

fOLIA
THEOLOGICA
ET CANONICA

2022

■ XI (33/25)

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)
Bruno ESPOSITO, O.P (Siena)
✘ 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 LAURINYECZ
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 ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (Madrid)
Winfried AYMANS (München)
Bruno ESPOSITO, O.P (Siena)
Giorgio FELICIANI (Milano)
Adolfo LONGHITANO (Catania)
Giovanni MINNUCCI (Siena)
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)
Astrid KAPTIJN (Paris)
Géza KUMINETZ (Budapest)
Natale LODA (Roma)
Lorenzo LORUSSO (Bari)
Thierry SOL (Roma)
✘ Cyril VASIL' (Košice)
Jose Miguel VIEJO-XIMÉNEZ (Las Palmas)

folia THEOLOGICA ET CANONICA

2022

■ XI (33/25)



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Publishing House, Budapest

TABLE OF CONTENTS

SACRA THEOLOGIA

MIHÁLY KRÁNITZ, <i>Pope Benedict XVI and the growing ecumenism</i>	11
CYRIL PASQUIER, <i>Dives in omnibus Deus: Une interprétation plurielle de L'Antechrist Irénéen en Adversus Haeresis III 23, 7</i>	21
KRISZTIÁN VINCZE, <i>Die Gottesfrage als existentielle Frage – Der Gottesglaube als existentielle Handlung</i>	43
BORIS WANDRUSZKA, <i>Die Gottesfrage als Ziel- und Angelpunkt in der Philosophia von Béla von Brandenstein (1901–1989)</i>	55
MARKUS ENDERS, <i>Denken des Unübertrefflichen – Die zweifache normativität des ontologischen Gottesbegriffs</i>	67
LÁSZLÓ GÁJER, <i>Interpretationsmöglichkeiten des verhältnisses zwischen Jaspers' Philosophisem Glauben und dem Glauben an Gott</i>	87
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>The ecclesiological writings of Saint Jerome and their canonical impact</i>	99

IUS CANONICUM

PÉTER ERDŐ, <i>L'Esperienza canonica per l'amministrazione di una diocesi</i>	111
GORAN JOVICIC, <i>Mandatory reporting legislation and the seal of confession in light of the prevention of child abuse and religious freedom – Part II</i>	127
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.Praem., <i>Justice and mercy from the perspective of canon law</i>	149

STUDI IN ONORE DEL CARDINALE PÉTER ERDŐ PER IL SUO 70° COMPLEANNO

NICOLÁS, ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, <i>Canonizar la colaboración presbital: El primer código de Derecho Canónico</i>	163
JOAQUÍN SEDANO, <i>La colaboración de los presbíteros con el obispo durante el primer milenio según el Decreto de Graciano</i>	181
JOSÉ MIGUEL VIEJO-XIMÉNEZ, <i>Institutiones Sanctorum Patrum y Consideratio Theologica: Teología y derecho en la escuela de Paucapalea</i>	203

RECENSIONS

KUMINETZ, G. (ed.), <i>Iustitia duce, caritate comite</i> – <i>Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek</i> <i>70. születésnapjára</i> [Selected studies for the 70 th birthday of Cardinal Péter Erdő, Primate-Archbishop], Szent István Társulat, Budapest 2022, pp. 648 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	241
SZABÓ, P. – FRANKÓ, T. (a cura di), <i>Sacrorum canonum scientia:</i> <i>radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő</i> <i>per il suo 70° compleanno</i> , Szent István Társulat, Budapest 2022, pp. 728 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	242
MIÑAMBRES, J. – EJEH, B. – PUIG, F. (a cura di), <i>Studio di diritto</i> <i>del governo e dell'organizzazione della Chiesa</i> <i>in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta</i> , I–II. Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 1496 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	246
ACHACOSO, J., <i>El procedimiento administrativo general en la Iglesia.</i> <i>Normas y estándares canónicos</i> , Instituto Martín de Azpilcueta Canónica, EUNSA, Pamplona 2022, pp. 244 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	249
METZGER, M. (ed.), <i>L'Église dans l'Empire romain.</i> <i>Le culte, II: Le célébrations</i> (Analecta Liturgica 38), Eos Verlag, Sankt Ottilien 2021, pp. 752 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>) . .	252
ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J. (dir.), <i>Derecho canónico</i> <i>en perspectiva histórica: fuentes, ciencia e instituciones</i> , EUNSA, Pamplona 2022, pp. 368 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	254
BENITO PASCUAL, M., <i>Indisolubilidad del matrimonio y Eucaristía.</i> <i>Perspectiva canónica desde la encíclica Arcanum (1880)</i> <i>hasta la exhortación apostólica Sacramentum Caritatis (2007)</i> [Universidad San Dámaso, Dissertationes Canonicae 16], Universidad San Dámaso, Madrid 2022, pp. 316 (<i>Sz. A. Szuromi, O.Praem.</i>)	257
NOTITIAE	261
SERIES ET PERIODICA	
CUM FOLIA THEOLOGICA ET CANONICA COMMUTATA	263

IN MEMORIAM

S.EM.A R.MA CARD. ANGELO SODANO
(† May 27th 2022)

JOAQUÍN LLOBELL TUSET
(† August 4th 2022)

S.EM.A R.MA CARD. JOZEF TOMKO
(† August 8th 2022)

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ
(† September 22nd 2022)

SACRA THEOLOGIA

Mihály KRÁNITZ

POPE BENEDICT XVI AND THE GROWING ECUMENISM

INTRODUCTION; I. THE LIFE OF JOSEPH RATZINGER DURING THE UNFOLDING ECUMENISM; II. THEOLOGY AND ECUMENISM IN THE TEACHINGS OF JOSEPH RATZINGER; III. A NEW SHEPHERD IN THE VINEYARD OF THE LORD; IV. THE UNITY OF THE CHURCH AND CHRIST IN THE ECUMENICAL DIALOGUE; V. THE ECUMENICAL REALISM OF POPE BENEDICT XVI; VI. AN AUTHENTIC CHRISTIAN LIFE IS A CONDITION FOR ECUMENISM; CONCLUSION

KEYWORDS: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Ecumenism, Christian unity, Vatican Council II, search for Protestant unity, elements of Catholic Ecumenism

INTRODUCTION

With the death of Pope Benedict XVI, an era came to an end, which also marked the end of the church history of the 20th century, but could also mark the end of the first two decades of the church in the 21st century. We examine this period from the point of view of Pope Benedict, and in connection with him, from the side of the quest for Christian unity. His masterly teaching is a guide for all those who want to fulfill the wish expressed in Jesus' prayer: "That they all may be one" (Jn 17:21). This intention was expressed among the apostles, so in addition, unity is a gift of the heavenly Father and also applies to the church. Since Pope Benedict's life spans the 20th century, we can appropriately follow the development of ecumenism and its development throughout his intellectual and spiritual development.¹ The two decades of the 21st century represent the declarations of his papacy regarding unity, but we can also observe the growing unity, the influence of which he achieved as pope emeritus. A life reflects the movement of the history of the church, and the work of a theologically educated person entrusted with pastoral tasks reaches the state of realization. All those who are living members of the church can admire the way of the Christ community working under the guidance of the Holy Spirit towards the growing unity between the churches.

¹ Cf. LECOMTE, B., *Benoît XVI. Le dernier pape européen*, Paris 2006.

