in materia.

Spero di aver illustrato, almeno in qualche modo, l'alta qualità del contributo alla scienza canonica da parte dell'Em.mo Card. Erdő. Grazie.

S.E.R. Mons. Francesco MORAGLIA, Patriarca di Venezia

**PRESENTAZIONE DEL LIBRO
 “IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE.
 STUDI SCELTI IN VENTICINQUE ANNI
 DI DOCENZA E PASTORALE” DEL CARD. PÉTER ERDŐ***

Sono lieto di salutare e ringraziare Sua Eminenza Reverendissima il Card Péter Erdő che abbiamo la gioia di riavere a Venezia in occasione della presentazione del libro *“Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale”* che rappresenta non solo un prezioso compendio di quanto Lei, Eminenza, ha saputo elaborare in molti anni (stretto da rilevanti impegni accademici e pastorali) come professore, presbitero, vescovo e cardinale, ma si prefigura anche come una fonte e una autorevole risorsa – ora più facilmente accessibile e di sicuro riferimento – per quanti oggi desiderano o sono chiamati a studiare e ad applicare il diritto canonico della Chiesa.

Un saluto e ringraziamento va al curatore dell’opera il professore Bruno Esposito dei frati predicatori.

Saluto, poi, nella persona del preside, Benedict N. Ejeh, tutti coloro che vivono e operano, a diversi livelli, nella Facoltà di Diritto Canonico San Pio X e mi compiaccio del valore e del significato dell’odierna iniziativa.

Spetterà ad altri, tra poco, entrare nel dettaglio dei contenuti specifici degli *“studi scelti”* del Cardinale ed inseriti in questa pubblicazione. Ci disponiamo, quindi, ad ascoltare il professore Pierpaolo Dal Corso, docente stabile di Diritto penale canonico e di Diritto sacramentale canonico, Vicepreside della Facoltà San Pio X, e il professore Federico Bertotto, docente incaricato di Diritto amministrativo canonico.

Desidero, solo per cenni, richiamare alcune tematiche che emergono da queste pagine e risultano significative per la vita pastorale ed accademica dei nostri giorni che necessitano di riferimenti motivati e in grado di motivare chi non voglia essere travolto da una cultura e, prima ancora, da un pensiero alla base di stili di vita deresponsabilizzanti poiché, proprio la persona è la prima realtà a fare le spese di tale pensiero e di tale cultura. La persona non viene più considerata come libera e responsabile (immagine di Dio), forma che ha plasmato la cultura occidentale.

* Presentazione del volume *“Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale”* di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Venezia, 26 novembre 2021).

Subito appare, nel volume del Cardinale, l'intreccio fecondo tra ricerca e studio (in campo teologico, canonico, storico ecc.) e le responsabilità di carattere ecclesiale e pastorale del Cardinale – basti pensare che da 19 anni Sua Eminenza è arcivescovo metropolita di Esztergom-Budapest e primate d'Ungheria – a dimostrazione, ancora una volta, che l'impegno accademico e quello pastorale sono sì realtà distinte ma non separate e, anzi, possono, o meglio, devono virtuosamente stare insieme per coniugarsi a favore del bene della persona e della Chiesa.

Il riferimento, presente anche nel titolo, al diritto canonico “stretto” o, comunque, messo in legame tra salvezza e realtà sociale aiuta poi a far emergere la vocazione e il servizio (valore) pastorale e teologico del diritto canonico. Su questi temi si era, tra l'altro, sviluppata la prolusione del Cardinale nel *dies academicus* del 2017 di questa stessa Facoltà e che aveva per titolo, appunto, “*Il valore teologico del Diritto Canonico: una questione storica*”.

La necessità di una formazione giuridica va di pari passo con l'urgenza dell'annuncio del Vangelo, della trasmissione della fede e della capacità, sempre più richiesta, anzi esigita, di saper analizzare e leggere la realtà di oggi, contrassegnata da problemi e questioni epocali con le sfide mutevoli e avanzate che essa presenta. Per fare qualche esempio: dalla concezione della persona e della libertà al suo esercizio, dagli sviluppi e dalle conseguenze della tecnologia alle inedite controversie giuridiche che si possono oggi presentare nel rapporto tra vita / diritto ecclesiale e diritto civile, tra intelligenze artificiali/etica e diritto.

Tutto questo senza perdere, a livello personale, ecclesiale e civile, il gusto e il bisogno di libertà e di verità. Il grande filosofo Robert Spaemann definiva, ad esempio, la sentenza di Pilato su Gesù come “*la vittoria del populismo sul diritto. Gesù muore a causa della mancanza di coraggio di un giudice. Se non c'è la verità tutte le questioni diventano questioni di potere. Ed è quanto accade oggi in Europa (...) Non si dice: ciò che sostieni è falso. Si dice: questo non lo puoi sostenere! Non ci si chiede se sia vero o no, ma se sia politicamente corretto o meno. E ciò che è politicamente corretto lo decide chi ha il potere*” (Robert Spaemann, *Intervista al Corriere della Sera*, 10 gennaio 2013).

Non vi può essere poi lacerazione tra *iustitia* e *charitas*, come spesso gli stessi Pontefici hanno sottolineato e come Papa Francesco ha messo in evidenza anche nell'introdurre la recentissima riforma al libro VI del Diritto canonico.

“*Procedendo nel suo pellegrinaggio terreno – ricorda –, sin dai tempi apostolici, la Chiesa si è data regole di condotta che nel corso dei secoli hanno composto un coeso corpo di norme vincolanti, che rendono unito il Popolo di Dio e della cui osservanza sono responsabili i Vescovi. Tali norme riflettono la fede che noi tutti professiamo, dalla quale traggono la loro forza obbligatoria, e su di essa fondate, manifestano la materna misericordia della Chiesa,*

che sa di aver sempre come fine la salvezza delle anime. Dovendo regolare la vita della comunità nello scorrere del tempo, è necessario che tali norme siano strettamente correlate con i cambiamenti sociali e le nuove esigenze del Popolo di Dio, il che rende talora necessario modificarle e adattarle alle mutate circostanze” (Papa Francesco, *Costituzione apostolica Pascite gregem Dei*).

Eminenza, leggendo i suoi scritti, traspare certamente – accanto alla vastità e all’ampio orizzonte dei temi affrontati – l’intelligente amore per lo studio e la ricerca, l’attenzione per l’attualità delle vicende umane ed ecclesiali non disgiunta da un rigoroso approfondimento e un indispensabile sguardo storico. E risalta, ancor di più, la sua passione per il bene dell’uomo e della nostra società europea e, naturalmente, il suo amore e dedizione per la santa Chiesa.

Per tutto questo, oltreché per il dono di questa pubblicazione e per il fatto di essere qui con noi oggi, riceva il mio personale e nostro grazie che, volentieri, le esprimiamo *“toto corde”*.

Federico BERTOTTO

PRESENTAZIONE DEL LIBRO

PÉTER ERDŐ, *IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE. STUDI SCELTI IN VENTICINQUE ANNI DI DOCENZA E PASTORALE*

ed. P. B. Esposito, O.P., Venezia 2021*

Eminenza Reverendissima, cardinale Péter Erdő,
 Eccellenza Reverendissima, monsignor Francesco Moraglia,
 Stimati docenti,
 Gentili studenti e quanti siete intervenuti a questo evento accademico per la presentazione al pubblico della recente pubblicazione *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale* che raccoglie alcuni importanti saggi canonistici scritti tra il 1995 e il 2020 dal cardinale Péter Erdő.

Personalmente sono onorato di avere la possibilità di offrire il mio contributo in questa sede.

INTRODUZIONE

L'oggetto dell'intervento che mi è stato affidato riguarda le prime due parti delle quattro che compongono la raccolta di studi curata dal prof. padre Bruno Esposito, O.P. Nella prima parte sono raccolti alcuni saggi dedicati ai "Temi fondamentali" della canonistica, ma non solo. La seconda parte è dedicata al tema dell'"Organizzazione gerarchica della Chiesa".

Uno sguardo veloce ai titoli di questi studi rende ragione dell'ampia varietà di argomenti a cui il cardinale Erdő ha dedicato la propria attività di studio e di ricerca. Da questa prima ricognizione è possibile osservare che oggetto dei contributi offerti dal cardinale riguarda questioni di rilevante attualità, sia per le vicende odierne della comunità ecclesiale, sia per quelle della vita sociale. Tra queste ultime conviene ricordare il rapporto tra libertà e diritto¹ e il problema delle leggi ingiuste posto in relazione alla libertà religiosa². Per quanto

* Presentazione del volume "Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale" di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Venezia, 26 novembre 2021).

¹ ERDŐ, P., *La libertà e il diritto*, 53–65.

² ERDŐ, P., *Leggi ingiuste e libertà religiosa*, 139–150.

attiene l'attualità della vita della Chiesa mi limito a segnalare la questione della tensione tra universale e particolare nella società e nella Chiesa³, l'approfondimento circa i criteri di discernimento nell'attività legislativa e di governo della Chiesa⁴, il tema fondamentale del primato del Romano Pontefice⁵, la dimensione sinodale della comunità ecclesiale in relazione alla partecipazione al governo della Chiesa⁶ e alle dinamiche della comunione all'interno del presbiterio⁷.

Nonostante la varietà degli ambiti cui l'Autore dedica la propria ricerca, spaziando in quasi tutte le discipline canonistiche, emerge quello che si potrebbe definire lo "stile canonistico" che contraddistingue l'opera scientifica del cardinale Erdő. Nello studio approfondito delle norme del vigente *Codex Iuris Canonici* – come, per esempio, nel precisare la nozione di "cattolico" in riferimento ai cann. 11 e 96⁸ –, nei porsi di fronte ai problemi posti dalle particolari vicende del nostro tempo – si veda lo studio dedicato alla cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alla loro lingua⁹ –, piuttosto che nel trattare alcuni temi consueti della scienza canonistica – tra gli altri il già menzionato fatto teologico del primato del Romano Pontefice, i criteri di idoneità del sacerdozio¹⁰, le parrocchie¹¹ –, ad orientare il pensiero canonistico dell'Autore sono due dati: il dato teologico e il dato storico *tout court* e storico-canonistico.

Vorrei dedicare il prosieguo della mia relazione dedicando alcune considerazioni al riguardo: Tra teologia e storia: sapere il *iustum* nella Chiesa.

I. IL RAPPORTO TRA TEOLOGIA E IUS

Mi sembra si possa cogliere, nella concezione dell'Autore, il peculiare apporto che il dato teologico offre alla scienza canonistica da alcune considerazioni poste in esordio all'articolo «Il valore teologico del diritto canonico: una que-

³ ERDŐ, P., *Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società e nella Chiesa*, 105–121.

⁴ ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo*, 151–170.

⁵ ERDŐ, P., *Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice nel diritto canonico vigente (con speciale riguardo al c. 331 CIC)*, 283–300.

⁶ ERDŐ, P., *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, 321–343.

⁷ ERDŐ, P., *Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinati e dottrinali dell'idea di "sinodalità"*, 423–439.

⁸ ERDŐ, P., *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, 171–194.

⁹ ERDŐ, P., *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, 465–504.

¹⁰ ERDŐ, P., *I criteri di idoneità al sacerdozio nei primi secoli del Medioevo*, 195–237.

¹¹ ERDŐ, P., *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio*, 441–464.

stione storica». L'argomento che l'Autore si prefigge di approfondire, in questo studio, non si riferisce al diritto canonico inteso come il complesso delle norme positive che appartengono alla Chiesa. Invece l'Autore prende una nozione di diritto canonico più ampia che richiama – queste le sue parole – «tutta una realtà istituzionale che caratterizza la comunità cristiana»¹².

Quanto tale realtà istituzionale può esprimere della comunità cristiana è necessariamente dipendente da ciò che la Chiesa è. Naturalmente la Chiesa è una realtà teologica e ciò che le appartiene, in quanto tale, trova la sua espressione nella Tradizione Apostolica ossia l'eredità dottrinale, liturgica, morale e disciplinare che risale agli Apostoli e a Gesù Cristo stesso¹³. Pertanto – afferma l'Autore – «occuparsi della dimensione teologica della realtà istituzionale della Chiesa primitiva risulta significativo anche oggi per la ricerca delle giuste soluzioni disciplinari di fronte alle sfide dei tempi»¹⁴.

Questa affermazione fa riferimento implicito ad alcune questioni di carattere fondamentale per la scienza canonistica. La loro attenta considerazione permette di non confondere teologia e diritto canonico, di mantenere queste due discipline distinte, ma non separate, in un rapporto di reciproco arricchimento. Una dimostrazione in tal senso è offerta dall'Autore nello studio dedicato a «Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre»¹⁵.

Ritornando alle questioni fondamentali implicitamente richiamate nella citazione pocca fa riferita, il primo punto da porre in evidenza è dato dalla seguente affermazione: «La ricerca delle giuste soluzioni disciplinari di fronte alle sfide dei tempi».

È qui espressa la funzione propria della *scientia iuris*, ciò per cui esiste: la ricerca della giusta soluzione ossia di che cosa è *iustum*, determinare la *res iusta*. Si fa evidentemente riferimento alla concezione classica del diritto come si trova all'inizio del *Digesto* e successivamente ripresa dal pensiero cristiano, soprattutto nella trattazione sulla legge e sulla giustizia di Tommaso d'Aquino.

Il richiamo alla nozione essenziale di diritto non è qualcosa di accessorio, soprattutto nel frangente culturale che stiamo attraversando. Nello stesso tempo per il diritto canonico ciò diviene determinante, attesa la sua funzione in seno alla comunità ecclesiale che è eminentemente pastorale (“in senso nobile”) – ossia per la realizzazione in ciascun fedele della *salus animae*. La questione è affrontata dal cardinale nel breve ma importantissimo intervento su «La libertà e il diritto»¹⁶.

L'Autore osserva come, soprattutto nell'ultimo secolo e mezzo, il concetto di diritto ha avuto una sorte tormentata, la sua nozione «è diventata sempre più

¹² ERDÓ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, 67.

¹³ ERDÓ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, 67.

¹⁴ ERDÓ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, 67–68.

¹⁵ ERDÓ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, 87–104.

¹⁶ ERDÓ, P., *La libertà e il diritto*, 53–65.

incerta e poco comprensibile»¹⁷. Ciò nonostante, è di fondamentale importanza per il diritto canonico – in realtà per la dimensione giuridica in quanto tale – preservare l'elemento oggettivo del concetto di diritto.

In cosa consiste l'elemento oggettivo del diritto? Esso consiste nel rimando alla realtà delle cose che reca in sé medesima la configurazione del giusto e, simmetricamente, dell'ingiusto. L'Autore lo esprime in questi termini: «Il diritto è, infatti, norma normata. Esso deve seguire le strutture e le pretese della verità e della realtà»¹⁸. E, poco dopo, conclude affermando: «Il contenuto del diritto quindi è essenziale»¹⁹.

In altre parole il diritto non può ridursi al fatto normativo, né può dipendere dalla volontà di chi lo pone o dalla corretta osservanza della procedura stabilita per la formazione delle norme; il diritto, in quanto *res iusta*, va riconosciuto nella realtà stessa delle cose la quale costituisce il dato previo ineliminabile da conoscere, di cui ricercare il senso e rispetto al quale conformare la condotta secondo giustizia.

La norma giuridica allora, in quanto regola o misura del *iustum*, è in un rapporto di dipendenza con la realtà che essa stessa regola. Al riguardo il cardinale Erdő ha dedicato un proprio contributo circa i «Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa»²⁰. Facendo riferimento in modo particolare all'attività legislativa, risulta «di vitale importanza che la stessa attività creatrice delle norme sia basata non su opzioni arbitrarie, bensì su scelte maturate in un processo di giusto discernimento»²¹. Si tratta di quella valutazione il più possibile complessiva degli elementi oggettivi della realtà che permette di conoscere che cosa è *ius* in quella particolare fattispecie. Per il giurista ciò, in fondo, è un richiamo alla virtù che gli è propria: la prudenza.

Da quanto detto risulta che il diritto appartiene al piano della realtà delle cose. Ciò implica per il diritto canonico l'indispensabile riferimento alla dimensione teologica poiché la conoscenza del giusto nella vita ecclesiale non può che determinarsi anche in virtù della *ratio divina* «ossia con il *logos* divino, con il grandioso progetto divino della creazione dell'universo, della fondazione e della missione specifica della Chiesa»²². E prosegue l'Autore:

«Tale criterio non significa soltanto che le norme canoniche non possono essere contrarie al “diritto naturale” e al “diritto divino positivo”, bensì che devono promuovere l'espansione del progetto divino della salvezza. (...). Per tutto ciò (...) il carattere

¹⁷ ERDŐ, P., *La libertà e il diritto*, 59.

¹⁸ ERDŐ, P., *La libertà e il diritto*, 65.

¹⁹ ERDŐ, P., *La libertà e il diritto*, 65.

²⁰ ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo*, 151–170.

²¹ ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo*, 156.

²² ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo*, 158.

obbligatorio e lo scopo, la *ratio* della norma canonica possono essere riconosciuti solo nella fede in Gesù Cristo e nel mistero della Chiesa»²³.