I. THE LIFE OF JOSEPH RATZINGER DURING THE UNFOLDING ECUMENISM

Joseph Ratzinger was born on April 16th, 1927 in Marktl am Inn, Bavaria, Germany. The Reformation started in Germany and spread throughout Europe in a short time, and in the course of missionary activity, it also spread to other continents. Protestant thought has been present in German spirituality for more than 500 years. This Christian thought also applied to the Catholic and Lutheran churches. Joseph Ratzinger was born exactly one year after than Pope Pius XI, in his encyclical *Mortalium animos*, forbade Catholics to participate in any ecumenical event. At the same time, prayer for the unity of the church began to spread more and more worldwide. In 1908, Paul Watson (1863–1940) started the prayer octave for the unity of Christians, whose European pioneer was Paul Couturier (1881–1953), a priest from the Diocese of Lyon. So the unity movement unfolding through the Holy Spirit and the restrained, cautious orientation from the Catholic side were present at the same time.

Although ecumenism based on the foundations of the 19th century was present at the beginning of the 20th century, at the World Missionary Conference in Edinburgh, it was also present at the conversations in Malines (1921–1926), where Catholics and Anglicans consulted with the support of Cardinal Desiré Mercier. The unity movement that emerged from a small mustard seed began to grow into a strong tree just after the birth of Joseph Ratzinger, when the decisive ecumenical trends *Life and Work* (1925) and *Faith and Order* (1927) were created. Another fruit of the Edinburgh Missionary Conference was the foundation of the International Missionary Council in the United States in 1921. These fresh and new organizations held their conferences one after the other and thus prepared the establishment of the Ecumenical Council of Churches. During this time, between the two world wars, the young Ratzinger grew up in his own Bavarian Catholicism and became stronger spiritually and intellectually. The parallel lines did not touch at that time, but the German Lutheran Church was accepted as a member in 1948 in the World Council of Churches. An ecumenical community developed in the 1930s and 1940s, which started in Amay-sur-Meuse in Belgium in 1926 and then settled in Chevogne in 1939, including Benedictine and Orthodox monks. Following Abbé Paul Couturier (1881–1953) spiritual ecumenism found many followers from Catholic side after the World War II. Early 1937 at the request of Couturier was established the *Groupes des Dombes* to promote theological ecumenism, which provided an excellent theological and spiritual background for the Christian-Protestant dialogue that Joseph Ratzinger had to face.

It was also at this time that Roger Schütz founded the *Taizé* community. Continuing Couturier's legacy in Lyon, France, the Sulpician Pierre Michalon (1911–2004) became head of the *Centre Unité Chrétienne*. His monthly ecu-

menical papers (*Feuillets spirituels*) brought together Catholics praying for unity throughout Europe.

The first half of the 20th century, although amidst social crises, marked the strengthening of ecumenism and the advancement of thinking about the church. Otto Dibelius (1880–1967), a German Lutheran bishop, also stated that “the Church comes alive in souls”.² Several periodicals with an ecumenical spirit were published on the Protestant, Catholic and Orthodox sides.³ In addition, Yves Congar’s (1904–1995) work *Chrétiens désunis* (Divided Christians), which outlined the foundations of a possible Catholic ecumenism in 1937, had a great influence.⁴ The *World Student Christian Federation* (WSCF), which was founded in 1895, was prominent mainly in the English-speaking world, and even then it set itself the goal of achieving visible unity. Its president was John Mott (1865–1955), a Methodist committed to Christian unity and the renowned Nobel Peace Prize laureate.

Joseph Ratzinger was ordained a priest in 1951, and it was at this time that the Catholic Church as a whole revived the gradual recognition and acceptance of the ecumenical movement. In Paderborn, Germany, the Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, an institution dealing with Christian unity, was founded in 1957 with the support of Bishop Franz Jäger. During his career as a professor starting in the 1950s, Joseph Ratzinger already gained solid knowledge of the Protestant unity effort and the Catholic initiatives of ecumenism. It is thanks to these events and this spirit that the liturgical and biblical renewal, partly linked to Germany, naturally led to January 25th, 1959, when Pope John XXIII announced the Second Vatican Council in the Basilica of St. Paul Outside the Walls in Rome, with one of its main goals was the unity of Christians.⁵

II. THEOLOGY AND ECUMENISM IN THE TEACHINGS OF JOSEPH RATZINGER

Joseph Ratzinger’s theological, philosophical and cultural preparation allowed him to deal in depth with the history of teaching about the Church over the centuries. This kind of preparedness was already visible in his first writings (God’s People and House of Saint Augustine, 1954; Saint Bonaventure’s Theology of History, 1959; The God of the Believers and the God of the Philo-

² On the teachings of Otto Dibelius, cf. DIBELIUS, O., *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 1927.

³ *Irénikon* from 1926, *Una Sancta* from 1945. In Hungary, the monthly newspaper *The Way of Unity* (Az Egység Útja) was published by the Franciscan monks between 1943 and 1944.

⁴ CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d’un oecuménisme catholique*, Paris 1937.

⁵ On the unique personality of Pope John XXIII, cf. MELLONI, A., *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino 2009.

sophers, 1960; The Christian Brotherhood, 1960; Episcopal ministry and Primate, 1961). A decisive event of his life, but also of his entire theological work, was when the Cardinal Josef Frings (1942–1969) of Cologne, invited him to be his theological expert at the Second Vatican Council. As a *peritus* belonging to the circle of German theologians, he made a significant contribution to the precise wording of synod documents.⁶ At the council, the church declared itself in the dogmatic constitution *Lumen gentium* and formulated the Catholic principles of ecumenism in the decret *Unitatis redintegratio*. Both documents were published on the same day: November 24th, 1964.⁷

Joseph Ratzinger, representing the teaching of the council, wrote his major works corresponding to a new evangelization.⁸ The ecclesiological and ecumenical topics convinced him that reaching Jesus Christ can only be found in the life and tradition of the church.

III. A NEW SHEPHERD IN THE VINEYARD OF THE LORD

Joseph Ratzinger was appointed Archbishop of Munich-Freising by Pope Paul VI in 1977 and received the title of Cardinal. He spoke about the church in the field of theology, but he was able to serve God's people as a spiritual guide. In 1981, Pope John Paul II invited him to the position of prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith.⁹ The clear formulation of the faith of the church is the result of the work of a circle of theologians led by him: *The Catechism of the Catholic Church* (1992). It was due to Cardinal Joseph Ratzinger's theological preparation that the joint declaration on justification was signed in Augsburg in 1999 as a outcome of the Roman Catholic-Lutheran dialogue. In 2006, the Methodist World Council, and in 2017 the World Community of Reformed Churches and the Anglican Communion joined this declaration. So far, five major churches support the joint statement. Another significant achievement of the defender of the faith was the apostolic constitution *Anglicanorum coetibus*. Joseph Ratzinger allowed significant groups of Anglicans to unite with Rome.

⁶ LUKÁCS, L., *Az igazság munkatársa. Joseph Ratzinger – XVI. Benedek pápa élete és műve* (Co-worker of the Truth. Joseph Ratzinger – Benedict XVI. The life and work of Pope Benedict), Budapest 2016. 223: "Ratzinger was one of the progressive theologians. He welcomed the initiative of Pope John XXIII, who stated in his speech opening the council that he did not expect the scholastic refinement of some tenets from the council, but the renewal of the entire Church."

⁷ TRIPPEN, N., *Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője* (Joseph Ratzinger as a contributor to the Second Vatican Council), in *Communio* (2007/1–2) 3–7.

⁸ RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum*, München 1968.

⁹ Cf. TORNIELLI, A., *Ratzinger, custode della fede*, Casale Monferrato 2002.

In addition to the documents of outwardly manifested Catholic ecumenism, he played an important role in the formulation of John Paul II Encyclical Letter *Ut unum sint*, which was also a kind of preparation for the celebration of the jubilee year in 2000 by showing Catholic openness in the search for Christian unity.

Special mention should be made of the declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith entitled *Dominus Iesus* (2000), which expressed the teaching of the Second Vatican Council on an academic level, and although it was not specifically ecumenical in nature, but because it emphasized more the Catholic aspects of ecclesiology, it caused unfortunately misunderstanding among Christian churches. Ratzinger did not write the document, it was still attributed to him as prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. For him the unity of Christ and the church was in the foreground, which was confirmed by this document in the dialogue with different religions and the church.¹⁰

IV. THE UNITY OF THE CHURCH AND CHRIST IN THE ECUMENICAL DIALOGUE

“Wednesday catechesis” is one of the most important opportunities for a pope to formulate and explain his own teaching continuously and regularly. Benedict XVI, who was a theologian-pope, always used the opportunity to lead and teach the faithful as pastor. From March 2006, he dedicated the weekly general audience to the theme of the church. During these, it was emphasized that we often encounter the temptation to choose Jesus, but bypass the church. But we cannot love Jesus – Benedict XVI teaches – and we cannot follow his teachings if we are not members of the family of faith that he created, the church. This is a crucial aspect of Catholic ecumenism.¹¹

Pope Benedict XVI clearly address all Christians when he pointed to the church founded on Peter: “Do not be afraid to build your life in the church and with the church. Be proud of Peter and the church entrusted to him with love. Do not yield to those who want to oppose Christ and the church! There is a rock on which the church is built. This rock is Christ, who said to Peter: “You are Peter, and on this rock I will build my church.”¹²

Although Pope Francis often repeats that the church is not a benevolent NGO, Pope Benedict has already stated something similar: “The church is not a social, philanthropic organization. The church is God’s community, a com-

¹⁰ Cf. NEUNER, P., *Streiten für die Einheit. Erfahrungen mit der Ökumene in fünf Jahrhunderten*, Freiburg 2021. 137–139: Der Schock von Doiminius Iesus.

¹¹ ALLEN, J. L., *Le 10 cose che stanno a cuore a Papa Benedetto*, Milano 2008. 33.

¹² MANCINI, M., *Benedetto XVI. Un papa totale*, Todi 2015. 30.

munity of believers that loves and adores the Lord Jesus and opens its sails to the breath of the Holy Spirit, therefore this community is able to evangelize and be close to people”.¹³ Pope Benedict says to almost all Christians: “No one is master, we are all invited, we are all sent, we are all gathered and led by the grace of God.”¹⁴ In the church, we are true ambassadors of Christ and servants of the gospel. The Church is a gift – Pope Benedict XVI confesses – and we are all called to be happy and to be filled with joy in belonging to the Church. Every baptized person – the head of the church emphasizes the ecumenical idea – must discover the joy of belonging to this Church.

For Benedict XVI, our commitment to Christian unity can have no other basis than our faith in Christ, in that Christ who died, rose again and sits at the right hand of the Father, who will return in glory to judge the living and the dead. This is the reality of the person of Christ, his saving work and especially the historical fact of his resurrection, which is the content of the apostolic creed and the formulation of the faith that ensured the integrity of its transmission from the New Testament. In a word, the unity of the church cannot be other than unity in the apostolic faith.¹⁵

V. THE ECUMENICAL REALISM OF POPE BENEDICT XVI

Joseph Ratzinger, prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, embodied the presentation and defense of the Catholic faith. This manifested itself in the behavior of guarding and caring, precisely in the world that turned away from God, religion and the church. In his first report book as Cardinal, he expresses his commitment to the issue of ecumenism – in agreement with the Magisterium of John Paul II: Contact with the Christian church involves getting to know each other’s thinking and theology. In his view, “the ecumenical endeavor is an integral part of the development of our faith at this stage of church history.” Here, the theologian cardinal makes it obvious that the beliefs of other Christian churches have an enriching effect on Catholic thinking as well. At the same time, he states that he continues to be on guard, he acts in his “critical task”, because he is convinced that otherwise “ambiguity, impatience and superficiality in the field of ecumenism will take us away from our goal rather than bring us closer to it”. The leader of the congregation once again states that he is convinced that “a clear definition of the faith of each of us will help us and our interlocutors as well.” As a theologian of the unity of the

¹³ MANCINI, M., *Benedetto XVI. Un papa totale*, 23.

¹⁴ MANCINI, M., *Benedetto XVI. Un papa totale*, 23–24.

¹⁵ BOCCIOLESI, S., *L’unità attraverso la diversità, la prospettiva ecumenica di Joseph Ratzinger / Benedetto XV*, Siena 2020. 142. Cf. INTROVIGNE, M., *Tu sei Pietro. Benedetto XVI contro la dittatura del relativismo*, Milano 2011. 265.

church, he also states that “dialogue can deepen and purify the Catholic faith, but it would not be able to change it in its true content”.¹⁶

Joseph Ratzinger witnessed the development of Catholic ecumenism from his youth, through his time as a teacher, to his responsible position within the Roman Curia. At the same time, Vittorio Messori states that Ratzinger, as a true realist, is a hundred miles away from any pious optimism. The churches formed since the Reformation have been preserving their own belief system for half a century now, and it is natural that they do not want to change their own established beliefs. At the same time, there are changes in which Christians repent and confess their unfaithfulness to Christ. But, as Joseph Ratzinger explains, it will always be difficult, if not impossible, for a Protestant to accept the priesthood as a sacrament and an essential prerequisite for the sacrament of the altar. Because to accept this, they would have to accept the whole structure of the church, which is based on apostolic continuity.¹⁷

Joseph Ratzinger states without any doubt that the relationship with the Orthodox churches is fraternal, because the Eastern churches live the apostolic legal continuity, their Eucharist is also authentic, but they have not yet reached the acceptance that the Bishop of Rome, the Pope is the root and center of unity.¹⁸

In 1996, Joseph Ratzinger gave a report to Peter Seewald, in which his ecumenical realism is manifested: “We must first ask: What is possible? What can we hope for and what can we not hope for? And secondly: what is really good? I dare not hope for the absolute unity of Christianity within history.”¹⁹ The cardinal theologian, who refrains from making big statements, defines the importance of Christian witness in a changing world as a necessary minimum: “We must beware of utopian hopes. We have already done a lot if no more divisions arise, and if we realize that in the midst of division we can be united in many things. I don’t believe that we can reach a big “sectarian agreement” soon. It is much more important that we accept each other with great inner respect and even love, recognize each other as Christians, and try to give a joint witness to the world in important matters.”²⁰

¹⁶ RATZINGER, J., *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival*, Budapest 1990. 135 (the original Italian edition: RATZINGER, J., *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo–Milano 1984).

¹⁷ RATZINGER, J., *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival*, 140.

¹⁸ RATZINGER, J., *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival*, 141.

¹⁹ RATZINGER, J., *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón. Beszélgetés Peter Seewalddal*, Budapest 1997. 197 (the original German edition: RATZINGER, J., *Salz der Erde*, Stuttgart 1996).