Insomma, il diritto è l'*ipsa res iusta*, la sua conoscenza rimanda inevitabilmente all'essere delle cose – prima si è citato: “il contenuto del diritto è essenziale” e la norma “deve seguire le strutture e le pretese della verità e della realtà” –; il diritto canonico è la conoscenza di ciò che è giusto nella Chiesa e per questo il sapere circa la Chiesa, la vocazione dei fedeli e gli strumenti della salvezza non può che essere recepito dalla teologia la cui ricerca è per la «conoscenza profonda della verità rivelata»²⁴. Per questo il diritto, inteso come ciò che è giusto nella comunità ecclesiale, e la norma che lo regola non possono che essere riconosciuti e compresi, come poco fa si è detto, “nella fede in Gesù Cristo e nel mistero della Chiesa”²⁵.

II. IL RAPPORTO TRA STORIA E IUS

La ricerca volta a sapere che cosa è diritto – nella prospettiva fin qui delineata sulla scorta di quanto offerto dal pensiero del cardinale Erdő – ha a che fare inevitabilmente con la dimensione storica della realtà sociale a cui ci si riferisce: nel nostro caso la Chiesa. Infatti, riprendendo l'affermazione posta all'inizio di questa relazione, il problema della determinazione delle giuste soluzioni si colloca sempre di fronte alle questioni poste dalle sfide dei tempi. In altri termini è nell'impatto con la storia, nel confronto con l'attualità delle relazioni sociali tra le persone che si pone l'esigenza di giustizia, il bisogno di sapere che cosa è diritto. Il compito di dare risposte appartiene, secondo la propria funzione, a coloro che hanno assunto il servizio del governo della società e alla *scientia iuris*. Si comprende, pertanto, che una concezione del diritto non limitata all'aspetto normativo ma centrata sulla realtà regolata porta, ineludibilmente, a valorizzare l'aspetto storico-giuridico.

La peculiare dimensione naturale e soprannaturale della Chiesa ha tra le sue conseguenze l'organico sviluppo della comunità ecclesiale nello scorrere dei secoli. Ciò è stato magnificamente espresso, tra l'altro, da John Henry Newman in *Lo sviluppo della dottrina cristiana (An Essay on the Development of Christian Doctrine)* e da Benedetto XVI nel fondamentale *Discorso alla*

²³ ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo*, 158–159.

²⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dec. 1965), n.62.

²⁵ Si rimanda a ERDŐ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, 91: «Dopo tutti questi decenni di maturazione teorica sarebbe difficile oggi non vedere con tutta chiarezza che il diritto canonico come scienza si riferisce alla realtà rivelata (e quindi solo teologicamente comprensibile) della Chiesa e della sua funzione apostolica».

Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi del 22 dicembre 2005.

Questo riguarda anche l'aspetto giuridico. Il cardinale Erdő nel delineare il metodo e la storia del diritto nel quadro delle scienze sacre, sembra porsi esattamente nel solco indicato. Mettendo a tema «l'apporto delle ricerche storico-canonistiche per la vita della Chiesa» l'Autore afferma che il contributo della storiografia canonistica è

«molteplice, e non soltanto quando le ricerche sono state impostate con l'intenzione di risolvere qualche questione propria alla Chiesa. Soprattutto nel chiarire la possibilità dello sviluppo delle diverse istituzioni della Chiesa risultava a volte decisivo quanto ha dimostrato la storiografia del diritto canonico medievale»²⁶.

Nella pubblicazione che stiamo presentando il cardinale offre in molteplici studi la validità di questo assunto. Per esempio, l'accurata analisi delle fonti sulla questione de «La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento»²⁷ permette di identificare importanti criteri validi anche oggi per affrontare analogo problema. Altrettanto può dirsi nell'articolo «La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio»²⁸. Considerazioni simili possono essere fatte per gran parte degli studi pubblicati nella raccolta.

In altri termini, l'indagine storico-canonistica permette di conoscere secondo quale disciplina la comunità ecclesiale ha inteso concretizzare e dare forma alla propria irrinunciabile identità, nel corrispondere alle mutevoli condizioni storiche. Tale conoscenza permette di discernere ciò che è permanente e che deve essere mantenuto sempre e dovunque, e ciò che non lo è, il quale, pertanto, può essere cambiato per meglio rispondere alle esigenze poste dal tempo presente. Soprattutto un'adeguata conoscenza della storia del diritto canonico permette di attentamente vigilare sul rischio d'indebite assolutizzazioni di prassi e strutture ecclesiali le quali possono avere un senso e una utilità pastorale relativa al frangente storico in cui sono nate ma che, ad un certo punto, divengono obsolete e così non più capaci di essere al servizio del fine ultimo della *salus animarum*.

In quest'ottica, afferma l'Autore, si comprende che il diritto canonico visto nella prospettiva storica è testimone «della tradizione apostolica, normativa per i cristiani sin dall'inizio. (...) La disciplina, infatti, è portatrice della con-

²⁶ ERDŐ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, 99.

²⁷ ERDŐ, P., *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, 465–504.

²⁸ ERDŐ, P., *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio*, 441–464.

cretizzazione storico-sociale della missione della Chiesa, la quale si colloca nella dimensione teologica»²⁹.

CONCLUSIONE

Così si ritorna al fecondo legame tra dato teologico e dato storico-canonistico che costituisce il peculiare “stile canonistico” del cardinale.

In tal senso è doveroso richiamare il contributo che la scienza canonistica può dare alla Chiesa e alla civiltà europea, ma non solo. La canonistica, per sua natura – come si è cercato di accennare –, deve tener conto del punto di vista teologico, storico e della realtà attuale. Allora essa costituisce, secondo il pensiero del cardinale Erdő, «uno strumento eminente di dialogo tra fede e cultura» potendo così offrire «un contributo perché la cultura occidentale ritro-
v[i] la propria anima e la propria identità»³⁰.

Gli studi raccolti in questo volume documentano l’impegno del cardinale in questa sfida culturale che è anche e soprattutto una sfida pastorale per la Chiesa oggi. Lei, Eminenza, ha assunto questa sfida come propria missione di vescovo e canonista, così anche ci offre un orizzonte d’impegno e di ricerca accademica non disgiunta dalla vita della Chiesa; e per questo Le siamo grati.

²⁹ ERDŐ, P., *Criteri di discernimento nell’attività normativa e di governo*, 169.

³⁰ ERDŐ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, 101.

Pierpaolo DAL CORSO

IL DIRITTO CANONICO TRA SALVEZZA E REALTÀ SOCIALE
Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale (Parti III e IV)*

Saluto Sua Em.za Rev.ssimissima, il card. Péter Erdő, Sua Ecc.za rev. e Gran cancelliere della nostra Facoltà, mons. Francesco Moraglia, il Preside, don Benedict Egeh, i docenti, gli studenti e tutti i presenti.

Sono lieto ed onorato di contribuire alla presentazione di questa pregevole opera e porgo fin d’ora le mie più vive congratulazioni all’autore, il card. Erdő, e al curatore, il prof. p. Bruno Esposito.

Personalmente ho avuto modo di apprezzare le doti dell’autore in ambito storico canonistico, avendo studiato sul suo testo per prepararmi all’esame di storia delle fonti in questa Facoltà.

Le competenze del cardinale non si limitano tuttavia a tale materia poiché spaziano in maniera molto più vasta nel panorama della scienza canonistica, come si può appurare dall’opera che presentiamo, nella quale si riportano interventi di alto valore scientifico in svariati temi, come l’organizzazione ecclesiastica, i rapporti tra confessioni cristiane, la reciprocità delle Chiese *sui iuris*, la liturgia, il diritto sacramentale e processuale. Si può ben affermare che l’autore possiede un’ampia e multidisciplinare capacità speculativa che, pur non prescindendo mai dal dato storico, si estende con perizia in molte altre brache del diritto canonico.

Nel volume traspare con evidenza il contesto di provenienza del card. Erdő nonché la sua estesa esperienza pastorale, testimoniati dal costante riferimento all’ambito giuridico dell’est Europa, alle chiese orientali cattoliche e non – argomento delicato e che richiede competenze specifiche tanto da non esser trattato con frequenza nelle pubblicazioni canonistiche –; non mancano inoltre affondi su questioni e casi concreti, come quelli che si verificano in materia sacramentale intersecandosi problemi inter-rituali.

Nei diversi contributi, l’autore conduce sapientemente il lettore, con un linguaggio chiaro, appropriato ed uno stile avvincente, anche in questioni complesse, come quelle rituali, mostrando una sicura padronanza comparatistica delle codificazioni vigenti, anche nel confronto con la precedente piano bene-

* Presentazione del volume “Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale” di S. Em.za il Card. Péter Erdő (Venezia, 26 novembre 2021).

dettina, nonché con alcune legislazioni particolari, offrendo le proprie soluzioni interpretative con convincente ragionevolezza argomentativa.

Sotto il profilo metodologico è molto apprezzabile il *modus procedendi* dei vari interventi, i quali iniziano con una parte introduttiva, ove si presenta l'argomento, lo *status questionis* e gli obiettivi che ci prefigge, per poi passare all'analisi storica e giuridica gli istituti che vengono in rilievo, approfondendo le problematiche che possono sorgere, soprattutto nella loro attinenza pratica, anche pastorale; infine, si riassumono nelle conclusioni i risultati raggiunti.

Dell'opera in questione, mi riferirò alle parti terza e quarta che raccolgono dei contributi del card. Erdő su questioni canoniche in materia liturgica e processuale.

I primi due interventi toccano questioni inter-rituali e inter-ecclesiali nell'ambito sacramentale, in riferimento al battesimo, alla cresima e alla penitenza.

Innanzitutto si chiarisce un principio fondamentale: le due vigenti codificazioni, pur provenendo dal medesimo Legislatore e pur considerando che il Codice delle Chiese Cattoliche Orientali (CCEO) costituisce un intervento normativo successivo – e quindi frutto di una maggior ponderatezza e considerazione dell'esperienza maturata negli anni successivi alla promulgazione del *codex iuris canonici* (CIC) –, restano portatrici di peculiarità che ne dimostrano la reciproca autonomia l'una dall'altra. E questo è particolarmente evidente in caso di contraddizioni tra le loro norme, in ambiti comuni. Si dice infatti: «Dato che durante la preparazione del CCEO, sono state respinte le proposte che miravano ad estendere maggiormente il vigore del Codice orientale ai latini, sembra certo che il Codice orientale non si possa considerare un complemento giuridico del CIC: questo significa che in caso di contraddizione con il Codice latino, il Codice Orientale, in genere, non può obbligare i fedeli latini come norma posteriore dello stesso legislatore supremo» (p.509). Sono dunque due ordinamenti giuridici diversi, ma questa indipendenza non va tuttavia intesa come una separazione ermetica, non potendo mai prescindere dalla *plena communio* che riunisce tutte le Chiese particolari e quelle *'sui iuris'* nell'unità dell'unica Chiesa cattolica, per cui non è necessario che, in materie ove manchino precise disposizioni, si ricorra ad una sorta di accordo bilaterale di mutuo riconoscimento, come ben chiarisce l'autore mutuando questo termine analogico di paragone dal diritto internazionale privato.

Si deve tenere a mente quanto insegna il Concilio Vaticano II, che al n. 2 di *Orientalium ecclesiarum* afferma come la varietà dei riti nella Chiesa «non solo non nuoce alla sua unità, ma anzi la manifesta» e al n. 3 dice: «tutte le chiese rituali *sui iuris*, orientali e occidentali, godono di pari dignità, così che nessuna di loro prevale sulle altre per ragione del rito, e godono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi». Certo, come ben sottolinea il cardinale, a questa fondamentale pari dignità dovrebbe corrispondere, per il bene

dei fedeli, una muta conoscenza dei rispettivi ordinamenti, proprio perché non sono separati.

Entrambe le codificazioni riportano un diritto fondamentale dei fedeli, quello di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito (cann. 214 CIC e 17 CCEO). L'uguaglianza nel campo sacramentale inter-rituale non promana soltanto da quella esistente tra le Chiese *sui iuris* ma dalla dignità delle persone e comporta il conseguente diritto a ricevere i mezzi e gli aiuti necessari alla salvezza, secondo la liturgia della propria Chiesa rituale. A tali diritti corrisponde il dovere dei pastori di adoperarsi in tal senso: l'autore ribadisce in proposito la necessità che i vescovi, latini o orientali, provvedano a ciò, ove possibile, con sacerdoti del medesimo rito o vicari episcopali, qualora avessero nella loro Chiesa particolare dei fedeli di altre Chiese *sui iuris* (cf. cann. 383 §2 CIC e 193 CCEO), pur sapendo che, in numerosi casi, il diritto stesso permette che i fedeli ricevano alcuni sacramenti secondo la liturgia di un'altra Chiesa *sui iuris* (cf. cann. 923, 991 CIC e 722 §4 CCEO), fermo restando il principio fondamentale che ogni ministro deve celebrare i sacramenti secondo il proprio rito (cann. 846 §2 CIC e 674 §2 CCEO).

L'importanza degli assunti finora spiegati si rende evidente nell'opera in riferimento al battesimo, alla confermazione e alla penitenza.

Il battesimo incorpora nella Chiesa e determina il rito, ossia l'appartenenza ad una Chiesa *sui iuris*. Ma è pur vero che quest'ultima conseguenza non dipende solo dal rito di celebrazione, pur presumendo che in genere vi sia coincidenza tra i due aspetti. Ciò che è determinante è la volontà dei genitori o, se maggiore di quattordici anni, del battezzando. Per le Chiese orientali possono presentarsi molteplici possibilità, sia in riferimento alle diverse Chiese *sui iuris* tra loro sia nel rapporto tra Chiesa latina e Chiese orientali. Per questo il CCEO contiene più disposizioni in proposito rispetto a quello latino. L'autore pone in evidenza una serie di lacune del CIC a tal riguardo: quando un genitore soltanto è cattolico e il figlio viene iscritto nella chiesa rituale del medesimo; quando i genitori sono cattolici ma provengono da Chiese *sui iuris* diverse e vogliono prendere decisioni diverse sull'appartenenza di singoli figli (ad esempio, i maschi alla Chiesa rituale del padre e le femmine a quella della madre) o ancora i casi di battesimo di figli di madre non sposata o di genitori ignoti o addirittura non cristiani. In queste ipotesi, come ben argomentato dal cardinale, possono estendersi in via analogica i principi del CCEO anche alle situazioni che si verificassero in ambito latino.

Per il sacramento della cresima si pongono altrettanti aspetti delicati, in ordine all'amministrazione del sacramento da parte di ministri di diversa Chiesa rituale, e, più in generale, nel rapporto tra quelli latini e quelli orientali. Prima del Concilio Vaticano II vi era una disparità tra di essi: era consentito ai sacerdoti latini, debitamente autorizzati, di conferire la confermazione ai fedeli orientali loro affidati ma era vietato ai sacerdoti orientali di cresimare

fedeli orientali di altro rito, quando tale sacramento fosse riservato al vescovo, e in ogni caso era loro severamente proibito di cresimare fedeli latini, anche in pericolo di morte. Ora vige una sostanziale uguaglianza, sotto questo profilo, tra ministri latini ed orientali, ma restano delle questioni aperte, legate ai diversi contesti: è vero che il presbitero orientale può confermare validamente fedeli latini, ma, al di là del pericolo di morte, può farlo a prescindere dalle condizioni di preparazione ed età richieste nel diritto latino? Il card. Erdő spiega che tale conferimento sarebbe valido ma non lecito per cui il ministro orientale dovrebbe o astenersi o considerarlo un caso di vera necessità (cf. can. 695 CCEO). Per evitare attriti e problemi pastorali, è auspicabile la stipula di convenzioni soprattutto laddove tali casi non siano solo di scuola ma possano presentarsi con una certa probabilità e frequenza. Viceversa, non si trova nel diritto orientale una disposizione che espressamente autorizzi i presbiteri latini a cresimare fedeli orientali in pericolo di morte. Come ben arguisce l'autore, mancando altresì un divieto per i fedeli di ricevere il sacramento in tali casi, è plausibile che il presbitero lo conferisca validamente e lecitamente.