²⁰ RATZINGER, J., *A föld sója*, 198.

VI. AN AUTHENTIC CHRISTIAN LIFE IS A CONDITION FOR ECUMENISM

For Pope Benedict XVI the relationship with Christian churches at the level of theological discussions is necessary and essential. However, at the same time, repentance and reconciliation are also important. One of the visible signs of this was when in 2000 Pope John Paul II, who was also called the “pope of apologies”, solemnly asked pardon in Rome for the sins of Catholics against the unity of the body of Christ.²¹

In order to seek common relations and unity, on the day after his election, on April 20th, 2005, in the Sistine Chapel, Benedict XVI mentioned the words “purification of memory”, which is a prerequisite for all ecumenism: “Theological dialogue is important, but even more important is the purification of memory, to which he often referred John Paul II, because this alone prepares souls to receive the full truth of Christ”.²²

Joseph Ratzinger was able to convey the mission of the church during his service as prefect and as Pope Benedict XVI. At the same time, he does not hide the fact that the completeness of the theology based on revelation is possessed by the Catholic Church alone (LG 8; *Dominus Iesus*, 17.). The Catholic ecumenical movement has already developed aspects of the search for spiritual unity for about six decades, but theological unity has yet to be found. The best chance for this is the relation with the Orthodox Church, and with the Anglicans connected to Rome, and after long theological discussions, it also exists with the Protestant churches.

²¹ See Homily of the Holy Father: „day of pardon” Sunday, 12 March 2000. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html. “Let us forgive and ask forgiveness! While we praise God who, in his merciful love, has produced in the Church a wonderful harvest of holiness, missionary zeal, total dedication to Christ and neighbour, we cannot fail to recognize the infidelities to the Gospel committed by some of our brethren, especially during the second millennium. Let us ask pardon for the divisions which have occurred among Christians, for the violence some have used in the service of the truth and for the distrustful and hostile attitudes sometimes taken towards the followers of other religions.”

²² Cf. “*Missa pro Ecclesia*”, the first message delivered in the Sixtine Chapel on April 20, 2005, n. 5: *AAS* 97 (2005) 694–699, especially 697–698. According to Eberhard Jüngel (1934–2021): “it is simply necessary to accept that differences belong to the richness of the church. The best ecumenical development is a return to the scriptural texts, from which both the Church and theology derive their catholicity”. See WAGNER, H., *Dienst an der Einheit. Eine historisch-theologische Reflexion über Papsttum*, in BRANDENBURGER, A. – URBAN, H. J. (Hrsg.), *Petrus und Papst – Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst*, Münster 1977. 84–94.

CONCLUSION

The basic principle and rule of ecumenism is that we “go forward”. However, according to Joseph Ratzinger, this does not mean that we want concrete connections. “We Catholics”, – confesses the cardinal theologian –, “are convinced that the one Church already exists in its essential form in the Catholic Church, as taught by the Second Vatican Council (LG 8). To this extent, we do not imagine joining models, but a believer’s progress under the leadership of the Lord, who knows the way and in whom we trust. We can only strive to courageously focus our faith on the essence, so we recognize what is truly essential in it, and open ourselves to the Lord, and in this pursuit of the essence, turn to him so that he, alone, will lead us.” In 2016, Pope Emeritus Benedict XVI published a volume of interviews entitled *Last Conversations*, in which the issue of Christian unity is also discussed. Knowing the ecumenical realism of Benedict XVI, as well as the results of the discussions with Protestants and Orthodox during his time, it does not come as a surprise to us when he declares: “Those who know the realities cannot expect a church unification in the true sense of the word to happen here. We can struggle to listen to each other again and again and learn from each other. The point is that the faith in Jesus Christ, the Son of God, is not lost”.²³

Abstract

The 20th century was the century of Ecumenism: the World Council of Churches was established (1948), the Roman Catholic Church made a significant turn towards the Christian churches at the Second Vatican Council (1962–1965). In the unifying world, the churches also joined together. The last two decades of the 20th century never saw such a rapprochement between different denominations. From 1981, Pope John Paul II appointed the Cardinal of Munich, Joseph Ratzinger, to head the Congregation for the Doctrine of the Faith. In about a quarter of a century, many agreements, meetings and documents were signed that can be linked to his name. Such was the case, for example, in 1983, on the five hundredth anniversary of the birth of Martin Luther, the Catholic tribute to the reformer, in 1989 the organization of the first European Ecumenical Assembly together with European Protestants in Basel, in 1993 the birth of the II Ecumenical Directory, in 1995 the publication of the first

²³Cf. XVI. BENEDEK, *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal (Last Conversations with Peter Seewald)*, Budapest 2016. 234. Before this was published, he himself studied, approved and authorized the text being prepared. See also István PÁKOZDI’s review on SEEWALD, P., *XVI. Benedek, Utolsó beszélgetések (PETER SEEWALD, Benedict XVI, Last Conversations)*, in *Vigilia* (2017/1) 76.

ecumenical Encyclical Letter (Ut Unum Sint) of Pope John Paul II, the signing of the Augsburg Joint Declaration on Justification with the Lutheran World Federation in 1999, are the milestones of the common ecumenical results achieved, which we find Cardinal Ratzinger in the design, initiation and implementation too. In the field of theological rapprochement, the ecclesiological clarifications of the Dominus Iesus statement (2000) somewhat hindered the momentum of the search for unity, but these were not written against the churches of the Ecumenism, but with the need for a clear and unambiguous definition of Catholic theology. The theologian Cardinal who was elected as Pope Benedict XVI, always emphasized the importance of the cause of Ecumenism in his statements.

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

Cyril PASQUIER

**DIVES IN OMNIBUS DEUS : UNE INTERPRÉTATION PLURIELLE
DE L'ANTÉCHRIST¹ IRÉNÉEN EN *ADVERSUS HAERESSES* III, 23, 7**

INTRODUCTION; I. PRÉSENTATION DU TEXTE; II. QUATRE INTERPRÉTATIONS POSSIBLES, 1. *La victoire sur le mal et l'Antéchrist est déjà acquise*, 2. *La victoire sur le mal et l'Antéchrist est en train d'être acquise*, 3. *La victoire sur le mal, tout comme sur l'Antéchrist, n'est pas encore acquise*, 4. *La victoire sur le mal est acquise, mais celle sur l'Antéchrist est encore à venir*; CONCLUSION

KEYWORDS: Irenaeus of Lyons, Antichrist, eschatology, millennium, kingdom of the just, Augustine, evil, recapitulation, history of doctrines

INTRODUCTION

Saint Irénée de Lyon, proclamé Docteur de l'Église le 21 janvier 2022, est un auteur riche. Sans doute participe-t-il de cette richesse de Dieu qu'il aime à louer de manière récurrente dans son œuvre ? « Dieu est riche en toutes choses ! ». *Dives in omnibus Deus*. Irénée emploie notamment cette expression à la fin de son maître ouvrage, *Contre les hérésies*, quand il expose une autre vue que la sienne sur le règne des mille ans. Il pense ainsi que les prophéties d'Isaïe sur l'apprivoisement des fauves à la fin de l'histoire du salut peuvent se comprendre à la fois allégoriquement et littéralement. *Dives in omnibus Deus*² ! En d'autres termes, cela signifie qu'en Dieu, il peut y avoir plusieurs points de vue possibles, que l'un n'empêche pas l'autre. Dieu est large. Il dépasse infiniment nos conceptions théologiques parfois trop étroites.

¹ Deux mots désignent la même réalité : Antéchrist ou Antichrist. Le premier souligne l'*antériorité* de cette figure sur le Christ : « Anté-Christ », avant le Christ. Le second insiste davantage sur l'*opposition* au Christ : « Anti-Christ », contre le Christ. Ainsi la connotation de la première expression est plus chronologique, tandis que celle de la seconde est avant tout ontologique et morale. Pour suivre l'esprit d'Irénée, dont la pensée ne tend résolument pas vers un dualisme entre le bien et le mal, et qui a, en revanche, une *forma mentis* historique, nous préférons employer la plupart du temps « Antéchrist ».

² IRÉNÉE DE LYON, *Adv. haer.* V 33, 4 (SC 153. 420–421). Et aussi : IV 20, 11 (SC 100**. 660–661); V 32, 1 (SC 153. 398–399). Autre expression en III 16, 7 (SC 211. 316–317) : « La riche et multiple volonté du Père ». Et aussi : III Pr. (SC 211. 18–19); III 10, 6 (SC 211. 136–137); IV 15, 2 (SC 100**. 544–545); *passim*.

La théologie de Dieu est plus large que celle des hommes. À cette vue de grande ampleur, la doctrine irénéenne de l'Antéchrist n'échappe pas. Qui est l'Antéchrist selon saint Irénée ? Est-il présent ou à venir ? Individuel ou collectif ? Quelle place tient-il dans « l'économie du mal » et dans le plan du salut en général ? Autant de questions auxquelles nous allons essayer de répondre en adoptant la largeur de vue de notre auteur.

Les œuvres d'Irénée de Lyon ont été perdues pendant au moins mille ans³. Les grandes synthèses théologiques médiévales se sont faites sans lui. Au sujet de la réception d'Irénée, ce qui a surtout fait difficulté jusqu'à présent est son eschatologie particulière. Il croyait en un « règne des justes » encore terrestre au moment de la parousie du Christ. Toute la fin de l'*Adversus haereses* est imprégnée de cette doctrine. Quand François Feuardent a publié pour la première fois une version intégrale de cet ouvrage, à la fin du XVI^e siècle, il reprocha à ses prédécesseurs d'avoir pratiqué à l'égard d'Irénée la censure plutôt que la critique scientifique constructive. Il lança ainsi son célèbre « Calamo, non scalpello ! », signifiant qu'il aurait fallu commenter Irénée avec la « plume » plutôt que de supprimer des passages avec des « ciseaux »⁴. Les censeurs d'Irénée étaient des gens sans doute sincères. Ils étaient assez persuadés que la fin de l'*Adversus haereses* (V 31–36) n'était pas d'Irénée, que c'était un ajout postérieur. Il n'y a pas si longtemps encore, dans le milieu du XX^e siècle, des chercheurs comme Gry et Cremers tenaient la thèse de l'exogénéité au corpus irénéen de la fin de l'*Adversus haereses*⁵.

Le second but de cette étude – en plus de la richesse d'interprétation sur l'Antéchrist – est donc de montrer l'unité de l'œuvre d'Irénée. Les six chapitres qui sont consacrés à l'Antéchrist à la fin de l'*Adversus haereses* (V 25–30), juste avant ceux sur le millénium eschatologique, sont-ils en lien avec le reste de l'œuvre ? Ou bien correspondent-ils à un ajout postérieur ? Nous souhaiterions montrer que la doctrine de l'Antéchrist est déjà présente en filigrane dans un passage bien antérieur à la partie eschatologique, c'est-à-dire dans le Livre III. Pour ce faire, nous partirons d'un extrait de III 23, 7 et nous verrons si toutes les interprétations possibles que l'on peut en faire se retrouvent dans la partie finale consacrée à l'Antéchrist. Ainsi nous voudrions chercher s'il existe une parenté entre la discrète allusion du Livre III sur l'Antéchrist et le grand passage bien visible du Livre V sur le même thème. La richesse interprétative sur l'Antéchrist au Livre III se retrouve-t-elle au Livre V ? Ainsi serait démon-

³ Sur la réception d'Irénée à travers les siècles et son oubli, voir PASQUIER, C., *Approches du millénium. Et si Irénée de Lyon avait raison ?* (Studia Oecumenica Friburgensia 103), Münster 2021. 357–539.

⁴ FEUARDENT, F., PG VII. 1837.

⁵ GRY, L., *Le Papias des belles promesses messianiques*, in *Vivre et penser*, 3^e série (Revue Biblique 52) [1944] 112–124. CREMERS, V., *Het millenarisme van Irenaeus*, in *Bijdragen van de filosofische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuiten* 1 (1938) 28–80.

trée l'unité de la partie sur l'Antéchrist avec le reste de l'œuvre irénéenne. Peut-être sera-t-il alors possible d'en tirer des conclusions similaires pour la partie sur le millénium ou « règne des justes » ? Il serait alors opportun de prendre au sérieux cette doctrine du millénium, comme faisant partie intégrante de la théologie d'Irénée.

I. PRÉSENTATION DU TEXTE

Le texte-source de notre étude se situe dans la deuxième partie du Livre III qui traite du mystère de l'Incarnation. Irénée vient de méditer sur la faute d'Adam et Ève. Ceci l'amène à commenter la sentence de Dieu au serpent en Gn 3, 15 : « Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon ».

C'est de lui [le Christ = « le fruit de l'enfantement de Marie »] que le prophète a dit : « Tu marcheras [*ambulabis*] sur l'aspic et le basilic, tu fouleras aux pieds [*conculcabis*] le lion et le dragon » (Ps 90, 13).

Ce texte signifiait que le péché, qui se dressait et se déployait contre l'homme, qui éteignait en lui la vie, serait détruit [*evacuaretur*], et avec lui l'empire de la mort, que serait foulé aux pieds [*conculcaretur*] par la postérité de la femme, dans les derniers temps, le lion qui doit assaillir le genre humain, c'est-à-dire l'Antéchrist, et enfin que « le dragon, l'antique serpent » (Ap 20, 2) serait enchaîné [*adligans*] et soumis au pouvoir [*subiciens*] de l'homme jadis vaincu, pour que celui-ci foule aux pieds [*ad calcandam*] toute sa puissance⁶.

Irénée explique que « la postérité de la femme », c'est-à-dire le Christ né de Marie, allait écraser la tête du serpent, vaincre le mal. Il comprend alors le Ps 90, 13 comme une prophétie de l'Ancien Testament, l'annonce de ce que fera le Christ dans le Nouveau Testament. Jésus semble être ainsi celui qui va vaincre un mal tétramorphe symbolisé par quatre animaux : l'aspic, le basilic, le lion, le dragon.

La particularité d'Irénée, héritée peut-être d'une tradition, est d'avoir identifié chacun de ces quatre animaux avec une manifestation du mal. Le fait que le lion et le dragon soient nommés dans le même ordre à la fois dans le Ps 90 et dans les propos d'Irénée nous met sur la voie d'une telle interprétation. On peut ainsi établir les équivalences suivantes. Le péché, c'est l'aspic. La mort, le basilic. L'Antéchrist, le lion. Et le serpent des origines, le dragon⁷. Donc,

⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III 23, 7 (SC 211), Paris 2002. 462–465.