Una delle peculiarità del CCEO è l'assenza di pene *latae sententiae*, ritenute non conformi alla tradizione orientale, ma a differenza del sistema latino vi sono dei peccati riservati, la cui assoluzione spetta solo a determinate autorità, come ad esempio il vescovo eparchiale riguardo all'aborto. Il cardinale, nel secondo intervento della Parte III, segnala a tal proposito alcune stimolanti questioni inter-rituali che possono presentarsi nell'amministrazione della penitenza, sia tra le stesse Chiese orientali, sussistendo delle differenze nelle rispettive discipline dei peccati riservati, sia tra le Chiese orientali e quella latina. Si pensi ad un fedele latino che si trovi a confessare un peccato che un confessore orientale non potrebbe assolvere perché riservato ad altra autorità, secondo il proprio diritto. Salvo pericolo di morte, l'assoluzione sarebbe invalida. Certo vale anche per il sistema orientale la supplenza di facoltà in caso di errore comune o dubbio positivo (can. 994 CCEO), ma non si può ricorrere a tale istituto se è certo il difetto della facoltà. O ancora può capitare che un penitente latino si accusi di un peccato non riservato nel diritto orientale, ma per il quale è incorso in scomunica *latae sententiae*, che gli impedisce di ricevere i sacramenti. Il card. Erdő, con acuta intuizione, spiega che in questo caso il sacerdote orientale assolverebbe validamente ma illecitamente, non per l'intervento di una proibizione del codice latino, il quale non si estende ai cattolici orientali, ma perché «l'effetto del codice latino per gli orientali – come pure del codice orientale per i latini – non si esaurisce nella forza obbligatoria diretta delle norme, che generalmente non esiste per loro, ma perché le leggi che determinano la condizione giuridica di una persona nella comunità ecclesiastica, hanno effetto vincolante indiretto per i superiori (o ministri di sacramento) di una Chiesa *sui iuris* diversa, i quali devono rispettare la capacità o incapacità di porre certi atti dei fedeli dell'altra Chiesa *sui iuris*» (p. 548). Viceversa,

si può porre la questione di fedeli orientali che volessero confessare ad un ministro latino dei peccati riservati, circostanza che, come sottolinea l'autore, non risulta certo di scuola dal momento che molti fedeli orientali si trovano in una situazione di "diaspora" e frequentemente non possono raggiungere con facilità il proprio confessore. Posto che il ministro latino non ha limiti di facoltà riguardo al tipo di peccato, egli assolve validamente e lecitamente. Il cardinale pone dunque la domanda: allora la riserva di peccati stabilita nel diritto orientale è da considerarsi inefficace nel sistema latino? Egli prospetta la soluzione che il vescovo latino riservi a sé l'assoluzione di quei peccati che, nelle Chiese *sui iuris* più diffuse nel suo territorio, sono riservati, stabilendo così una limitazione per i confessori latini. Questo, secondo l'autore, potrebbe farlo o mediante una legge particolare – al pari di quanto avviene nel diritto orientale –, o con un atto amministrativo, agendo nella facoltà di confessare ai sensi del can. 967 §2 CIC. Ma allora, in quest'ultima ipotesi, anche l'ordinario del luogo – e non solo il vescovo – può porre il divieto di assolvere peccati riservati. Entrambe queste misure sono plausibili ma, come giustamente suggerisce il cardinale, è opportuno che esse vengano assunte dopo una consultazione con i vescovi orientali competenti e, in caso si adotti lo strumento legislativo, anche su decisione unanime della rispettiva Conferenza episcopale.

Altre interessanti considerazioni canonistiche sul delicato rapporto tra cattolici latini ed orientali in ambito liturgico-sacramentale – come anche sulla possibilità che alcuni sacramenti della Chiesa cattolica possano essere amministrati a fedeli non cristiani – sono contenute nell'ultimo contributo della Parte III dell'opera, che riporta una relazione del card. Erdő dal titolo: "Le liturgie orientali dopo la *Sacrosanctum Concilium*, aspetti teologici e liturgici".

Il volume contiene anche due interventi dell'autore in materia matrimoniale, rispettivamente sull'impedimento per disparità di culto e sulle espressioni canoniche del matrimonio nella storia.

Nel primo si spiega come l'impedimento di disparità culturale abbia radici veterotestamentarie, per l'esigenza di separare il popolo di Dio dai pagani. La sua configurazione nel Medioevo e in epoca moderna impediva proprio il matrimonio tra cristiani e giudei, benché non limitato a questi ultimi. In seguito al processo di secolarizzazione del secolo scorso, le leggi civili hanno reso sempre più possibile i matrimoni misti, pertanto l'istituto è rimasto solo in ambito canonico e le condizioni per la dispensa si sono attenuate. Sul punto, le due vigenti codificazioni hanno norme analoghe. Il cardinale riporta il caso particolare dell'Ungheria in riferimento ad una precedente legge statale, in vigore fino al 1894, che sanciva la nullità del matrimonio tra un cristiano e una persona di altra religione, norma che evidenzia l'influsso del diritto canonico nella legislazione dello Stato, il quale in ogni caso considerava un valore sociale che le unioni matrimoniali avvenissero tra appartenenti alla stessa religione. Sotto il profilo canonico, la *ratio* dell'impedimento da disparità di culto

si è sempre stanziata nella difesa dell'identità religiosa dei fedeli, analogamente all'intento riscontrato nella tradizione giudaica, esigenza che si fa ancor più marcata nell'odierna società, sempre più multirazziale e multi-religiosa.

Lo spiccato interesse del card. Erdő per gli aspetti storici degli istituti canonistici emerge con evidenza quando descrive le espressioni canoniche del matrimonio, dall'antichità cristiana, passando al Medioevo, fino all'epoca moderna. Sin dai secoli XI e XII il diritto canonico, almeno in Occidente, è stato determinante per la maggioranza degli aspetti matrimoniali (si pensi al consenso, agli impedimenti, alla forma di celebrazione). Si è sviluppato un intero sistema matrimoniale proprio della Chiesa e una giurisdizione ecclesiale sulle cause matrimoniali. La celebrazione civile è stata introdotta lentamente ed è rimasta alquanto eccezionale nei Paesi protestanti fino al XVIII secolo, mentre nei Paesi cattolici lo Stato iniziò a legiferare su questioni matrimoniali già dal XVI secolo, prima in Francia e poi nell'impero asburgico. Col *Code Napoleon* del 1804 la disciplina del matrimonio civile diventa organica e si diffonde: nei Paesi europei inizia ad esistere il rito civile, come obbligatorio oppure facoltativo in alternativa a quello religioso. La dottrina e le autorità ecclesiastiche hanno però sempre affermato l'inseparabilità tra contratto e sacramento nel matrimonio dei battezzati e rivendicato l'esclusiva competenza della Chiesa nel legiferare e giudicare in tale ambito, salvo quanto attiene agli effetti civili. L'autore non manca di tracciare un'analisi delle principali tendenze che si possono riscontrare nel XX secolo a livello ecclesiale in materia matrimoniale, tuttora valide ed attuali. Dal Concilio Vaticano II, sia la legislazione che la giurisprudenza, hanno dato maggior rilievo agli aspetti interiori della persona umana, con maggior sensibilità alle problematiche di natura psichica che possono influire sul consenso matrimoniale. I risvolti pastorali hanno assunto un ruolo primario e la normativa canonica sulla validità del patto nuziale viene applicata sempre più in funzione della disciplina sacramentale, in relazione alla possibilità di poter venire incontro alle c.d. situazioni matrimoniali irregolari. La Chiesa è chiamata sempre più ad approfondire, anche a livello di magistero, la portata di valori fondamentali come la sacramentalità, la fecondità, la fedeltà, la famiglia in genere, dal momento che il contesto sociale del matrimonio canonico è sempre più in mutamento. Vediamo in quest'ambito come il cardinale unisca alla competenza canonistica la sua esperienza di pastore, ricordando che egli ha partecipato ad entrambi i Sinodi sulla famiglia che hanno portato all'emanazione dell'esortazione apostolica sull'amore familiare *Amoris laetitia*.

Merita un breve cenno il penultimo intervento della Parte III del volume dal titolo "Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215", nel quale emerge ancora una volta la capacità di indagine storica che caratterizza l'autore. Egli dimostra, proprio attraverso la storia, che tale adempimento non costituisce una mera formalità burocratica, ma ha

radici molto antiche – risalenti al III secolo e formalizzate nel Concilio di Calcedonia – e fonda la sua *ratio* teologica nella celebrazione eucaristica, poiché è il pastore della Chiesa particolare a dirigere l'intera attività liturgica e a convocare l'assemblea eucaristica. Dato il carattere pubblico dell'azione liturgica, il controllo del vescovo garantisce che in tale luogo si celebri il vero culto della comunità cristiana, distinguendolo da quello di gruppi eretici. Questo principio venne adottato pure dalle successive leggi imperiali e si attesta presente nelle collezioni canoniche delle diverse epoche e nel Concilio di Trento. Col tempo, il consenso del vescovo alla costruzione del nuovo edificio di culto ha aggiunto il significato di garantire che esso corrisponda al vero bene spirituale dei fedeli di quel luogo, considerando anche il diritto delle chiese parrocchiali vicine già presenti.

L'ultima parte dell'opera è dedicata a questioni di diritto processuale. La prima tocca lo spinoso rapporto tra foro interno foro esterno, argomento in cui l'autore si muove con scaltrezza e disinvoltura. Più volte egli ribadisce che essi costituiscono due ambiti di efficacia della stessa potestà di governo, per cui «la differenza non è quindi nella natura della potestà che viene esercitata in uno od altro dei due fori, ma unicamente nel modo di esercizio della stessa potestà» (p. 656). La precisazione fuga equivoci che talvolta possono sorgere nel relegare il foro interno al mero ambito della coscienza, come se non avesse piena attinenza alla *potestas iurisdictionis*. Gli atti giuridici in foro interno, invece, sono quelli non posti pubblicamente o per i quali non si disponga di prove conoscibili alla comunità. Un fatto occulto può ben costituire la base per un provvedimento amministrativo in foro interno; pensiamo alla dispensa da un impedimento matrimoniale occulto. Se poi il fatto diventa pubblico, perché emergono le prove della sua esistenza, la dispensa ottenuta in foro interno può farsi valere pure in foro esterno. Come precisa opportunamente il cardinale, non sempre il foro interno concerne fatti del tutto occulti, per i quali non vi sia alcuna prova legale della loro sussistenza. È sufficiente che non siano pubblicamente conosciuti o facilmente conoscibili; egli porta l'esempio di un delitto punito con censura *latae sententiae*: la pena in cui il reo è incorso *ipso facto* potrà anche operare pubblicamente una volta dichiarata. Pur vigendo la presunzione che quanto manifestato esteriormente corrisponda alla realtà oggettiva, sappiamo che talvolta questi aspetti non coincidono e, soprattutto in ambito sacramentale, possono esserci conseguenze giuridiche molto rilevanti. Ecco che il foro interno rappresenta un'essenziale possibilità per accertare la realtà ontologica, che talvolta può essere in tensione con quella pubblica, e farne valere gli effetti giuridici. L'autore riconduce acutamente l'esistenza dei due fori ecclesiali di giurisdizione alla natura stessa della Chiesa, che è realtà sacramentale e di grazia ma al tempo stesso comunità umana e visibile; una «bipolarità teologicamente necessaria» (p. 677). La distinzione dei due fori, accettata sin dal Concilio di Trento, permette di riavvicinare in forma

istituzionale il piano ontologico dei fatti – soprattutto dell'ordine della grazia – e quello sociale-visibile. Si tratta ovviamente di una peculiarità che distingue il diritto della Chiesa da quello degli ordinamenti civili a cui però, secondo il cardinale, manda un messaggio: «non possiamo mai rinunciare allo sforzo di operare affinché il diritto creato ed applicato nella società corrisponda ai requisiti della giustizia che si basano sulla realtà oggettiva dei fatti» (p.679)

Questo monito richiama la una giusta applicazione del diritto ad opera del giudice, il quale è tenuto a pronunciarsi sulle situazioni giuridiche una volta raggiunta la certezza morale. Nel secondo intervento della Parte IV del volume, il cardinale spiega che il vigente diritto processuale canonico non ha modificato il senso di questo requisito ma ha moltiplicato i mezzi che aiutano ad evitare un conflitto tra la conoscenza personale della vicenda da parte del giudice e le risultanze processuali. Egli non può, ad esempio, condannare un imputato in base alla sua conoscenza dei fatti delittuosi, se non sussistono prove processuali; e così, in ambito matrimoniale, non può dichiarare invalido un matrimonio solo per la propria convinzione personale della nullità. Chi giudica deve utilizzare ogni strumento giuridico a disposizione affinché i fatti di cui dispone possano diventare prova processuale. Pensiamo, restando in materia matrimoniale, alla piena forza probatoria che ora hanno le deposizioni degli sposi o anche quella di una sola parte se confermata dalla credibilità o *per adminicula* trovati nella causa. O ancora al fatto che il giudice possa arrivare alla certezza morale anche sulla base di soli indizi, che diano però un quadro completo e coerente della verità, o sulla scorta della testimonianza di un solo teste (cf. can. 1573 CIC). Egli ha pure il potere di introdurre d'ufficio delle prove, per supplire alla negligenza delle parti, ogni qual volta lo ritenga necessario per evitare una sentenza ingiusta (cf. cann. 1452 §2, 1600 §1 n. 3 e 1642 §2 nn.1-3 CIC).

Il penultimo contributo inserito nel volume concerne il processo penale amministrativo. Si tratta di un articolo breve, ma molto chiaro, in cui il cardinale dimostra, oltre alla sua competenza pure in questo settore, la sua ottica di pastore che sa considerare il diritto penale come strumento pastorale e di salvezza, sia quando si propende per l'utilizzo di rimedi alternativi, preventivi o sostitutivi alla pena – ricorrendo anche alle misure amministrative di carattere disciplinare –, sia quando si infligge la sanzione penale. Vengono riportati dei casi concreti, avvenuti nel suo Paese, in cui l'Ordinario è ricorso ad uno strumento innovativo, conosciuto nel diritto statunitense come *plea bargaining*, consistente in una sorta di contrattazione tra l'Ordinario e il delinquente quando il reato è sanzionato anche dallo Stato ma l'esecuzione della conseguente pena, in tale ambito, sarebbe molto lenta, se non impossibile, per cui giungere ad un accordo in sede canonica, che realizzi egualmente le finalità della pena, costituisce un'equa soluzione che salvaguarda tanto il bene ecclesiale quanto l'emenda del reo. Venendo, nello specifico, al procedimento penale ammini-

strativo, che sappiamo essere largamente applicato per molteplici motivi – nonostante la netta preferenza del Legislatore per quello giudiziale –, l'autore ne descrive in modo conciso, ma molto utile, lo svolgimento, riferendosi alla prassi e anticipando alcune indicazioni che ora troviamo riportate nel *Vademecum su alcuni punti di procedura nel trattamento dei casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici*, emanato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 16 luglio 2020; ad esempio, ove si menziona l'opportunità che l'imputato sia assistito da un avvocato, pur non essendo prevista la figura del difensore nel processo stragiudiziale. Da notare che il rispetto del diritto di difesa, anche in tale procedura, è stato marcato dalla recente riforma del Libro VI del CIC: al can. 1342, che contempla la possibilità di celebrare il processo penale in via amministrativa quando ricorrano giuste cause, è stato aggiunto l'inciso: «osservato il can. 1720 specialmente per quanto riguarda il diritto di difesa e la certezza morale nell'animo di chi emette il decreto a norma del can. 1608». Tale via processuale non deve infatti associarsi ad una giustizia più sbrigativa e meno garantista.

L'ultimo intervento inserito nell'opera concerne la nuova regolamentazione del processo matrimoniale in conseguenza dei *motu proprio* del 2015 di papa Francesco *Mitis iudex Dominus Iesus*, per la Chiesa latina, e *Mitis et misericors Iesu* per le Chiese cattoliche orientali. Oltre all'abolizione della c.d. doppia conforme, che ha ridotto notevolmente la durata processuale, il *Mitis iudex* disciplina l'importanza che i processi matrimoniali siano trattati dai tribunali diocesani, più vicini ai fedeli, piuttosto che davanti a quelli regionali. L'impatto di questo indirizzo è stato più radicale in Italia rispetto al Paese natio del cardinale poiché da noi i tribunali regionali, introdotti per le cause matrimoniali dal *motu proprio Qua cura* di Pio XI, hanno esercitato un ruolo preponderante nella trattazione di questi procedimenti; l'Ungheria non ha visto invece la costituzione di tribunali regionali, pertanto la competenza di quelli diocesani è rimasta invariata, aggiungendo la possibilità di celebrare il processo in forma *brevior*. L'autore si sofferma nel descrivere accuratamente i requisiti formali e materiali di questa tipologia processuale, secondo le indicazioni dei suddetti *motu proprio* e delle annesse regole procedurali, nonché del sussidio applicativo della Rota Romana. I principali capi di nullità che possono seguire la procedura abbreviata rimangono sostanzialmente quelli legati alla simulazione del consenso riguardo alle proprietà essenziali del matrimonio, sulla quale può influire anche la mancanza di fede dei nubendi ma senza esserne mai per se stessa causa di invalidità, né motivo sufficiente; ad essi si aggiungono il dolo, il *vis et metus* per estorcere il consenso e la mancanza d'uso di ragione, comprovata da documenti medici. A questo proposito, si condivide pienamente la posizione del card. Erdő secondo cui in tale ambito si colloca certamente l'incapacità di cui al can. 1095 n. 1 CIC, ovvero l'insufficiente uso di ragione, ma non sembrano rientrare invece i casi di grave difetto di discre-

zione di giudizio e l'incapacità psichica di assumere le obbligazioni essenziali del matrimonio, disciplinati ai nn. 2-3 della medesima norma, poiché essi richiedono indagini più approfondite, avvalendosi dell'opera di esperti, non compatibili pertanto con i presupposti indicati al can. 1683 n. 2 CIC. Ricordiamo che i suddetti *motu proprio* sono frutto dei due Sinodi sulla famiglia del 2014 e 2015, a cui il cardinale ha partecipato attivamente. Da essi è scaturita la necessità che i processi matrimoniali siano più rapidi ed accessibili – anche a livello economico, garantendo la gratuità per chi non potesse sostenere nemmeno i minimi costi delle spese processuali – e curando altresì i compiti pastorali che intersecano questo delicato settore: pensiamo all'aiuto nelle crisi coniugali per prevenire il fallimento matrimoniale e l'istituzione nelle diocesi di servizi pregiudiziali-pastorali a disposizione dei fedeli separati o divorziati che dubitino della validità del loro matrimonio o siano convinti della sua nullità, servizi che possono giungere alla redazione del libello da presentare al competente tribunale.