⁷ ROUSSEAU, A., SC 210. 385, à propos de SC 211. 465, note 2.

que fait le Christ d'après le Ps 90 et Irénée ? Il marche sur le péché et la mort, il foule aux pieds l'Antéchrist et le dragon.

Nous avons donc quatre animaux, quatre expressions du mal, et deux actions du Christ qui sont synthétisées par deux verbes : *evacuaretur* et *conculcaretur* qui renvoient eux-mêmes de manière symétrique aux deux verbes du Ps 90 : *ambulabis* et *conculcabis*. Adelin Rousseau, dans la traduction des *Sources chrétiennes* que nous employons ci-dessus, introduit une troisième action à partir de « et enfin que (...) ». Le fait de lier le dragon serait une action indépendante de celle de fouler aux pieds l'Antéchrist. Le latin, qui est la source la plus fiable en l'absence du grec original, emploie deux participes présents pour décrire cette action, *adligans* et *subiciens*. Il y a donc là une certaine incertitude, voulue peut-être par Irénée lui-même. Y a-t-il une seule action sur l'Antéchrist et le serpent, tout comme il n'y en a qu'une sur la mort et le péché, dans la perspective d'un parallélisme strict ? Dans ce cas, le fait de lier le serpent et de le soumettre au pouvoir de l'homme est dépendant de l'action fondamentale de piétiner l'Antéchrist. Une traduction de Keble au XIX^e siècle va dans ce sens⁸. L'avantage de cette solution est que le parallélisme entre le Ps 90, 4 et le propos d'Irénée est respecté. Ou bien, autre hypothèse, il existe une troisième action – indépendante – sur un serpent qui est distinct de l'Antéchrist. Et c'est ainsi l'idée sous-jacente à la traduction de Rousseau. Ce dernier est persuadé que le traducteur latin, ou un copiste, a fait une erreur en employant des participes et qu'à l'origine, en grec, il y avait un verbe conjugué au même temps que *evacuaretur* et *conculcaretur*⁹. Nous aurions alors une troisième action, indépendante des deux premières. L'étude qui va suivre essaiera de répondre à cette incertitude : deux ou trois actions dans la lutte contre le mal ?

Une dernière remarque avant de passer à l'interprétation. Pour la première action, *evacuaretur*, les animaux du Psaume – l'aspic et le basilic – sont liés à des concepts : le péché et la mort. Tandis que pour la seconde action, *conculcaretur*, les animaux du Psaume – le lion et le dragon – sont en relation à ce qui semble être d'autres créatures, des individus : l'Antéchrist et le serpent. Ainsi l'Antéchrist paraît être plus du côté d'une créature que de celui d'une notion, d'un concept universel et collectif. L'Antéchrist n'est peut-être pas l'équivalent du mal en général. Cette observation *a priori* sera à confirmer.

⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Five books of S. Irenaeus bishop of Lyons, With the fragments that remains from his other works* (ed. KEBLE, J.), Oxford 1872. 301 : « He should in the last times tread down the Lion who should leap upon the race of Man, i.e., Antichrist: both *binding* the Dragon, *that old Serpent*, and *putting him under* the power of man, who had been conquered, so as to trample on all his might » [C'est nous qui soulignons].

⁹ ROUSSEAU, A., SC 210. 385–386, à propos de SC 211. 465, note 2.

II. QUATRE INTERPRÉTATIONS POSSIBLES

1. La victoire sur le mal et l'Antéchrist est déjà acquise

a. En *Adversus haereses* III 23, 7

La première interprétation de III 23, 7 va dans le sens du « déjà-là » de l'avènement du salut¹⁰. En effet, Irénée, à cette étape de sa réflexion, est en train de méditer sur l'Incarnation. Il vient de désigner le Christ par l'expression « le fruit de l'enfantement de Marie ». Dans cette perspective, c'est l'Incarnation qui marque la victoire décisive sur le mal. Cette première venue du Christ dans l'humilité de notre chair opère les *deux actions* de détruire et de fouler aux pieds. L'Antéchrist serait donc *déjà* vaincu. Il est significatif que, dans cette optique, les verbes choisis par Irénée pour désigner les deux actions – *evacuaretur* et *conculcaretur* – soient au même temps. Il semble y avoir simultanéité des deux actions. Ainsi la prophétie du Psalmiste prévoyait que le Verbe, en s'incarnant, allait détruire le péché et la mort et fouler aux pieds l'Antéchrist et le serpent des origines. Il n'y a donc pas forcément de distinction chronologique entre la victoire sur le péché et la mort et celle sur l'Antéchrist et le serpent des origines. Tout cela est acquis dès le moment où le Sauveur vient sur terre pour la première fois, où il nous rachète sur la croix, où il vainc la mort par sa résurrection. Détruire le péché et la mort, piétiner l'Antéchrist et le serpent, c'est en définitive une seule action.

On pourrait résumer ainsi cette approche synchronique d'Irénée : la prophétie du Psaume annonçait un Christ qui vaincrait un mal tétramorphe. Le Christ est déjà venu. Donc ce mal est déjà vaincu, y compris l'Antéchrist. Bien sûr, il y a deux venues du Christ, à l'Incarnation et à la Parousie, mais il n'y a qu'un seul « événement Jésus Christ ». Les prophéties de l'Ancien Testament n'ont pas prédit deux avènements du Christ, mais un seul. À ce titre, puisqu'il est déjà venu, il a déjà réalisé ce qui était prédit.

Un passage qui précède légèrement notre texte vient confirmer cette première hypothèse :

Par le « second Homme », il [Dieu] a ligoté le « fort » [*adligavit fortem*], s'est emparé de ses meubles et a détruit la mort [*evacuavit mortem*], en rendant la vie à l'homme que la mort avait frappé¹¹.

¹⁰ Irénée est, sous bien des aspects, l'apôtre du « déjà-là » et de la nouveauté radicale apportée par le premier avènement du Christ. Voir, par exemple, *Adv. haer.* IV 34, 1 (SC 100**. 846) : « Sachez qu'il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne annoncée par avance ».

¹¹ III 23, 1 (SC 211. 446-447).

Le Christ est ainsi celui par qui Dieu a ligoté le fort en référence à Mt 12, 29 (Mc 3, 27) et a détruit la mort. L'action semble ici entièrement passée. Et les deux verbes décrivant l'action sur le fort et la mort – *adligare* et *evacuare* – sont les mêmes qu'en III 23, 7.

Certes dans le texte-source, Irénée a soin de préciser « dans les derniers temps » pour l'action du Christ sur l'Antéchrist alors qu'il ne le dit pas pour son action sur le péché et la mort. Cela impliquerait une distinction chronologique entre le premier et le deuxième verbe. Mais dans maints autres passages, l'expression *in novissimis temporibus* est employée pour désigner le temps de l'Incarnation, et par extension le temps de l'Église. C'est le cas, par exemple, en IV 38, 1, où l'expression « les derniers temps » désigne explicitement la première venue du Messie à l'Incarnation¹². En effet, les derniers temps commencent avec l'Incarnation. « Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme » dit ainsi saint Paul (Ga 4, 4). Et puisque l'Antéchrist est lui aussi un personnage des derniers temps, alors celui-ci est en relation avec l'Incarnation. Il doit être d'actualité dès l'Incarnation, et pas seulement à la fin chronologique du temps. Ou plutôt, si l'Antéchrist est le personnage de la fin des temps, il a une certaine actualité dès l'Incarnation, car celle-ci inaugure les derniers temps.