Concludo rinnovando le mie congratulazioni al card. Erdő, per la ricchezza dei suoi numerosi e pregevoli contributi, e al curatore dell'opera, che grazie a questa raccolta ha reso agevole il reperimento di preziosi e ancor oggi attuali studi, ordinandoli col dovuto criterio e impedendo che rimangano dispersi nei rispettivi siti ove sono stati pubblicati, interventi accomunati tutti dal *fil rouge* ben sintetizzato nel titolo, ossia il costante riferimento del diritto canonico alla *suprema lex* che lo innerva e al servizio della quale esso si pone, ma al contempo la sua piena attinenza alla realtà sociale, alla concretezza del contesto umano, poiché destinato ai figli di Dio, in ogni luogo, comunità ecclesiale in cui il Creatore li abbia posti. *Grazie dell'attenzione.*

RECENSIONS

ERDŐ, P., *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale*. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale, a cura di P. Bruno Esposito, O. P., Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 777

Il presente volume, con all’inizio la Prefazione del Prof. Giorgio Feliciani e della Premessa del curatore, il Prof. Bruno Esposito, O. P., presenta una scelta di ben trentadue contributi del famoso canonista ungherese Péter Card. Erdő, pubblicati dal 1995 fino a 2020, esclusivamente tra quelli in lingua italiana. In detto periodo di tempo, il prof. Péter Erdő ha ricoperto, fra i molti, i seguenti uffici, impegni e funzioni: Rettore dell’Università Cattolica Péter Pázmány di Budapest (dal 1998 al 2003); arcivescovo metropolita di Esztergom-Budapest e Primate di Ungheria (dal 2002); Cardinale e membro di diversi dicasteri della Curia Romana nonché partecipante di tutte le assemblee del Sinodo dei Vescovi dal 2003, due volte in qualità di Relatore Generale (2014 e 2015); Preside della Conferenza Episcopale Ungherese (dal 2005 al 2015); Presidente del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d’Europa (*Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae: CCEE*) dal 2006 al 2016.

Il titolo, come anche il sottotitolo scelti, stanno a indicare che tutto il ricco operato scientifico-canonistico di tale studioso, incessantemente perseguito nonostante i tanti e diversi impegni sia accademici sia ecclesiali di altissima responsabilità, sia stato arricchito qualitativamente dal quotidiano confronto con la realtà e i problemi che essa solleva. Tale confronto con le sfide qui implicate ha certamente non solo affinato la sensibilità per le questioni essenziali per la vita giuridica della Chiesa, ma anche ha avuto un influsso fecondo e creativo per il dibattito canonistico.

Infatti, i campi d’interesse del prof. Péter Erdő non si sono mai limitati alla soluzione di problemi immediati, particolari o di dettaglio; anzi egli si è occupato anche, se non addirittura in modo del tutto specifico, della storia del diritto canonico nonché delle questioni fondamentali e teologiche dell’ordinamento giuridico canonico. Al riguardo basta il rinvio ad alcune sue monografie come: “Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale“ (Torino 1996), e “Introductio in historiam scientiae canonicae“ (Roma 1990), Entrambi i testi tradotti in varie lingue, sono diventati ormai dei testi classici per l’insegnamento del diritto canonico nelle Facoltà canonistiche in tutto il mondo.

I contributi del volume che presentiamo sono, in quanto al contenuto, suddivisi in quattro parti. Tale divisione, come anche la diversità dei temi trattati in ciascuno di queste parti, offrono al lettore una prova della vasta gamma – in senso contenutistico – della capacità canonistica dello studioso ungherese. Evidentemente non è possibile qui presentare in dettaglio tutti i saggi del grande maestro riportati nel volume, i quali con acribia presentano un'analisi che non si arresta alla superficie dei problemi, ma scava in profondità e nello stesso tempo dà risposte ben fondate e, non raramente, apre nuovi orizzonti o dilata più di qualche prospettiva. Conviene, invece, qui accennare ad alcuni dei temi, a titolo meramente esemplificativo, al fine di presentare la profonda ricchezza contenutistica di questa raccolta.

La parte prima (pp. 35–280) è dedicata ai “Temi fondamentali” e contiene dodici contributi su diversissime questioni fondamentali del diritto canonico, come ad esempio: *Salus animarum, suprema lex*; libertà e diritto; il valore teologico del diritto canonico; reciprocità fra Chiese *sui iuris* e fra confessioni cristiane; criteri di discernimento nell'attività normativa e di governo della Chiesa; principi fondamentali del Vaticano II sui beni temporali della Chiesa.

I dieci contributi della seconda parte, intitolata “Organizzazione gerarchica della Chiesa” (pp. 283–504), trattano, fra le altre, le seguenti questioni: Il fatto teologico del primato del Romano Pontefice con riguardo al c. 331 del *CIC/83*; la coesistenza di diverse Chiese *sui iuris* sullo stesso territorio; la sinodalità; la conferenza episcopale; la nascita e diffusione delle parrocchie nel primo millennio.

La parte terza, “Questioni canoniche connesse alla liturgia” raccoglie sei saggi che toccano, per esempio, questioni del diritto sacramentale interrituale (o meglio: interecclesiale, relativo a delle diverse Chiese *sui iuris*) relativo ai sacramenti del battesimo, della cresima e della penitenza; oppure le liturgie orientali dopo il Vaticano II alla luce della *Sacrosanctum Concilium*. In tale ambito, giova mettere in risalto due contributi particolarmente significativi, in quanto essi presentano un'analisi storica puntuale di una regola canonica oppure di un istituto giuridico-canonico, e, nello stesso tempo, fanno presente l'irrinunciabile importanza della storia (del diritto canonico) per la comprensione del diritto vigente nonché per la soluzione di tanti problemi attuali: “*Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia*” (pp. 573–601); “*Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al c. 1215 CIC*” (pp. 603–631).

I quattro saggi dell'ultima parte (IV) sul “Diritto processuale” (pp. 651–759) si occupano di questioni fondamentali sul rapporto fra foro esterno ed interno, della certezza morale nella pronuncia del giudice; del processo canonico penale amministrativo; e si conclude con alcune riflessioni sul nuovo processo matrimoniale.

Le ultime pagine del volume presentano l'elenco completo delle pubblicazioni scientifiche (nel medesimo periodo 1995–2020, tanto di monografie quanto di articoli, scritti in varie lingue su riviste e raccolte) di Péter Erdő nonché una lista delle opere più importanti da lui editate (pp. 761–777).

L'impegno del curatore, e in particolare la buona e appropriata scelta dei contributi tra i tanti prodotti dall'A., merita senz'altro lode e apprezzamento. I temi scelti sono attuali, e in molti casi d'importanza fondamentale o di lungo respiro nella vita giuridica della Chiesa. Sia l'attualità dei temi sia il metodo della loro messa a punto fanno capire il valore, o più precisamente, la necessità del diritto *nella e per* la Chiesa che, in quanto popolo di Dio, non può sussistere senza una normativa giuridica, la quale serve da strumento di salvezza *delle e per* le anime. Dato che Péter Erdő si distingue anche per essere un eccellente storico del diritto canonico ed un esperto nell'analizzare ed interpretare le fonti fin dai tempi più antichi della Chiesa, egli riesce a far vedere e far comprendere quanto grande sia il significato della ricerca storica per la comprensione del diritto in vigore e in non pochi casi per la soluzione di molti problemi attuali.

Così, la presente raccolta davvero monumentale, si rivela per ogni canonista, specialmente per colui che è seriamente interessato alle questioni canoniche, un tesoro al quale poter attingere con abbondanza e sicuro profitto. Questo vale non soltanto per i ricercatori e gli insegnanti – i *cultori del diritto* in senso proprio – ma anche per gli *operatori del diritto* canonico, giacché anche quest'ultimi possono trarre profitto da tali analisi, le quali aprono gli occhi alla complessità dei fenomeni e problemi giuridico-canonici, nonché alla coerenza intrinseca di detto ordinamento. Non per ultimo, anche gli studenti di diritto canonico saranno arricchiti, sotto diversi punti di vista, dallo studio dei contributi della presente raccolta.

Tenendo conto di quanto sopra evidenziato se pur sommariamente, il curatore di questa splendida pubblicazione, il professore P. Bruno Esposito, O. P., merita pieno riconoscimento e profondo ringraziamento da parte della canonistica. Infatti, ha notevolmente agevolato l'accesso ai contributi del professore e successivamente cardinale Péter Erdő, originalmente pubblicati in svariate raccolte e riviste e allo stesso tempo al pensiero di uno dei più grandi canonisti contemporanei.

Helmuth Pree

DOTTO, E., *La fondazione teologica della legge canonica alla luce della teologia morale di Giuseppe Angelini*, con Postfazione di Giuseppe Angelini, Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 248

Nell'antica Grecia il *Nomos* era lo spirito delle leggi, degli statuti e delle ordinanze. La moglie di *Nomos* è *Eusebeia* (pietà) e la loro figlia è *Dike* (giustizia). Il concetto che i greci avevano del *Nomos* è ben descritto da Erodoto: “Se uno proponesse a tutti gli uomini di scegliere, tra tutti i costumi esistenti, i migliori, ciascuno, dopo averci ben pensato, sceglierebbe i propri: a tal punto ciascuno ritiene di gran lunga migliori propri. Perciò solo un pazzo può mettere in ridicolo queste cose. Che questo sia l'atteggiamento di tutti gli uomini per quanto riguarda i costumi lo si può congetturare da molti indizi: in particolare da questo che ora dirò. Dario al tempo del suo regno mandò a chiamare greci che erano alla sua corte e chiese loro a che prezzo avrebbero accettato di mangiare i loro avi defunti: e quelli risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. Dopodiché Dario chiamò alcuni indiani appartenenti alla popolazione dei Callatii, che hanno l'abitudine di mangiare i genitori defunti, e chiese loro a quale prezzo avrebbe accettato di bruciare i loro genitori defunti; quelli si misero ad urlare ingiungendogli di non bestemmiare. Tale è la forza del *nomos* in un ambito come questo, e a ragione, secondo me, Pindaro disse che il *nomos* è il sommo sovrano” (ERODOTO, *Storie*, III, 38).

Ho ritenuto opportuno citare questo brano, in quanto mi sembra che testimoni come le domande riguardanti la giustizia, il diritto, le leggi e le varie norme giuridiche, che inevitabilmente sorgono in qualsiasi società composta da uomini, accompagnano da sempre soprattutto, ma non esclusivamente, i giuristi di ogni tempo e lungo tutto il tempo del loro impegno in ambito giuridico, in quanto cultori ovvero operatori del diritto. Non è quindi un caso che il XVII Congresso della *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo*, che si terrà a Parigi, dal 13 al 16 settembre 2022, abbia scelto come argomento per la riflessione dei canonisti di tutto il mondo *Personne, droit et justice: la contribution du droit canonique dans l'expérience juridique contemporaine*, a conferma di una domanda di senso che non può interrogare il giurista di ogni tempo e di ogni provenienza geografica e cultura. Come giustamente notava W. Jaeger: “(...) la tendenza prevalente del pensiero giuridico, dalla origine al culmine della filosofia del diritto, fu quella di riferire il diritto all'essere; in altri termini, di riferirlo all'unità obiettiva del mondo come *kosmos*, come ordine permanente ontologico delle cose che è allo stesso tempo ordine ideale di tutti i valori e fondamento della vita e della libertà umana. L'età dei sofisti fa eccezione a questa regola; essi non si sentirono più capaci di raggiungere 'l'essere' e di costruire la legge su questa incrollabile base. I sofisti affermarono recisamente il carattere e l'origine subbiettiva della legge, ed assunsero un atteggiamento pragmatistico nei confronti della sua vali-

dità. Ma i grandi filosofi del periodo seguente ritornarono all'originaria relazione tra la legge e l'essere, e tentarono di fondarla solidamente sulla loro concezione della vera realtà. Tutta la nostra tradizione occidentale posa su questa classica costruzione greca di un mondo del diritto che presuppone un *kosmos* nel quale l'uomo è connesso a un divino ordine di cose. La filosofia del diritto moderna in parte seguì il cammino dei classici, e conservò i fondamenti ontologici di questa tradizione. Ma in parte si trovò di fronte al progressivo dissolversi di questi e ritornò alla fase dei sofisti greci ed alla loro posizione filosofica (JAEGER, W., *Elogio del diritto*, in CACCIARI, M. – IRTI, N., *Elogio del diritto*. Con un saggio di Werner Jaeger, Milano 2019. p. 50).

Ciò vale anche per don Elio Dotto, attualmente Moderatore della Curia della Diocesi di Cuneo, e per il suo studio monografico presentato per il conseguimento del Dottorato canonico presso la Facoltà di Diritto Canonico san Pio X di Venezia, e ora pubblicato. Nonostante che dall'età moderna il diritto canonico sia stato progressivamente emarginato nell'alveo dei diversi ordinamenti giuridici, e ghettizzato all'interno stesso della Chiesa e delle varie comunità ecclesiali, l'A. intende assumere proprio la legge canonica come punto focale per impostare una rinnovata teoria generale della legge *tout court*. Con questo intento ha quindi cercato di dare un contributo all'elaborazione di una teoria generale della legge canonica, ma che potesse offrire al tempo stesso un apporto per il diritto secolare, cercando, giustamente, di sovvertire una mentalità che si è andata sempre più radicando specialmente dal Codice del 1917, quella cioè di una miope imitazione e prona sudditanza del diritto canonico ai vari ordinamenti giuridici, nazionali e internazionale, e delle sue vistose conseguenze quali lo smarrimento della sua originalità e la perdita di ogni effettiva incidenza nel dibattito giuridico che attecchirebbe solo in un dialogo rispettoso delle rispettive identità. 'Musa' ispiratrice, di detta senza dubbio interessante ricerca è stata la teologia morale di G. Angelini, per lunghissimi anni docente di teologia morale fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale. Questi ha con ragione messo in discussione un certo intellettualismo e materialismo nella *theologia moralis* dell'epoca moderna, anche se a mio sommo avviso, non è giusto attribuire queste accuse alla tradizione filosofica occidentale, soprattutto non sembra giusto attribuirle a san Tommaso d'Aquino (cf A. BELLOCQ, *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teologia Morale*, Roma 2020, pp. 35–36). In ogni caso l'A. prende le mosse del suo studio proprio da una delle conclusioni della variegata riflessione dell'Angelini che vede la "(...) legge come cammino, dell'obbedienza ai comandamenti come appropriazione della promessa iniziale, in attesa che essa si compia, Angelini argomenta una teoria generale della legge non più intellettualistica ma contestualizzata nella drammatica dell'esperienza pratica dell'uomo" (p. 74).

Il testo è diviso in tre parti con undici capitoli e dopo le conclusioni generali, una significativa postfazione proprio dell'Angelini, una buona bibliografia e un utile indice degli autori citati. Ritengo interessante riportare di seguito il sommario del testo in quanto indicativo per il lettore al fine di potersene già fare un'idea. Parte Prima: La legge oggi: Cap. I: Tra diritti fondamentali e derive procedurali; Cap. II: I diritti fondamentali nella Chiesa; Cap. III: Sviluppi e prospettive nel diritto oggi. Parte Seconda: La legge nell'antropologia di G. Angelini: Cap. IV: Contro la retorica dei valori e dei diritti; Cap. V: La legge naturale e il suo ripensamento; Cap. VI: Fenomenologia teologica dell'esperienza pratica; Cap. VII: Teoria generale della legge nell'esperienza pratica. Parte Terza: Elementi dinamici della legge canonica: Cap. VIII: Legge canonica e forma teologale della legge; Cap. IX: Obbligo, dispensa e consuetudine; Cap. X: Appropriazione soggettiva, *aequitas* e privilegio; Cap. XI: Istruzione e singolarità del diritto penale.

L'A. nella sua analisi procede con un metodo che parte da un approccio micro-comparativo, su determinati istituti, analizzati a partire dall'ordinamento canonico latino vigente sia nel loro rapporto diacronico con il diritto romano e con i processi di codificazione del XX secolo, sia in modo sincronico con l'ordinamento canonico orientale e con qualche accenno agli ordinamenti secolari occidentali vigenti. L'A. successivamente approda ad una rappresentazione esaustiva di tali istituti, trasversale rispetto alla storia e nella contemporaneità, in una prospettiva macro-comparativo con l'obiettivo di far risaltare la peculiarità degli istituti canonici studiati nella forma teologale della legge che affranca dal positivismo giuridico. Infatti, egli sottolinea che: "Il focus del nostro studio si concentra senza dubbio su quegli elementi dell'ordinamento canonico che in modo emblematico la scuola canonistica laica italiana ha evidenziato come peculiari e che noi abbiamo definito dinamici: la dispensa e la consuetudine, legittimate in ultimo dalla *rationabilitas*; i privilegi, con un approfondimento sul cosiddetto privilegio paolino, come esercizio 'estremo' di *aequitas*; e, infine, il can. 1399 CIC/83, o comunque, più in generale, la non piena accoglienza nel diritto penale del principio di legalità. La scelta di questi elementi dinamici della legge canonica non è solo dettata dalla loro peculiarità, ma deriva anche dall'ipotesi che l'elasticità del diritto da essi espressa sia più vicina, rispetto a quanto possa esserlo il diritto positivisticamente inteso, al carattere dinamico del comandamento di Dio che si manifesta come grazia e si articola come legge. Attraverso l'adattamento non anarchico della legge alla situazione specifica tali istituti ne inverano la forma teologale che è quella di una promessa che fin dal principio dà e sempre da capo rinnova la certezza delle coscienze, e in questo senso anche produce una liberante certezza del diritto" (p.106).

Studio carico d'interessanti e provocanti suggestioni, anche se non tutte accettabili e condivisibili. Per esempio, forse si prestano ad equivoche inter-

pretazioni le seguenti affermazioni che trovano, per l'A., giustificazione nell'odierno cambiamento/mutazione "antropologico-culturale" (pp. 49; 140; 159): "Il superamento della visione intellettualistica dell'uomo impone di mettere al centro la coscienza attraverso cui il soggetto diventa consapevole di sé e del suo destino. E questa coscienza non va più intesa in senso gnoseologico, come processo di conoscenza, ma deve essere colta nel suo profilo pratico, come esperienza che attraverso l'appropriazione delle forme concrete della cultura conduce al riconoscimento di sé e del debito che determina la libera donazione di sé. Ritornare alla cosa stessa, nel caso dell'uomo, significa abbandonare l'antropologia delle facoltà, che oggettivizza l'uomo, senza rendere ragione della sua complessità, e partire dalle forme pratiche della vita immediata, riconoscendo lì il senso, cioè la verità significante al soggetto, e dunque anche la legge che permette al soggetto di custodire il senso trovato. (...) La letteratura biblica sulla 'legge nel cuore' sintetizza il tratto fondamentale della legge per cui essa non esiste al di fuori della coscienza, o comunque prima dello svilupparsi della coscienza. Pertanto, una caratterizzazione della legge che la rappresenti a livello generale non può prescindere dalla descrizione fenomenologica della coscienza in accezione antropologica come presenza a sé del soggetto nella drammatica dell'esperienza pratica" (pp. 65-66; 78). Affermazioni che dovrebbero essere chiaramente spiegate per non scivolare facilmente in uno *storicismo relativista*, che in riferimento al diritto divino naturale e al diritto divino positivo, è falso e quindi pericolosamente fuorviante. Si veda, per esempio, quanto l'A. scrive prendendo a giustificazione i cosiddetti privilegi paolino e petrino che, a sommosso avviso di chi scrive, dovrebbe essere maggiormente approfondito e chiarito soprattutto per quanto riguardano le applicazioni e traduzioni pratiche che l'A. ipotizza per la futura normativa e per una teoria generale della legge (cf pp. 62; 82; 140-142; 145). Anche la tematica dei cosiddetti *diritti fondamentali dell'uomo*, affrontata nella Prima parte, poteva essere meglio sviluppata tenendo presente quanto affrontato successivamente nella Parte seconda riguardo la legge naturale e il suo ripensamento (cf pp. 55-64). Forse un'opportunità mancata di contestare la cultura dominante che, attraverso il passaggio del cambio di terminologia, riesce a 'convincere' riguardo al cambiamento della verità e della realtà. Di fatto parlare e scrivere di diritti fondamentali non è la stessa cosa che parlare e scrivere di *diritti naturali*, anche se ormai la mentalità odierna induce a pensare che si tratti degli stessi diritti o dello stesso tipo di diritto. Infatti, quando si usa il termine 'fondamentali' lo si pone in relazione, consapevolmente o inconsapevolmente, con il momento storico in cui vive la persona e quindi ciò che è fondamentale ora poteva non esserlo nel passato e potrà non esserlo nel futuro. Invece, quando si usa il termine 'naturali' si *riconosce* uno *status* che non può cambiare, pena il trasformarsi in altro. Ovviamente questa natura, contrariamente a come viene intesa e presentata oggi dai più non è un qualcosa di meramente statico,

ridotto all'*essere* di una realtà inanimata, ma è propria dell'essere umano che è chiamato ad *agire* nella libertà che le è propria in quanto essere finito e che quindi mai potrà essere pensata ed esercitata come illimitata.

Invece, rimane interessante quanto l'A. scrive riguardo alla peculiarità e alle potenzialità del diritto canonico: "Eppure rimane il fatto che l'ordinamento canonico presenta degli istituti peculiari che da sempre affasciano i cultori del diritto per la loro capacità di cogliere il dinamismo della vita rispetto alla fissità della legge positiva; e pertanto non sarà del tutto avventato ipotizzare che nella legge canonica, sia *de iure condito* che *de iure condendo*, si possa trovare una singolare attuazione di quella forma teologale della legge postulata da Giuseppe Angelini nella sua antropologia drammatica: nel senso che l'ordinamento canonico sarebbe un inveramento singolare e possiamo dire anche esemplare della legge nella sua forma archetipale, in quanto più di altri ordinamenti sostiene l'agire umano senza costringerlo in modo aprioristico ed intellettualistico. (...) l'ordinamento canonico rimane il sistema giuridico proprio della Chiesa, dunque valido per i fedeli che oggi sono minoranza in un contesto secolarizzato e pluralista. E tuttavia nella comparazione dei sistemi giuridici la singolarità della legge canonica può illuminare la produzione e l'ermeneutica delle leggi secolari, aiutando a governare le odierne tensioni che contrappongono bene privato e bene pubblico, diritti individuali e doveri sociali, norme positive e giustizia trascendente. Allo stesso tempo, e per certi versi ancor prima, l'ipotesi di riconoscere nella legge canonica una singolare attuazione della forma teologale della legge può dare maggior concretezza all'azione della Chiesa, abilitandola meglio ad aiutare le coscienze dei fedeli che cercano vie praticabili di obbedienza cristiana anche nei mutati contesti culturali di oggi: infatti il rinnovato incontro tra diritto canonico e prassi pastorale, sulla base di un comune fondamento teologico che ha preso in seria considerazione le radicali trasformazioni antropologiche odierne, non può che essere salutare per rendere attuale ed efficace l'annuncio del Vangelo. Al fine di verificare tale ipotesi è però necessario premettere alcune considerazioni generali sulla legge canonica, così come si configura oggi nella Chiesa cattolica. La sua tendenziale omologazione alla legge secolare e la rinnovata consapevolezza della sua singolarità sono state messe a tema negli ultimi cento anni, determinandone la percezione e la pratica, ma anche evidenziando un difetto di elaborazione teorica fondamentale che oggi chiede di essere colmato" (pp. 88–89). Sottolineando, a ragione, che tutto questo trova il suo senso e il suo valore anche per il diritto secolare, non solo nell'ipotesi dell'*etsi Deus non daretur*, ma anche in un certo qual modo *veluti si Deus daretur*; convinzione che viene ripetutamente sottolineata (cf pp. 13; 71; 105; 200).

Senza alcun dubbio, come evidenzia lo stesso Angelini: "Il progetto che sta alla base della ricerca di Elio Dotto è assai ambizioso. Mi riferisco al suo progetto di elaborare una fondazione teologica della legge canonica. Più precisa-

mente, il progetto è quello di portare alla chiarezza del concetto quel fondamento teologico, che in ogni caso sta da sempre – così è da supporre – alla base legge canonica. Il progetto comporta che si accetti una sfida assai impegnativa, quella di interrompere il sequestro reciproco tra diritto canonico e teologia, che appare come cristallizzato da molti secoli a questa parte” (dalla *Postfazione*, p. 221).

Resta comunque che la ‘tesi’ dell’A. rimane un’argomentata proposta per l’avvio di una riflessione da parte dei giuristi-canonisti riguardo l’originale identità dell’*ordine* giuridico canonico e per l’avvio di un proficuo dialogo e collaborazione con i giuristi-civilisti. La presa di coscienza dell’unicità – che va al di là della denominazione, e tiene conto del contenuto alla luce della tradizione bimillenaria della Chiesa – d’istituti giuridici canonici quali l’*aequitas*, il privilegio e la dispensa, oltre che la consuetudine canonica, che si differenzia per alcune sue specificità dalle consuetudini degli altri ordinamenti giuridici, rimane *condicio sine qua non* per qualsiasi tentativo di produzione di un vero e proprio *ordine* giuridico, che quindi rispetta la verità della natura umana, a servizio della persona che è chiamata a vivere *con e per* gli altri in ogni società, e non di un mero *ordinamento* giuridico, costruzione di un cieco positivismo giuridico che sacrifica sull’altare del potere e di un insensato formalismo, il bene della persona che è chiamata a relazionarsi con Dio, con se stesso e con il prossimo.

P. Bruno Esposito, O. P.

FERONE, F., *I doveri e i diritti dell’Avvocato dopo il Motu Proprio ‘Mitis Iudex Dominus Iesus’*. Con particolare riferimento alla Chiesa che è in Italia, Angelicum University Press, Roma 2021, pp. i-iii + 398

Il M.P. *Mitis Iudex Dominus Iesus* del 15 agosto 2015, con il quale è stato riformato il processo per la dichiarazione di nullità di matrimonio, costituisce, incontestabilmente e al di là della legittima diversità d’opinione, per la Chiesa Cattolica, una pagina di grande portata storica e pastorale, fautrice di significativi cambiamenti, che ha dato compimento, nel campo dell’amministrazione della giustizia ecclesiastica, a quell’efficace immagine della Chiesa, proposta dal Santo Padre Francesco, alla stregua di un ospedale da campo dopo una battaglia, capace di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli (cf FRANCESCO, *La mia porta è sempre aperta. Una conversazione con Antonio Spadaro*, Milano 2013, p. 58).

Nel contesto ecclesiale italiano, in particolare, tale riforma ha portato i Vescovi diocesani a riscoprire il loro compito di giudici. Per più di qualcuno, questo ha comportato una profonda presa di coscienza che la pienezza del sacerdozio che ha ricevuto per l’imposizione delle mani, implica anche la fun-

zione di giudicare, funzione che, come le altre, esige la dovuta preparazione specifica. Nell'esercizio di una tale funzione essi sono di fatto coinvolti in modo significativo, da veri e propri pastori che hanno a cuore il bene dei fedeli che si dà solo ed esclusivamente nella verità, con le ferite di tanti fedeli che hanno visto tramontare una storia matrimoniale spesso iniziata sotto gli auspici più belli. Al riguardo mi sembra opportuno ricordare quanto nell'ormai lontano 1986 l'allora card. Joseph Ratzinger scrisse direttamente a proposito del modo di annunciare il Vangelo, ma che è perfettamente applicabile anche a quanto stiamo trattando: "La giusta pastorale conduce alla verità, suscita l'amore alla verità ed aiuta a portare anche il dolore della verità. Essa stessa dev'essere un modo di camminare insieme lungo la via difficile e bella verso la nuova vita, che è anche la via verso la vera e grande gioia" (*Guardare Cristo. Esercizi di Fede, Speranza e Carità*, Milano 2020, p. 77).

Il volume di Francesco Ferone, Avvocato della Rota Romana, si colloca nel panorama dei molteplici studi che, dal 2015 in poi, si sono susseguiti senza interruzione alcuna sui diversi aspetti del documento di riforma, e prende in considerazione il ruolo dell'avvocato nelle cause di nullità matrimoniale in seguito al nuovo processo come disegnato dal *Mitis Iudex Dominus Iesus*, con particolare riferimento al contesto ecclesiale dell'Italia, tenendo conto, peraltro, sia delle riforme operate dal legislatore italiano in tema di diritto di famiglia e ordinamento forense, sia delle determinazioni adottate da parte della Conferenza Episcopale Italiana ai fini dell'attuazione del *Motu proprio*.

Il volume è strutturato in quattro capitoli omogenei e strutturati. Nel primo capitolo, intitolato *Diritto di difesa e processo matrimoniale canonico*, vengono esaminati i fondamenti, antropologici e teologici, del diritto di difesa, in particolare, sotto il profilo antropologico, la costitutiva vocazione dell'uomo alla relazione con i suoi simili, il suo essere "un co-esistere, un vivere insieme" (COTTA, S., *Perché il diritto*, Brescia 2017, p. 37), la sua dignità di persona umana, la costante necessità di ricondurre i rapporti umani nell'alveo della verità e della giustizia e, sotto il profilo teologico, è presentata la visione cristiana dell'uomo in termini di creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio ma, allo stesso tempo, segnata dal peccato d'origine. Di seguito si procede quindi con l'esame del *ius defensionis* nell'ordinamento canonico, sia in chiave diacronica che nella sua disciplina positiva, per poi considerare più direttamente le peculiarità che esso assume nelle cause per la dichiarazione di nullità di matrimonio.

Il secondo capitolo, dal titolo *La figura dell'avvocato nella Chiesa*, si sofferma su uno degli aspetti del *ius defensionis*, ovvero il diritto ad avvalersi del patrocinio di un avvocato per la tutela delle proprie prerogative in giudizio, e, partendo da una ricostruzione storica dell'istituto, dal diritto romano fino alla codificazione vigente, esamina il profilo del patrono nell'ordinamento ecclesiale, cercando di coniugare, insieme con la disciplina prevista dal vigente

Codice, l'elaborazione giurisprudenziale e le acquisizioni della prassi canonica, soffermandosi altresì sulle diverse 'specie/tipologie' di avvocato presenti nell'ordinamento della Chiesa e sui profili deontologici della professione forense canonica.

Il terzo capitolo, intitolato *L'avvocato dopo il M. P. Mitis Iudex*, dopo aver ripercorso le tappe essenziali che hanno portato al documento di riforma, e dopo un confronto fra la disciplina previgente e quella attualmente in vigore, esamina più direttamente i cambiamenti che, alla luce della nuova procedura, hanno connotato alcuni doveri e diritti del patrono ecclesiastico e, segnatamente, il dovere di conversione, il dovere di formazione e aggiornamento professionale, i doveri di verità e informazione, il dovere di diligenza e competenza, il dovere di correttezza nelle relazioni con le altre parti processuali, il dovere di collaborazione con il Vescovo diocesano e il diritto al compenso.

Il quarto capitolo, infine, dal titolo *L'avvocato nella Chiesa che è in Italia*, esamina nuovamente i predetti mutamenti con riferimento a quei patroni ecclesiastici operanti nel contesto ecclesiale italiano: a tal fine, pertanto, vengono considerati non solo la legislazione particolare previgente, insieme con i passaggi che hanno condotto all'attuazione della riforma nella Chiesa che è in Italia, ma – nell'ottica di contestualizzare in modo adeguato la problematica – l'Autore offre un *excursus* sulle principali riforme che hanno caratterizzato il diritto di famiglia italiano e l'ordinamento forense italiano, in considerazione del fatto che la maggior parte dei patroni ecclesiastici italiani è impegnata anche nell'esercizio della professione forense civile, spesso proprio nel settore del diritto di famiglia.

Senza dubbio, il lavoro di Francesco Ferone offre un significativo contributo nella riscoperta del senso più profondo del ruolo e della missione del patrono ecclesiastico nell'assistere i fedeli che si rivolgono alla Chiesa per ricevere una parola di verità e di giustizia sul loro vincolo coniugale. In primo luogo, riflettendo sull'estrema delicatezza che caratterizza la vicenda umana sottesa a qualsiasi causa di nullità di matrimonio – ovvero la storia di un uomo e di una donna che hanno visto naufragare il proprio progetto d'amore, e cioè quella realtà che tocca il nucleo centrale della chiamata rivolta da Dio ad ogni persona – l'Autore spiega che il patrono ecclesiastico è chiamato ad interpretare il suo *munus* in termini di accompagnamento e di guida del proprio assistito, in un cammino che abbia come finalità quella di restituire alla verità la vicenda coniugale concretamente considerata.

Con specifico riferimento poi alla Chiesa che è in Italia, nella quale i patroni ecclesiastici, il più delle volte, sono anche patroni civili, l'Autore evidenzia come detta conversione richieda l'abbandono di quella tendenza, sempre in agguato tra i civilisti, a rapportarsi alla professione forense canonica con le medesime categorie proprie dell'ordinamento civile, ricordando che, in una materia così fortemente legata alla salvezza delle anime, l'unico alfabeto pos-

sibile è quello del servizio e della gratuità. D'altra parte, a mio sommo avviso e come lo stesso Autore più avanti fa presente, mi sembra importante anche ricordare quanto lo stesso Vangelo afferma, cioè che ogni operaio ha diritto alla sua giusta ricompensa (cf *Lc* 10, 7).

Ancor di più l'Autore evidenzia che nella Chiesa che è in Italia, inserita in un contesto socio-culturale intriso di una mentalità ispirata al relativismo e alla cultura del provvisorio – testimoniato peraltro dalle riforme legislative del diritto di famiglia italiano, giunte ad agevolare sempre di più la separazione dei coniugi e lo scioglimento del matrimonio, oltre che a legittimare le unioni civili tra persone dello stesso sesso – l'avvocato ecclesiastico ha il compito urgente ed improcrastinabile di essere testimone dei principi evangelici sul matrimonio e sulla famiglia, valori non soggetti a compromesso e non negoziabili.