Dès lors, l'Antéchrist aurait déjà été vaincu durant la vie terrestre de Jésus, soit au moment de l'Annonciation, soit à l'occasion des nombreux exorcismes de Jésus pendant son ministère public, soit à Gethsémani au moment où Jésus était sur le point d'achever sa mission sur terre. Mais nous n'avons pas directement de trace de l'Antéchrist à ces moments-là dans l'Évangile. Y a-t-il eu un combat angélique avant l'annonce de Gabriel à Marie contre un Antéchrist qui aurait voulu s'opposer à cette annonce ? Les preuves scripturaires sont peu nombreuses, mais saint Cyrille de Jérusalem, docteur de l'Église, va dans le sens de cette interprétation d'une sorte de « règne du mal » qui précéderait l'Incarnation :

Déjà la première fois, lorsque lui-même s'apprêtait à se faire homme et qu'on s'attendait à ce que Dieu naquît d'une Vierge, le diable se mit à l'avance en travers de la chose, en inventant à l'avance, dans l'idolâtrie, avec ses artifices malveillants, de faux dieux qui engendrent et sont enfantés par des femmes, afin que, le mensonge ayant pris les devants, la vérité, selon son calcul, ne trouvât plus de créance¹³.

¹² IV 38, 1 (SC 100**. 946–947) : « C'est pourquoi aussi notre Seigneur, *dans les derniers temps*, lorsqu'il récapitula en lui toutes choses, vint à nous, non tel qu'il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir ». (C'est nous qui soulignons).

¹³ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catechesis* XV 11 (PG XXXIII. 884–885). Traduit dans BADILITA, C. (dir.), *L'Antichrist* (Bibliothèque 4), Paris 2011. 215–216.

Cyrille décrit le moment qui précède immédiatement l'Incarnation du Verbe – quand il « s'apprêtait à se faire homme » – comme un temps de perturbation diabolique. C'est un temps d'imposture et de tromperie sataniques, où de « faux dieux engendrent et sont enfantés par des femmes ». Puis, à partir de l'Incarnation, bien des auteurs anciens soulignent l'ouverture d'une ère de prospérité, de bonheur¹⁴. C'est toute la thématique de la *Pax augusta*¹⁵. Cela donne l'impression qu'un règne du Christ est inauguré après un bref « règne de l'Antéchrist ». Encore aujourd'hui, cette notion de paix christique au moment de l'Incarnation après un temps troublé, de type antichristique, demeure. La dernière édition du *Martyrologe romain* en témoigne. À la date du 25 décembre, on lit : *Ab imperio Octaviani Augusti, toto Orbe in pace composito*¹⁶.

Ainsi saint Irénée ne semble pas avoir ignoré l'approche optimiste du « déjà-là ». Cette première interprétation de III 23, 7 plaiderait en définitive pour un Antéchrist qui n'est pas à personnifier. L'Antéchrist serait une expression du mal parmi d'autres. Dans cette perspective, l'Antéchrist serait simplement une manière différente, imagée, de dire le péché, la mort et en définitive le mystère du mal. Une chose est certaine au sujet de cette première approche : étant donné qu'aujourd'hui nous nous situons chronologiquement après l'événement de l'Incarnation rédemptrice, le « déjà-là » de la victoire sur le mal l'emporte. Le Christ a tout vaincu par sa première venue : et le péché, et la mort, et l'Antéchrist et donc aussi le serpent des origines. Ici l'Antéchrist est donc vraiment à prendre comme un Anté-Christ, un « anté – première venue du Christ », celui qui précède l'Incarnation du Christ, qui est vaincu par l'Incarnation, ou au plus tard par la Résurrection.

Cherchons maintenant dans la partie spécifiquement consacrée à l'Antéchrist, à la fin de l'*Adversus haereses*, s'il existe des passages qui peuvent aller dans le sens de cette première interprétation.

b. Dans l'*Adversus haereses* V 25–31

Nous retrouvons effectivement cette nuance interprétative au chapitre 26 du Livre V. Saint Irénée vient de décrire de façon très vivante le personnage eschatologique qu'est l'Antéchrist, en s'appuyant spécialement sur 2 Th 2. Puis il se produit un léger glissement. De l'Antéchrist, on passe à Satan :

¹⁴ Pour un aperçu de ces auteurs optimistes, voir MOMMSEN, TH. E., *St. Augustine and the Christian idea of progress: The background of the City of God*, in *Journal of the history of ideas* 12 (1951) 357–361. Eusèbe de Césarée fut le chantre de la *Pax romana* commencée à l'Incarnation et accomplie, selon lui, sous le règne de Constantin. Cf. VAN OORT, J., *Jerusalem and Babylon: A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities* (Supplements to *Vigiliae christianae* 14), Leyde 1991. 155.

¹⁵ MAXFIELD, J. A., *Divine providence, history, and progress in Saint Augustine's "City of God"*, in *Concordia theological quarterly* 66 (2002) 343.

¹⁶ *Martyrologium romanum* (Editio Typica), Città del Vaticano 2001. 647–648.

Depuis la venue du Seigneur, par les paroles du Christ et de ses apôtres, il [Satan] sait de façon claire qu'un feu éternel a été préparé pour lui¹⁷.

C'est comme s'il était déjà condamné [*Quasi iam condemnatus*]¹⁸.

Bien sûr, dans le cas présent il ne s'agit pas explicitement de l'Antéchrist. Mais ce passage sur Satan étant inséré entre deux longs développements sur l'Antéchrist, on peut comprendre qu'il forme une certaine unité avec ce qui précède et ce qui suit. Il y a donc bien un « déjà-là » de la victoire du Christ sur l'Antéchrist. La condamnation du diable a déjà été prononcée par la première venue du Christ. S'il y a apparition à venir de l'Antéchrist, elle sera toute relative à cette victoire préalable du Christ sur le diable au moment de l'Incarnation.

De manière plus générale dans l'*Adversus haereses* V 25–30, on note qu'il n'y a pas d'obsession antichristique. Ce personnage ne préoccupe pas Irénée outre mesure. Cela donne l'impression que, selon le docteur de l'unité, le plus gros du danger est déjà écarté. On est frappé par la disproportion entre la longueur d'un texte qui est consacré à l'Antéchrist et le peu de fois où son nom est prononcé, quatre occurrences seulement en six chapitres. Ce n'est donc pas sans quelques scrupules qu'Irénée emploie ce mot. Précisons que le traducteur français des *Sources chrétiennes*, Adelin Rousseau, n'a pas été fidèle à cette parcimonie irénéenne dans l'emploi du vocable « Antéchrist ». Mais reconnaissons qu'il est sans doute très difficile de traduire les *eum* et *eius* du latin sans employer le mot lui-même. De plus, Irénée prend toujours la précaution de citer le mot Antéchrist en mentionnant aussi « Dieu » ou « Seigneur » dans la phrase. Cela produit un effet assez rassurant sur le lecteur : quand on parle de l'Antéchrist, Dieu n'est jamais loin. Ce personnage mystérieux et maléfique n'a aucune existence par soi. Il n'a pas de consistance par rapport à Dieu. Il est destiné à être détruit par Dieu. Irénée a bien soin de préciser également que le règne de l'Antéchrist ne durera pas longtemps en citant Ap 17, 8 : « Il était et n'est plus, et il monte de l'abîme pour aller à sa perte »¹⁹. Donc notre auteur maintient l'Antéchrist à sa juste place qui est finalement très secondaire dans l'histoire du salut. Même constatation dans la volonté qu'a Irénée de ne pas donner un nom à ce qui n'est pas. « On ne proclame pas le nom de ce qui n'est pas » affirme-t-il à la fin du développement sur l'Antéchrist²⁰. De manière générale, la doctrine irénéenne du progrès plaide contre toute majoration du cataclysme antichristique à la fin. Pour Irénée, le monde ne va pas vers une destruction, mais vers une rénovation.