Alla luce dei suesposti impegni di 'conversione' e di testimonianza, si prende in considerazione il diritto ad un giusto compenso alla luce del principio della gratuità delle procedure, uno dei capisaldi della riforma in oggetto, di cui l'Autore illustra l'autentico significato, spiegando che – fermo restando il diritto degli operatori ecclesiastici e dei patroni ad un giusto compenso per l'attività svolta – le cause *ad matrimonii nullitatem declarandam*, proprio perché legate ad un sacramento, quale è il matrimonio, non possono costituire uno strumento di lucro ma, viceversa, sono chiamate a diventare luogo nel quale, a prescindere dall'esito della pronuncia finale, affermativa o negativa che sia, le parti coinvolte possano fare esperienza della forza liberante della verità e dell'amore misericordioso di Dio che è donato largamente e gratuitamente ad ogni uomo.

Ancora, alla luce della riconduzione della materia dei processi di nullità nell'alveo della pastorale familiare, l'Autore mostra come la presente riforma vada ad ampliare gli orizzonti della formazione professionale di un patrono ecclesiastico, il quale, oltre all'affinamento delle conoscenze giuridiche e dell'aggiornamento circa le più spinose questioni tecniche sollevate dalla nuova procedura è chiamato ad integrare il proprio bagaglio formativo, acquisendo, con l'ausilio delle scienze umane, quegli strumenti che, di fronte a situazioni di crisi all'apparenza irreparabili, potrebbero invece aiutare le parti coinvolte a recuperare la loro relazione sponsale, disinnescando quelle dinamiche che spesso e volentieri vanno ad insinuarsi nel rapporto di coppia (bloccandone la crescita ed il cammino), ed evitando, in definitiva, di fare delle cause di nullità una sorta di 'strada obbligata' da percorrere di fronte a crisi che, con adeguati supporti umani e cristiani, possono anche essere risolte positivamente.

Lo stesso Autore, poi, dedica ampio spazio nel descrivere il rinnovato atteggiamento collaborativo e partecipativo cui, in conseguenza della riforma, è chiamato il patrono ecclesiastico, in particolare nel prestare aiuto ai Vescovi,

chiamati alla concreta organizzazione della potestà giudiziale nella Chiesa particolare affidata alla loro cura pastorale: in tale ottica, infatti, l'avvocato canonista può rivelarsi una preziosa risorsa per il Vescovo diocesano, mettendo a disposizione le proprie competenze tecniche e il ricchissimo bagaglio di esperienza maturato negli anni dell'esercizio della professione, collaborando altresì nelle strutture che si vanno sempre più costituendo a livello diocesano e che sono inserite nell'ambito della pastorale familiare, deputate all'informazione, consiglio e mediazione delle persone separate e delle coppie in crisi e, se del caso, alla verifica dei presupposti per l'eventuale introduzione di una causa per la dichiarazione di nullità di matrimonio. In questo contesto si può vedere quanto ora previsto per la preparazione del personale dalla recente Istruzione 'Gli studi di Diritto Canonico alla luce della riforma del processo matrimoniale', emanata il 29 aprile 2018 dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica.

Infine, considerando gli entusiasmi che la riforma in parola ha prodotto in seno all'opinione pubblica, ingenerando talora anche un fraintendimento dello spirito con cui questa è stata donata dal Santo Padre alla Chiesa, l'Autore non manca di sottolineare il dovere del patrono ecclesiastico di portare chiarezza nei confronti di chi ignora il vero senso del documento di riforma, spiegando che questi non segna affatto l'introduzione del 'divorzio' nella Chiesa, né rappresenta una sorta di apertura o di adeguamento della Chiesa stessa ai tempi moderni, atteso che la Verità annunciata da Cristo non è plasmabile secondo le contingenze storico sociali, ma ha valore sempre, e sempre costituisce quella novità di vita che dona bellezza e pienezza alla vita dell'uomo (cf *Gv* 8, 32).

Il volume di Francesco Ferone, in conclusione, dimostra come dall'analisi della riforma e delle ragioni più profonde che l'hanno animata emerga una rinnovata lettura della figura del patrono ecclesiastico, chiamato a farsi prossimo dei propri assistiti, servendo il Regno di Dio attraverso il loro desiderio di verità sulla loro storia matrimoniale con cuore umile e libero da ogni calcolo o pianificazione. In questo risuona oggi quasi come ammonimento quanto scritto riguardo il rapporto tra la verità e la carità da Romano Guardini: "Non si può staccare la verità dall'amore. Dio non è solo verità, ma è anche amore. *Egli abita unicamente nella verità che viene dall'amore*" (*Lettere sull'autoformazione*, Brescia 1958, p. 23: nostro è il corsivo).

P. Bruno Esposito, O. P.

BONI, G., *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Collana *Open Access* 'Un'anima per il diritto: andare più in alto' diretta da G. Boni, Mucchi Editore, Modena 2021, pp. 330

Iniziando la lettura di questo corposo e documentato volume mi è venuto subito in mente il motto di Ferdinando I d'Asburgo, *fiat iustitia et pereat mundus*, ma soprattutto l'adattamento più intelligente e positivo che ne fece Hegel, *fiat iustitia ne pereat mundus*: deve essere fatta giustizia affinché il mondo non perisca e possa vivere in una pace operosa e fruttuosa, realistica verità del resto già ricordata 'qualche' secolo fa dal profeta Isaia (cf 32, 17). Imppressione che è stata ampiamente confermata proseguendo in una lettura che non può che essere pensosa, e non cursoria, al fine di poter debitamente riflettere su questioni e problematiche vitali per tutto il popolo di Dio, evidenziate ed espresse sempre con rispettosa parresia, riguardanti la produzione del diritto e l'amministrazione della giustizia senza le quali in una società, anche se *sui generis* come la Chiesa cattolica in quanto non solo esigenza della sua natura sociale, tutto inesorabilmente svanisce come neve al sole. Due aspetti, in particolare, mi sembrano importanti da evidenziare per comprendere la *lettera* e lo *spirito* di questo approfondito studio. Prima di tutto la passione dell'A. per il diritto e la giustizia, manifestazioni di una più ben profonda passione per la persona, per la Chiesa e Cristo che ne è il fondatore. In secondo luogo la sua alta e riconosciuta competenza giuridica a livello internazionale, qualità per la quale è annoverata proprio tra i *Consultori* di quel Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi che deve essere colto come il 'fulcro' del suo studio, più che il mero oggetto. Se questi due aspetti non sono tenuti costantemente presenti, si corre il rischio di equivocare e di arrivare a conclusioni completamente aliene all'A. Inoltre, non è trascurabile, per comprensibili motivi, il segnalare che: "Il presente libro è nato ed è stato passo a passo elaborato anche attraverso un continuo confronto con il Professor Giuseppe Dalla Torre: come del resto tutti i miei scritti, ma questo in modo particolare, attesa la delicatezza di molti temi trattati" (p. 12). Infatti, il compianto Prof. Dalla Torre, prematuramente scomparso il 3 dicembre del 2020, Maestro dell'A. fin dal 1989, è stato indiscutibilmente e unanimemente riconosciuto da tutti come un competente, equilibrato e fedele collaboratore della Santa Sede, ragione per la quale la sua supervisione e soprattutto il suo spingere l'A. nel proseguire la ricerca per arrivare alla sua pubblicazione, sono una garanzia unica per quanto riguarda la scientificità e le finalità.

Quindi, solo in queste prospettive e contesto si potrà cogliere la finalità di questa indagine a tutto campo sulla produzione normativa canonica recente, per verificarne la validità e le criticità in riferimento in particolare ai diritti

fondamentali dei fedeli, in tutti gli ambiti, da quello sacramentale a quello penale e della vita consacrata, realizzando così quello che è il compito primario della vocazione del giurista. Lavoro svolto con acribia e allo stesso tempo: “(...) con quella fedeltà al magistero e al successore di Pietro sulla cattedra romana che non si oppone alla libertà della ricerca scientifica ed anzi con essa può fecondamente coniugarsi: ché anzi il *munus* della ricerca è aspirare ad una diaconia quanto più proficua possibile” (p. 9). Nei quattro capitoli in cui è suddiviso lo studio, l’A., dopo un primo capitolo dove si ricorda la storia, fatta come tutte le realtà di questo mondo di luci e di ombre, del Consiglio per i Testi Legislativi, nel successivo capitolo coglie, paradossalmente, proprio dal registrare il sempre minore utilizzo di detto Dicastero negli ultimi anni, ciò che motiva ad esigere una sua più piena valorizzazione per conseguire concretamente la *salus animarum*. Avendo ben chiaro che tutto questo trova il suo senso prima di tutto nell’ausilio diretto al Romano Pontefice in quanto Supremo Legislatore, ma anche nell’assistenza agli altri Dicasteri della Curia romana, come nella sua funzione di delegato per quanto riguarda l’interpretazione autentica (cap. III). Nell’ultimo capitolo, intitolato significativamente “Per uno statuto del dicastero ‘promotore, garante e interprete del Diritto della Chiesa’. La vocazione della canonistica”, l’A. presenta tutta una serie di interessanti proposte, concrete e realistiche, ricche di buon senso e di amore alla Chiesa e al suo diritto che ha come cuore pulsante l’*aequitas canonica*, la misericordia, come ci ricorda san Tommaso: “Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia, mater est dissolutionis. Et ideo oportet quod utrumque coniungatur” (in *Math.*, V, Lect. II, 429). Ragioni per le quali l’A. afferma: “Non mi stancherò mai di proclamare, contro denigratori o epigoni di un giuspositivismo di ritorno, che lo *ius Ecclesiae* non è algida sovrastruttura vessatoria, non è un *monstrum* legalistico. E l’ineccepibile formulazione tecnica delle norme non è paludato nominalismo, esibizione o, peggio, asservimento ad un gergo esoterico, occulto ed elitario: ma presidio della *iustitia* che in esse, con *recta ratio*, va trasfusa e ne deve brillare. Respingendo altresì concezioni del diritto canonico in chiave prettamente utilitarista da azzeccagarbugli, (...). Del pari occorre reagire con sdegno allo stravolgimento delle parole di Papa Francesco da parte di chi vorrebbe – davvero, e incredibilmente, per l’ennesima volta – contrapporre schizofrenicamente la pastorale al diritto, la *caritas* alla giustizia, (...)” (p. 272).

Un testo sul quale, in modo particolare, ogni giurista-canonista dovrebbe riflettere al fine di riscoprire l’originalità del diritto canonico, fuggendo in questo modo l’attuale tentazione di sudditanza a principi ad esso estranei, di ‘autoasfaltamento’ che oltre che insensato e sterile, vanifica una fruttuosa tradizione bimillenaria che ha dato molto allo stesso diritto secolare.

MINNUCCI, G., *Diritto e teologia nell'Inghilterra elisabettiana. L'epistolario Gentili-Rainolds (1593-1594)*. Collana di Studi "Pietro Rossi", 5; ESI, Napoli 2021, pp. LXII+298

Annoverato tra i padri fondatori del diritto internazionale moderno e noto anche al grande pubblico per l'apostrofe vergata nel *De iure belli*, I.XII. (*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* a Oxford dal 1587, oltre a una cospicua produzione a stampa, dedicata anche numerosi temi che esulano dalle relazioni fra i popoli e gli Stati, ha lasciato non pochi inediti oggi conservati nelle biblioteche di Oxford. Il prof. Giovanni Minnucci, ordinario di Storia del diritto medievale e moderno presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Internazionali dell'Università di Siena, da almeno vent'anni sta dedicando le sue energie all'edizione critica dei manoscritti gentiliani tant'è che, con questo studio, è giunto alla stesura della quinta monografia su questo non trascurabile giurista.

Alcuni anni or sono, infatti, fu proprio lui che individuò, nella *Bodleian Library*, l'inedito testo autografo di un "Discorso" di Gentili, rivolto nel 1594 agli accademici di Oxford, nel quale egli difendeva il ruolo e la funzione del giurista anche in esito alle accuse infamanti di "trico italicus, Macchiauelicus e athaeus" di cui era stato il destinatario. Giovanni Minnucci riteneva che – pur non essendo esplicitato il nome dell'autore di quei rilievi critici – lo stesso dovesse essere individuato nel noto ed autorevole teologo puritano John Rainolds. Lo si poteva desumere da un carteggio in gran parte inedito intercorso fra il giurista italiano e il teologo inglese, in epoca di poco precedente (7 luglio 1593-12 marzo 1594), conservato nel *Corpus Christi College* di Oxford (*ms. 352*, pp. 183–307): una corrispondenza che il teologo puritano aveva fatto parzialmente circolare in ambito accademico attraverso la trasmissione delle sue sole epistole. Proprio per questo, e per approfondire le relazioni tempestose del giurista italiano con gli ambienti puritani oxfordiani, Giovanni Minnucci – dopo aver completato la sua fatica precedente che si è concretizzata nell'edizione critica del *De papatu Romano Antichristo* gentiliano (pubblicato nel 2018) – ha ritenuto opportuno procedere anche allo studio e alla predisposizione del testo critico dell'epistolario.

La lettura di questa fonte gli ha consentito di sottolineare, nell'ampia e articolata Introduzione, come i dissensi fra i due dottori oxoniensi derivassero dalle idee elaborate dal Gentili nelle opere pubblicate sin dalla metà degli anni Ottanta del Cinquecento: in particolare erano oggetto specifico delle osservazioni critiche del teologo puritano i temi del *mendacium*, sul quale Gentili si era soffermato scrivendo le *De iure belli commentationes* (1588–1589), e della liceità delle rappresentazioni teatrali, che il Rainolds aveva già messo in discussione attraverso una corrispondenza intercorsa con il drammaturgo Wil-

liam Gager, criticando aspramente questo genere di spettacolo, e condannando il fatto che gli studenti, travestendosi sulla scena da donne (a queste ultime non era consentito di recitare), avrebbero violato le disposizioni della Sacra Scrittura (cf *Dt* 22, 5). Ma non erano solo questi gli argomenti di dissenso. Come scrive efficacemente l'A. "Il progressivo e articolato sviluppo della controversia, si era talmente ampliato da condurli a confrontarsi, attraverso un dibattito sempre più aspro, sul terreno difficile e impervio che costituiva il fondamento delle loro divergenze: quello di determinare cioè, come aveva efficacemente scritto Gentili, l'8 febbraio 1594, nella sua ultima epistola al Rainolds, chi fosse maggiormente competente, come teologo e come giurista, a occuparsi dei precetti divini relativi alle relazioni umane contenuti nelle Tavole della Legge: «Supradictæ quæstiones, ut dixi, traxerunt ad alias, et illam grauissimam, si secunda tabula legum diuinarum ad nos iurisconsultos pertineat magis, quam ad uos theologos»" (p. X). Tema, quest'ultimo – appena accennato da Gentili all'inizio della sua produzione scientifica (*De legationibus*, 1585), e progressivamente sviluppato nei suoi libri fino alle idee espresse nell'epistolario – nel quale si manifestava, come per le altre due questioni, un contrasto pressoché insanabile: il teologo, infatti, riassumendo sommariamente i termini della disputa, riteneva che l'interpretazione dei testi sacri dovesse essere di sua esclusiva competenza, mentre il giurista riteneva che a lui spettasse l'interpretazione delle questioni relative ai rapporti *inter homines* in foro esterno, lasciando che il teologo si occupasse degli stessi temi sotto il profilo della "conscientia pura et interior".

L'edizione dell'epistolario è corredata, a piè di pagina, da un apparato di note – frutto indiscutibile di un lungo e paziente lavoro – nel quale si individuano tutte le fonti utilizzate (con l'ulteriore difficoltà rappresentata dal fatto che il giurista italiano, a differenza del teologo puritano, non indica mai le sue fonti), i rinvii alle opere e alle lettere precedenti, le numerose connessioni testuali con alcune opere pubblicate da Gentili successivamente: elemento, quest'ultimo, di particolare importanza, perché Minnucci dimostra nell'Introduzione che le epistole costituirono un vero e proprio serbatoio di idee che il Gentili riutilizzerà nella stesura del *De actoribus* e del *De abusu mendaci* (1599), e del I Libro del *De nuptiis* (1601): una parte dell'opera, quest'ultima, nella quale l'esule italiano ridisegna il ruolo dell'*interpres iuris* nella mutata realtà politica, sociale e religiosa dell'età moderna, rivendicando, ancora una volta, l'importanza e il ruolo della sua funzione di giurista attraverso un'espressione molto simile al *Silete theologi in munere alieno* del *De iure belli: Sileant theologi: nec alienam temnant temere disciplinam* (*De nuptiis*, I. V). Attraverso la scrittura del I Libro del *De nuptiis*, che può essere considerato alla stregua di una vera e propria teoria generale del diritto, mettendo a frutto quanto aveva già scritto nelle epistole indirizzate al Rainolds, Alberico Gentili supera definitivamente i convincimenti che, all'inizio della sua esperienza

scientifica (*De iuris interpretibus Dialogi sex* del 1582), erano esclusivamente legati ai canoni metodologici della grande tradizione giuridica italiana, per aprirsi, umanisticamente, nell'esercizio della sua professione di giurista, anche allo studio e all'uso di un amplissimo ventaglio di fonti: storiche, letterarie, mediche, filosofiche, teologiche.

Il carteggio fra Alberico Gentili e John Rainolds, oggi finalmente e integralmente a disposizione degli studiosi, consentirà, come giustamente sottolinea l'A., di comprendere meglio, attraverso ulteriori, necessari e specifici approfondimenti, non solo le ragioni per le quali il giurista e il teologo decisero di confrontarsi, ma anche il percorso scientifico, da loro compiuto, in una strenua e articolata difesa della funzione delle discipline da entrambi professate, e del ruolo che le stesse, dai rispettivi punti di vista, avrebbero dovuto svolgere nell'Inghilterra elisabettiana e nella mutata realtà politica dell'Età moderna.

Completano il volume gli utilissimi Indici delle Fonti normative, scritturali, dei nomi di persona e di luogo.

P. Bruno Esposito, O. P.

BOSSO, A. P. – OKONKWO, E. B.O. (a cura di), "*Quis custodiet ipsos custodes?*" *Studi in onore di Giacomo Incitti*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2021, pp. 600

The Pontificia Università Urbaniana which is run by the Congregation for the Evangelization of Peoples (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*) takes gradually more and more important role plays a role in the high quality instruction and research carried out by the Pontifical Universities of Rome, and in particular in the scientific publishing of scholarly works. This is particularly true regarding the Faculty of Canon Law. It contributes to this not only through its series of manuals and journals, but also through its collected volumes published on various occasions. These include the publication of a collected articles in honor of Professor Giacomo Incitti, under the title: "*Quis custodiet ipsos custodes?*".

Giacomo Incitti, a diocesan priest who first taught canon law at the *Istituto Teologico Leoniano* (Anagni), affiliated to the Pontifical Theological Faculty of the *Teresianum*, later became professor at the *Urbaniana University* and then Dean of the Faculty of Canon Law. He is an external member of the Court of Appeal of the Vicariate of Rome and a consultor to the Congregation for the Clergy. His most important works are *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità* (Città del Vaticano 2007), and *Il sacramento dell'Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio* (Città del Vaticano 2013; second revised edition: 2021). On the occasion of his seventieth birthday, the Faculty of Canon Law

of the Pontifical University Urbaniana honored him with a commemorative volume in recognition of his much-appreciated teaching activities. The volume is enriched with contributions from the internationally most renowned authors in Prof. Incitti's research fields.

The collected work, following the themes of the individual studies, is divided into four main sections: I. Legal history and theology; II. The people of God; III. The teaching and sanctifying mission of the Church; IV. The material goods of the Church and the penal law of the Church.

Within the First Chapter can be read the analysis of four authors (i.e. Alessandro Recchia, Pier Virginio Aimone Braida, Stefano Testa Bappenheim, Sandra Mazzolini). Among them I have to emphasize the articles of Alessandro Recchia (*Immagini di una chiesa inquieta considerazioni intorno ad una miniatura del codice Vaticano Latino 2491*, pp. 39–72) and Pier Virginio Aimone Braida (*Canonisti e opere giuridiche nella biblioteca capranicense [XV secolo]*, pp. 73–96).

The content of the Second and Third Chapters is much richer, as these are the areas of Professor Incitti's primary research. Therefore, the second chapter contains eighteen studies, some of which are individually most relevant to their subject matter, by leading researchers in this field (i.e. Carlos José Errázuriz, Libero Gerosa, Juan Ignacio Arrieta, Achille P. Ouédraogo, Cecilia Agule, Ernest B. O. Okonkwo, Robert Bissell, Raffaele Santoro, Federico Gravino, Massimo del Pozzo, Paolo Gherri, Maurizio Martinelli, Elias Frank, Carlo Fabris, Lorenzo Lorusso, Matteo Carnì, Szabolcs Anzelm Szuromi, Armand Paul Bosso, Elena Lucia Bolchi, Serenella Del Cinque). On the basis of their content and conclusions, it is necessary to mention in particular the work of Carlos José Errázuriz on the specific internal relationship between the sacramental nature and the law of the Church (*Riflessioni circa il rapporto tra santità e diritto ecclesiale*, pp. 125–134); Juan Ignacio Arrieta's analysis of the participation of lay faithful in the organization of the Church, with particular reference to the exercise of rights and governmental power (*Sulla partecipazione dei fedeli laici nell'organizzazione della chiesa. Esercizio dei diritti e della potestà di governo*, pp. 149–164); Ernest B.O. Okonkwo's overview of the suitability of candidates for clerical status, with regard to admission to major seminary and integral formation (*Suitability of candidates for Admission to major Seminary and Integral Formation: An Excursus in the Light of cann. 241 § 1 and 244 CIC 1983*, pp. 195–216); Paolo Gherri's summary of the interpretation of the exercise of ecclesiastical government as 'pastoral care' in the light of Michel Foucault's thought (*Governo ecclesiale come "pastorate" nella riflessione di Michel Foucault*, pp. 265–278); Lorenzo Lorusso's treatise on the transfer to another Church of one's own right and its possible cases (*Passaggio ad altra Chiesa sui iuris*, pp. 337–360); and Armand Paul Bosso's reflection on the parish priest's office (*munus*), based on the CIC (1917), Vati-

can Council II, the new Code of Canon Law (1983) and other sources of law (*Alcune considerazioni sul munus del parroco*, pp. 383–402).

In a similar way, we can read important conclusions from the authors of the five studies of the Third Chapter (i.e. Antoine Mignane Ndiaye, Geraldina Boni, Luigi Sabbarese, José Fernández San Román, Antonio Interguglielmi). Here I must refer to Antoine Mignane Ndiaye's discussion of the Church's mission of teaching in the context of missionary law' education (*La mission d'enseignement dans le cadre d'une Faculté de Droit missionnaire*, pp. 425–440); Luigi Sabbarese's considerations on the problem of the meaning of the episcopate, presbyterate and diaconate and their relationship to each other (*Episcopato, presbiterato e diaconato: tre gradi o tre sacramenti?*, pp. 465–480); and to José Fernández San Román's in-depth analysis of the question of the scope of ordination irregularities for non-Catholics (*La cuestión del alcance de las irregularidades para las órdenes sagradas a los no católicos. Itinerario redaccional y comentario de la interpretación auténtica de 31 de mayo de 2016 sobre el can. 1041, 4º y 5º*, pp. 481–496).

The last theme, the Fourth Chapter, comprises only two studies, both of which, however, shed light on important aspects of ecclesiastical property law and canonical criminal law. Jesus Miñambres discusses the basic principles of the proper management of the diocese's material resources according to canonical regulations in the context of the governance and administration of dioceses (*Governo, amministrazione e gestione delle risorse diocesane*, pp. 513–526); while Andrea D'Auria examines the principle of legality within the canonical criminal law system in CIC Can. 1399 (i.e. that, except in the cases provided for in the Code or other laws, an external violation of divine or canon law may be punished by some appropriate penalty only if the particular gravity of the offence makes it indispensable and there is a serious need to prevent or remedy the scandal) [*Principio di legalità e sistema penale canonico. Esame del can. 1399*, pp. 527–556].

The commemorative volume opens with a brief summary of the contents (pp. 7–10) and scientific abstracts (pp. 11–14), followed by introductions by Leonardo Sileo (pp. 15–18), Armand P. Bosso and Ernest B.O. Okonkwo (pp. 19–20), and a laudation by Juan Ignacio Arrieta (pp. 21–28). These are followed by a list of publications by Prof. Giacomo Incitti (pp. 29–32) and a list of dissertations he has moderated at the University of Urbaniana (pp. 33–37). The work concludes with brief biographical summaries of the authors of the papers (pp. 557–564), a *Tabula gratulatoria* (pp. 565–567) and an index of names and subjects.

The anthology “*Quis custodiet ipsos custodes?*” is, as is sufficiently demonstrated by the above explanation, an outstanding summary of contemporary canon law and its recent achievements, especially in the field of the people of God and the teaching and sanctifying mission of the Church. In this work,

the editors have succeeded not only in commemorating in a dignified way to the work of Prof. Giacomo Incitti but have also provided a valuable setting for the analysis of a number of specific canon law sub-issues which highlight the top-level research currently underway in the field of canon law. These authoritative studies in this volume will certainly make this work indispensable for future use at an international level by scholars, practitioners and practitioners of canon law.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

KÖRMENDY, K. – MADAS, E. (ed.), *Libri diversi magni et parvi. Válogatott tanulmányok a Főszékesegyházi Könyvtár állománytörténetéhez és Esztergom város középkori könyvkultúrájához* [Selected Studies on the History of the Arch-Cathedral Library and the Medieval Literary Culture of the City of Esztergom], Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár, MTA-OSZK Res Libraria Hungariae Kutatócsoport, *Fragmenta Codicum Műhely* (Eötvös Loránd Kutatási Hálózat), Esztergom 2021, pp. 288

It is an acknowledged tradition in the academic world to compile a commemorative volume for researchers and academics who have made a significant contribution in their field, both at national and international level, on the occasion of a significant anniversary of their career. These collections contain either studies dedicated to the celebrated person, mainly by prominent members of the particular discipline, or the most important publications of the celebrated person's scientific work. The work compiled for Kinga Körmendy's tribute combines the characteristics of these two forms in a unique genre, organized around a main theme, the history of the Esztergom Arch-Cathedral Library and the medieval literary culture of the city of Esztergom.

Kinga Körmendy's name is related to the research of the Esztergom Arch-Cathedral Library and the Cathedral Chapter literary collection and medieval book culture. Her scholarly work was influenced by László Mezey and Csaba Csapody. Her study entitled *Fragments of an antiphonary of the Esztergom Cathedral Library in the Manuscript Section of the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, published in 1970 (*Az esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár egyik antifonáriumának töredékei az Akadémiai Könyvtár Kézirat-tárában*), already indicated her commitment to the investigation of Esztergom's ecclesiastical cultural heritage. Among the subsequent publications, we only mention here *A Knauz-hagyaték kódextöredékei és az esztergomi egyház középkori könyvtárának sorsa* (Budapest 1979: the fragments of the Knauz-heritage and the fate of the medieval library of the Church of Esztergom); *Az esztergomi Collegium Christi és könyvtára a XIV–XVI. században* (in *Magyar Könyvszemle* 99 [1983]: The Collegium Christi and library of Esztergom

in the 14th – 16th centuries); *Padova kánonjogi doktorai és kódexeik az esztergomi káptalanban a XIV–XV. században* (Budapest–Szeged 1998: Canon law doctors and their codices in the Esztergom Cathedral Library, in the 14th – 15th centuries); *Studentes extra regnum – Esztergomi kanonok egyetemjárása és könyvhasználata 1183–1543* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9, Budapest 2007: The Canons of Esztergom and their literature, 1183–1543); and *Kanonistische Handschriften aus dem Bestand vor 1543 der Kathedralbibliothek Esztergom (Gran) und zwei Belege für das Pecien-System im Rahmen des universitären Unterrichtes in der Österreichischen Nationalbibliothek* (in *Monumenta Iuris Canonici C/14*; Città del Vaticano 2010), which have become a decisive basic work for the process of medieval codices with Hungarian relevance.

Kinga Körmendy has made a significant effort to establish the correct use of the terms ‘provenance’ and ‘possessor’ in the definition of individual manuscripts and fragments: that is, to clearly distinguish in research which medieval manuscripts had actual use in medieval Hungary and which ones, although of medieval origin, were most likely acquired in Hungary after the medieval period. Most recently, he has done indispensable work in compiling a detailed catalogue, describing the codices of the Esztergom Arch-Cathedral Library, the Archbishop Simor Library, and the Municipal Library of Esztergom (Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences – National Széchényi Library, 2021). The latter, which took several years of accurate work, also enabled him to carefully revise his most important studies on the culture of literature in Esztergom and Nagyszombat (Trnava) before 1543 and between 1543 and 1929, in the light of the latest scientific research. His works, thus clarified and completed, are included in the commemorative volume *Libri diversi magni et parvi*.

The collective work analyzed here, edited by Kinga Körmendy and Edit Madas, consists of six larger sections, of which Chapters II–V contain the most important studies by Kinga Körmendy (pp. 31–239). Within the first Chapter (*A középkori Esztergom [1000–1543] – The Medieval Esztergom [1000–1543]*) we can read Détsky Mihály’s work on the ‘Esztergom before the occupation in the light of a confession’ (*A hódoltság előtti Esztergom egy vallomás tükrében*, pp. 18–30). The second Chapter (i.e. Medieval cathedral literature and library culture, pp. 31–98) is introduced by Kinga Körmendy’s writing on ‘Collections in Esztergom Fortress, before 1545. Surviving volumes’ (*Könyvgyűjtemények az esztergomi várban 1545 előtt. Fennmaradt kötetek*, pp. 31–49), after that take place Edit Madas (The Esztergom schoolbook – *Az esztergomi iskoláskönyv [Wien, Schottenstiff Cod. Lat. 305]*, pp. 50–69) and András Német articles (Textbook and pastoral auxiliary book from the Esztergom school – *Tankönyv és lelkipásztori segédkönyv az esztergomi iskolából [OSZK Cod. Lat. 410]*, pp. 70–71; Central European Poetic Ten Commandments in a 15th

century Esztergom schoolbook – *Közép-európai verses Tízparancsolat egy 15. századi esztergomi iskoláskönyvben [OSZK Cod. Lat. 410]*, pp. 72–98). The third (University education and book use in the Esztergom Chapter before 1543, pp. 99–122) and the fourth Chapters (Books, book collections, book owners in the medieval cathedral chapel and in the royal city until 1543, pp. 123–162) entirely contains the revised studies of Kinga Körmendy (vö. III: György Enyedi Szász and Mihály Lippay’s circle of friends from Padova – *Enyedi Szász György és Lippay Mihály padovai baráti köre*, pp. 99–111; Stages of studia humanitatis in Hungary up to the University of Vienna – *A studia humanitatis magyarországi állomásai a bécsi egyetemig*, pp. 112–122. IV: [together with Béla Holl and Janka Szendrei] The veneration of Saint Imre in Esztergom in the 14th century. Codicological, textual-critical and musical analysis of the Library of the Hungarian Academy of Sciences Library, fragmented graduale T 1028 – *Szent Imre esztergomi tisztelete a 14. században. Az Akadémiai Könyvtár T 1028 graduale töredékének kodikológiai, szövegkritikai és zenei elemzése*, pp. 123–142; Codes, books in Esztergom before 1543. Survived volumes – *Kódexek, könyvek Esztergomban 1543 előtt. Fennmaradt kötetek*, pp. 143–162). It is clear from the topics above that in Chapter III the data in the above-mentioned *Studentes extra regnum* (2007) have been further supplemented and elaborated; in Chapter IV we can read the new results of the composition of the Esztergom Codex Catalogue of 2021.

The fifth Chapter deals with the period of the Archbishop’s See moved to Nagyszombat (Trnava) [i.e. *Kódexek, kéziratok, könyvek Nagyszombatban, a székesegyházi [káptalani] könyvtárban 1543–1853*, pp. 163–239]. Kinga Körmendy’s two studies are also decisive in this respect (Historical overview of the collection of the Esztergom Arch-Cathedral Library – *Az Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár állományának történeti áttekintése*, pp. 163–184; Did anyone sing from the Bakócz Graduale? – *Énekeltek-e a Bakócz-graduáléból?*, pp. 185–194). These are supplemented by László Szelestei Nagy (17th century poetry manuscript containing lines by Bálint Balassi – *Balassi Bálint sorait tartalmazó 17. századi verskézirat*, pp. 195–197) and Gábor Sarbak (Soloneus and Iohannes Bedellus in Esztergom. Codex of the Arch-Cathedral Library Ms. I. 186 – *Soloneus és Iohannes Bedellus Esztergomban. A Főszékesegyházi Könyvtár Ms. I. 186 jelzetű kódexe*, pp. 198–239) works. Chapter Six covers the period from the second half of the 19th century to the end of the Second World War (i.e. *Codices in the Esztergom Arch-Cathedral Library 1876–1945 – Kódexek az Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtárban 1876–1945*, pp. 240–268), including works by authors such as Judit Lauf (Some results of the codicological analysis of a Hussite antiphonal which preserved in Esztergom and the publication of the chant of the Transfiguration of Our Lord, Arch-Cathedral Library Ms. I. 313 – *Az Esztergomban őrzött huszita antifonále kodikológiai vizsgálatának néhány eredménye és az Urunk színeváltozása*

*zsolozsmaszövegének közlése [Főszékesegyházi Könyvtár Ms. I. 313], pp. 240–259) and Zoltán Kovács (Letter by Abbot John III of Niederaltaich – III. János niederaltaichi apát levele, pp. 266–268). This unit also includes a short source note by Kinga Körmendy (Mihály Zákonyi’s librarian’s work report of 1929 *Zákonyi Mihály 1929. évi könyvtárosi munkajelentése*, pp. 260–265).*

The commemorative volume opens with a dedication by Cardinal Péter Erdő (p. 7) and an introductory overview by Kinga Körmendy (pp. 8–16). It concludes with the original place and date of publication of each study (p. 269) and a list of images (pp. 270–288).

The rich content of the volume sufficiently demonstrates that the work, entitled *Libri diversi magni et parvi*, is particularly important for the history of literature culture in Esztergom and for a better understanding of the history of the Hungarian church and learning culture, especially in the period up to 1543. Thus, the volume is a worthy summary of the irreplaceable scholarly work in codicology, literature and church history that Kinga Körmendy has done over the last fifty years. On the other hand, through the studies of her co-authors, it provides a careful, precise, up-to-date, thorough and comprehensive picture of the history of the collections of the Esztergom Arch-Cathedral Library and the medieval book culture of Esztergom.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

TABAN AL-MOUSAWI, T. Z. – KADIM AL-AMERY, A. J. (ed.), *Jesus Christ in Islamic Perception. A Deatailed Study of Muslim – Christian Coexistence Through the Holy Quran and Islamic Heritage* (transl. Naethel Naama, A. – Yaseen Hassan, A.), Al-Kut University College – Al-Nisour University College, Al-Kut 2019, pp. 108

In the last decade, and especially in the last five years, an increasing number of works in sociology, jurisprudence, religious studies and theology have been published that attempt to present and analyze the doctrine of Islam in a comparative way. Similarly, a number of research-institutes and universities are dedicated research programs to the possible foundations of dialogue between Judaism, Christianity and Islam. However, the research and publications carried out so far have not placed sufficient emphasis on a deeper understanding of Muslim theological perspectives, and therefore the scientific results have not been able to present with sufficient objectivity the different or even identical interpretations of the theological issues according to different approaches. It was precisely to deal with this methodological problem that Talib Zydan Taban Al-Mousawi, then Rector of Kut University College and Prof. Anzelm

Sz. Szuromi, O.Praem., founded the Center of Islamic – Christian Dialogue in Al-Kut (Iraq) on March 15th 2018. The first result of this collaboration, and the first scholarly publication of the Centre, was the publication of *Jesus Christ in Islamic Conception*. The first publication of the Centre is the volume, entitled *Muslim-Christian Coexistence Through the Holy Qur'an and Islamic Heritage*, which was edited in cooperation with Wasit University (Al-Kut, Iraq) and Al-Nisoor University (Baghdad, Iraq) [i.e. *Jesus Christ in Islamic Perception. A Detailed Study of Muslim – Christian Coexistence Through the Holy Qur'an and Islamic Heritage*]. The manuscript was finalized in Arabic and English at the very end of 2019.

Alan Al-Hully, Marwa Abed Fahid, Marwa Barhn Farman, Marwa Muhama-de Ared, and Sarah Abedulla Hatiyt contributed to the compilation of the volume. Prof. Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem. has proofread the contents from a Catholic perspective. The comprehensive work thus completed consists of three main sections: I. Approaches between Islam and Other Religions (*Christianity as a Model*); II. Christ according to the Qur'an (*Christ in the Quranic Conception*); III. Jesus Christ in the Intellectual Heritage of Ahlul Al-Bayt. The First Chapter deals with three major issues: 1) the legal relationship between Islam and Christianity through the sacred texts (*Bible and Qur'an*); 2) the position of Islam from the point of view of non-Muslims outside the Islamic community; 3) the position of the Islamic community from the point of view of non-Muslims. The Second Chapter covers four further topics: 1) the titles and birth of Jesus Christ; 2) the miracles of Christ in the Qur'an and the Gospels; 3) the transmission of the gospel of Muhammad's message of Jesus Christ and Muslims' belief in it; 4) peaceful coexistence between Muslims and Christians. It is clear that this chapter forms the central thought of the volume. The Muslim (Shi'a) authors have sought to be as objective as possible in the drafting of this section. This is clearly shown by the predominance of quotations from the Gospels and the Qur'an, arranged in two columns, paralleling sentences of similar – or almost identical – content.

The presentation of the specific source-texts is followed by a comparative examination, which does not seek to subordinate or promote one religious interpretation or another. It merely records objectively the agreements and differences, establishing a common basis of interpretation, the acceptance of which does not require either religious community to give up its own tradition and religious identity, but nevertheless provides a clear horizon for dialogue, respecting each other's traditional theological interpretations. This is particularly true in the case of the presentation of the significant and essential identities manifested in the doctrine of the Blessed Virgin Mary, which can be a specific source of further inter-religious dialogue between Christianity (including the Catholic interpretation) and Islam (including the Shi'a interpretation). The Third Chapter deals only with one topic: the nature of the relation-

ship between Jesus Christ and Ahlul Al-Bayt. As in the second part, this last topic is of crucial and comprehensive importance for the comparison between Christian and Shi'a teaching on Jesus Christ. The so-called 'Ahl al-Bayt' is the central element and the most prestigious source of interpretation of the Shi'a tradition. This comprises Muhammad, his daughter Fatimah; his son-in-law Imam Ali, and their children Hassan and Hussein, collectively known as the Ahl al-Kisa (the Men of the Cloak). The Twelve Imams, as descendants of Muhammad, are generally held in high esteem. Among them, the teachings and life example of Hussein (Husayn Ibn Ali) and Ali (Ali Ibn Hussayn), who were martyred in Karbala, are outstanding. The final theme, based primarily on their thoughts (with literal propositional and explanatory quotations), provides a precise framework for the expression of the values (both human and religious) shared by Christians and Shi'ites.

Due to the pandemic, the public presentation of the explained volume could only take place on September 19th 2021, hosted by Kut University College. The work was comprehensively presented by Talib Zydan Taban Al-Mousawi and Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem., followed by the explanation of each chapter by Alan Al-Hully, Marwa Abed Fahid, Marwa Barhn Farman, Marwa Muhamade Ared, and Sarah Abedulla Hatiyt. The presentation of the volume, given its objective content, taking into account both Christian and Muslim approaches, was also the occasion for the creation of a new research center, the *Center for Interfaith Dialogue of the 'Abraham' Religions*, under the leadership of Zydan Taban Al-Mousawi and Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem. The inaugural conference of the new Center took place on September 20th 2021 at Wasit University, with a broad religious leadership and professional participation from all over Iraq (as a follow-up, the Center held a conference entitled *Coexistence and Tolerance are the Divine Relations Message to Humanity* on November 18th 2021 in Al-Kut).

The above presented unique volume, which is part of the process of interfaith dialogue and the creation of a serious institutional framework for it, and which focuses on the person of Jesus Christ and the Blessed Virgin Mary, successfully implements the specific principles that validate both Catholic and Shi'ite theological convictions, emphasizing the values and theological convictions in which the two sides have a close understanding. At the same time, it is careful to ensure that this does not lead either side to abandon its own religious convictions which link them to God through their sacred traditions. The importance of this volume is demonstrated well by the fact that in November 2021 the *Biblioteca Apostolica Vaticana* has undertaken to publish it in French, German, Italian and Spanish.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

ERDŐ, P., *Beszélgetések az imádságról és a szentségekről* [Conversations on Prayer and the Sacraments], Szent István Társulat, Budapest 2021, pp. 239

Card. Péter Erdő has already enriched not only the study of canon law, but also that literature which is important for the study of ecclesiology, sacramental theology and the Early Christianity. In these works, in addition to the presentation of scholarly results and sources, we can see the examination of the most up-to-date professional questions and the theologically sensitive answers to them, which do not only provide the reader with additional support for canon law or theology, but also fundamentally relate to the everyday situation of Christ-believers, while at the same time they dramatically experience the rejection of classical values in the society around us. The Author gives well balanced, solid answers to them, based on our Catholic faith. Moreover, even as we read these scholarly works, we are repeatedly confronted with the caring guidance of a pastor who is responsible and concerned for his flock, and who formulates all this from the perspective of the universal Church, with a knowledge of and a keen awareness of the conditions in Hungary. However, for more than a decade and a half now, Péter Erdő has also placed great emphasis on bringing the Church's doctrine, teaching, discipline, administration of sacraments and sacramentals closer and more directly to a broad range of believers in Christ in Hungary, in a written form that is understandable to the readers. This, of course, goes far beyond the pastoral preaching activity which he has been carrying out with great care and preparation since he began his pastoral leadership of the Archdiocese of Esztergom-Budapest (2003), complementing it with his speeches during the series of city missions and catechesis.

I would like to refer here not only on the Pastoral Letter on the Eucharist (Sacrifice, Meeting and the Sacramental Presence: Budapest, September 16th 2005), but also to those two volumes which are the spiritual and pastoral precursors of the present volume. These are the Diary Notes in the Year of St. Paul (Budapest 2009), which an edited form of his thoughts explained in the Hungarian Catholic Radio every week, giving to the listeners an example of the importance of responsible life in the Church. Then, another Diary Notes in the Year of the Priesthood (Budapest 2010), which collected his thoughts, also published on Hungarian Catholic Radio, on a similar regular basis, in the form of a volume, from the ministerial priesthood, through the life and thoughts of the Africa Synod, priestly role models, to the world of church feasts, but also highlighted the importance and experience of the canonical – or diocesan – visitation.

In this series is the first volume of his reflections and thoughts on fundamental questions of the Catholic faith, published in written form and broadcast on Radio Maria, dedicated to prayer and the sacraments. These conversations

were recorded over a year and were greatly influenced by the prolonged isolation of the faithful from personal presence at daily Holy Mass and even from meeting family and friends due to the pandemic. It is important, however, to distinguish between the different genres of faith transmission, which can include conversation, teaching speech, homily, catechesis, reflection and pastoral guidance. Therefore, in terms of genre, although the published volume follows the two above mentioned Diary Notes, in both its appearance and its editing, the present work differs from the previous ones in that it retains the interview format of Radio Maria, rather than the daily “expository notes”, it is a composition of reflection and discourse, aimed at providing the faithful, in their forced confinement due to the viral situation, with comprehensible and authentic theological explanations on the essential elements of the Catholic faith, on topics related to their daily religious life. We could also say that: through written culture, using the reflections to the classical authors, priests and theologians, it offers – according to the Holy Scripture, Sacred Tradition and the Magisterium – such a summary so as to be able to express the faith in the language of the present day, preserving it for eternity.

The structure of the work is clearly defined by the two areas in the title: prayer and sacraments. Both of these are themes from which faithful actions are constantly flowing, and are closely linked to the Christian way of life which is particularly affected by the sealedness. Consider, on the one hand, the increasing role of personal prayer or participation in prayers mediated through electronic media and, on the other, the difficulty of regular participation in the sacraments and, consequently, the increased demand for them. The author has placed different emphases in the volume, according to the elements of genre and structure, which makes it easier to understand the facts and ideas summarized and to read the chapters independently of each other. It is noticeable that the questions posed are thoughtful, and the given answers reveal the substance of the testimony of a prepared, courageous, up-to-date, empathetic pastor, who is sensitive to the problems of others.

The first section is dedicated to prayer (pp. 9–43), which is a presentation of Jesus’ prayer, the Lord’s Prayer, divided into two chapters: an introductory discussion of the Lord’s Prayer (pp. 11–27); and a reflection on the Lord’s Prayer (pp. 28–43). While the former discusses the nature of the Lord’s Prayer as a genre of prayer in general, drawing references from the Holy Scripture and the patristic sources; the latter is a systematic commentary in which we read not merely facts and their authoritative interpretation, but the personal faithful convictions of the author of this volume, reflected in the series of considerations. It is clear that he not only understands but also believes what he says. This makes the claims of the commentary even more credible. The whole of Part I is marked by biblical correctness, outstanding patristic and scholastic knowledge, exceptional familiarity with the so-called intertestamental sources,

a clear overview of the whole system of early Christian ecclesiastical discipline, and a firm grounding in early Christian ecclesiology. In the latter area, I would refer in particular to the use of the ecclesiastical writings of St Cyprian and the emphasis on all the relevant texts of the Second Vatican Council. As an example, it is notable the content of the commentary on the passage “Thy kingdom come”, which, translated into today’s language, means “Thy reign be realized”. The question is simply, is there any place where the Almighty’s rule is not realized, i.e. what is the real meaning of the request? In his explanation, Péter Erdő refers to man’s free-will choice, which makes it clear that asking is about the realization of God’s will through our own human actions (pp. 32–33). However, one could also mention the issue of daily nourishment, which refers to both the nourishment that mediates both physical and spiritual graces, i.e. the Holy Eucharist.

The second part is on the sacraments (pp. 47–236), in twelve chapters covering the seven sacraments. In each chapter, after an analysis of the Gospels and the Acts of the Apostles, the Pauline and Catholic Letters, and drawing on the earliest sources of the early Christian period (i.e. *Didache*; *Traditio Apostolica*), a unified structure is observed which explains the role and significance of the particular sacrament, the form in which it is administered, and the content of the sacrament itself. The Author deals in two chapters with Baptism (I–II: pp. 47–74), the Holy Eucharist (IV–V: pp. 97–127), the Sacrament of Penance (VI–VII: pp. 128–153), the Holy Order (IX–X: pp. 172–203) and Marriage (XI–XII: pp. 204–236); while he devotes a chapter each to Confirmation (pp. 75–96) and the Anointing of the Sick (pp. 154–171). This division also shows the balanced and proportionate structure of the volume; at the same time, it indicates the author’s concentration on the discipline of conveying the most complete and clear interpretation within the limits of the volume. With regard to the second part, it can also be said that Péter Erdő is not only concerned with theological and ecclesiastical precision, but also with addressing the reader as a believer and expressing the faith of the Church in an authentic way. This is particularly evident regarding those instances in which – regrettably – the Church’s teaching is rejected, either partially or in its entirety, by growing numbers of secular society, due to the cultural and moral disintegration of our times (i.e. the clear guidance in both chapters on marriage).

The volume opens with a foreword by Tamás Szabó, the director of the Hungarian Radio Maria (pp. 5–8), and concludes with a list of abbreviations (p. 237), as well as a table of contents (p. 239). For those who wish to read the referred scriptural, early Christian, conciliar or doctrinal statements in their full context, precise footnotes are provided.

Péter Erdő’s *Conversations on Prayer and the Sacraments*, as shown above, is not merely another analysis of the Lord’s Prayer and the sacraments, but the response of a pastor who knows and confesses his faith, for the faithful who

wish to understand and follow it. The work's easy-to-read chapters and clear and comprehensible style make it a basic book for home reading, individual reflection, or even adult catechesis or pastoral formation. The precise theological argumentation, in turn, enables both consecrated ministers, those living a consecrated life, and lay believers to understand and experience the sacred mystery of our faith by following the guidance of the ideas summarized in it.

Szabolcs Anzelm Szuromi , O.Praem.

NOTITIAE 2021***Ex vita Facultatis***

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Eduardum КАЖТАР professorem extraordinarium cathedrae Theologiae Pastoralis nominavit.

Sac. Adalbertus TARJÁNYI, professor emeritus facultatis nostrae, die 28 augustus 2021 mortuus est. Requiescat in pace.

Ex vita Instituti Iuris Canonici „ad instar facultatis”

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Reverendum Dominum Rolandum UJHÁZI professorem extraordinarium apud *Institutum Iuris Canonici „ad instar facultatis”* nominavit.

***Dissertationes ad doctoratum in Sacra Theologia
anno academico 2020/21 defensae***

- Zsombor NÁDOR KOPPÁNY: Új evangelizáció és kultúra. A keresztény üzenet létjogosultsága és dialógus képessége a posztmodern társadalomban (*New evangelisation and culture. The legitimacy and dialogue of the Christian message in postmodern society*)
- Rev. Gábor MAZGON: Máriában olvasni az Írást – Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája és ontologikus exegézise (*Reading Scripture in Mary – Ferdinand Ulrich’s Biblical Ontology and Ontological Exegesis*)
- Rev. Kálmán Gyula NYÉKI: Egy test lesznek: a II. Vatikáni Zsinat és a zsinatot követő pápák házasságról szóló tanításának jelenléte a házasságkötés megújult liturgiájában (*Becoming one flesh: The presence of the teaching on marriage of Second Vatican Council and of the subsequent popes in the renewed liturgy of marriage*)

- Rev. Zsolt ROSNER: Vallásosság a máriagyűdi kegyhelyen. Emberi igények és lelkipásztori válaszok a népi vallásosság, a Mária-tisztelet és a *sensus fidei* tükrében (*Religiosity at the shrine of Mariagyűd. Human needs and pastoral responses in the light of folk religiosity, Marian devotion and sensus fidei*)
- Rev. András, TÖRŐ: A papnevelés és a papnevelő intézetek új dimenziója: a propedeutikum (*The new dimension of priestly education and seminary: the propedeutics*)

***Dissertationes ad doctoratum in Iure Canonico
anno academico 2020/21 defensae***

- Rev. Augustus Esiobu ANAYO: *Legal Conditions and Challenges about the Office of a Religious Pastor, particularly considering the Piarist Religious Parish in Kecskemét*
- Zoltán BODNÁR: A kánoni munkajog forrásai és különös alapelvei tekintettel a magyarországi sajátosságokra (*The sources and specific principles of canonical labour law with regard to Hungarian particularities*)
- Rev. Jovicic GORAN: *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls und des Vatikanstaates unter besonderer Berücksichtigung ihres Status im System der vereinten Nationen*

(The English or German Abstracts of the above listed PhD Dissertations are available via internet: http://www.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)
Apulia Theologica (Bologna)
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)
Justitia – Dharmaram Journal of Canon Law (Bangalore)
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 (Città del Vaticano)
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 (Città del Vaticano)
Salamanicensis (Salamanca)
Salesianum (Roma)
Scientia Canonica (Santa Catarina)
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 katholische Theologie (Innsbruck)

Cum aliis periodicis permutatio fasciculorum praevideatur