¹⁷ V 26, 2 (SC 153. 334–337).

¹⁸ V 26, 2 (SC 153. 336–337).

¹⁹ V 30, 4 (SC 153. 386–387).

²⁰ V 30, 4 (SC 153. 386–387).

Ainsi tout semblerait contribuer, selon cette interprétation, à donner l'impression que l'Antéchrist est déjà vaincu par la première venue du Christ²¹.

2. La victoire sur le mal et l'Antéchrist est en train d'être acquise

a. En *Adversus haereses* III 23, 7

La seconde interprétation de III 23, 7 va dans le sens du « maintenant ». Elle consiste à comprendre que rien n'a été acquis de manière définitive dans la lutte contre le mal, que l'Antéchrist est à l'œuvre aujourd'hui. Puisqu'Irénée parle du « fruit de l'enfantement de Marie », quelque chose de ce combat contre les forces du mal est commencé dès l'Incarnation. Mais il n'insiste pas vraiment sur l'Incarnation. Il préfère parler de manière vague de « postérité de la femme » plutôt que de nommer explicitement le Christ. Bien sûr, c'est lui qui est la postérité de Marie, mais *nous aussi*, en tant que chrétiens. Cette seconde interprétation indiquerait donc une victoire sur le mal qui est *en train de se faire*, par nous dans l'Église, qui n'est, en tous les cas, pas terminée. De fait, de par notre expérience quotidienne, nous voyons bien que le péché et la mort ne sont pas encore définitivement vaincus.

Le péché, la mort, l'Antéchrist sont donc en train d'être foulés aux pieds. Cette seconde interprétation va dans le sens d'une compréhension collective, universelle et actuelle de l'Antéchrist. À chaque fois qu'aujourd'hui il y a une victoire sur le mal, alors se réalise une victoire sur l'Antéchrist. Dans cette perspective, c'est donc l'Église, aujourd'hui, qui lutte contre l'Antéchrist. Adelin Rousseau ne manque pas de faire remarquer que l'expression « fouler aux pieds » employée deux fois dans notre passage, est une allusion à Lc 10, 19 : « Voici que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions, et la puissance de l'Ennemi »²². Ainsi ceux qui sont en train de remporter la victoire sur l'Antéchrist, ce sont en priorité les évêques, les successeurs des Apôtres, à qui cette parole de Jésus était adressée. De saints des derniers jours, il n'y en aurait donc pas d'autres que les évêques et les pasteurs de l'Église. Ceux-ci seraient à un titre particulier « la postérité de la femme » dont parle notre texte, en tant que les Apôtres étaient spécialement unis au Christ et comme ses frères. Et il est vrai qu'une mission d'exorcisme échoit à tous les évêques en charge d'un diocèse. L'évêque qui enseigne la saine doctrine participe aussi à la défaite de l'Antéchrist. Ainsi, dans cette hypothèse, la victoire

²¹ Optimisme eschatologique que l'on retrouve dans toutes les doctrines dites « postmillénaristes ». DESROCHE, H., *Dieu d'hommes : Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ère chrétienne*, Mouton, Paris 1969. 20. WHALEN, R. K., « Postmillennialism », in LANDES, R. A. (ed.), *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*, Routledge, New York 2000. 326–329.

²² ROUSSEAU, A., SC 210. 383, à propos de SC 211. 463, note 1.

sur l'Antéchrist serait principalement remportée par les médiations ecclésiastiques, maintenant²³.

Théologiquement, cela signifie que nous sommes *dans la venue* du Christ²⁴. Nous sommes aussi proches de son Incarnation que de sa Parousie. Bien sûr entre les deux, il y a l'Ascension, mais le Christ demeure en son Église, par son Eucharistie, par son Esprit, par ses membres, tant les ministres ordonnés que les baptisés.

b. Dans l'*Adversus haereses* V 25–31

Dans la partie sur l'Antéchrist, à la fin de l'*Adversus haereses*, on retrouve bien la dimension du présent, du maintenant de l'Antéchrist. Les gnostiques, ces hérétiques que dénonce saint Irénée, sont ainsi quasi identifiés à l'Antéchrist :

Que les gnostiques « soient tenus par tous les gens pieux pour des instruments de Satan, par l'entremise desquels celui-ci a entrepris, *de nos jours [nunc]*, ce qu'il n'avait pas encore entrepris auparavant, à savoir de maudire Dieu »²⁵.

De manière étonnante, Irénée ne cite pas les Lettres de saint Jean, ces passages qui sont les seuls à parler nommément de l'Antichrist dans toute la Bible. Pour saint Jean, l'Antichrist est toute personne qui ne reconnaît pas le mystère de l'Incarnation, Jésus « venu dans la chair »²⁶. Selon l'Évangéliste, ce terme correspond à une erreur doctrinale. Il est à comprendre dans un sens collectif et actuel. C'est exactement ce sens dont Irénée parle ici à propos des gnostiques. L'évêque de Lyon, en combattant le gnosticisme, participe à la victoire du Christ sur l'Antéchrist. Cette victoire se réalise maintenant dans l'Église.

Pour Irénée également, le jugement se déroule maintenant. Il existe une actualité du jugement qui est une victoire sur l'Antéchrist :

La séparation d'avec Dieu, c'est la mort ; la séparation d'avec la lumière, ce sont les ténèbres ; la séparation d'avec Dieu, c'est la perte de tous les biens venant de lui.

²³ C'est la perspective de la « parousie sacramentelle », selon une expression d'Edward Schillebeeckx reprise dans BLOCHER, H., « L'eschatologie du catholicisme », *Théologie Évangélique* 5 (1), (2006) 4.

²⁴ Sur cette « unique venue » : CELADA LUENGO, G., « El milenarismo antiguo, fragmento de la esperanza cristiana », *Ciencia Tomista* 126 (410-3) (1999) 520 ; PASQUIER, C., *Approches du millénium*, 648.

²⁵ V, 26, 2 (SC 153. 332–335). (C'est nous qui soulignons).

²⁶ 2 Jn 7 : « Beaucoup d'imposteurs se sont répandus dans le monde, ils refusent de proclamer que Jésus Christ est venu dans la chair ; celui qui agit ainsi est l'imposteur et l'antichrist ». Et aussi : 1 Jn 2, 18 ; 2, 22 ; 4, 3.

Ceux donc qui, par leur apostasie, ont perdu ce que nous venons de dire, étant privés de tous les biens, sont plongés [*kataginontai*] dans tous les châtiments²⁷.

Maintenant les gnostiques, ou autres antichrists, sont en train d'être jugés et plongés dans les châtiments. Maintenant ils sont plongés dans « l'étang de souffre et de feu » (Ap 19, 20 ; 20, 10 ; 14). L'eschatologie, les derniers temps, se situent bien dès le temps présent. Notre deuxième interprétation, celle du « en train de », est donc confirmée par la partie finale sur l'Antéchrist.

3. La victoire sur le mal, tout comme sur l'Antéchrist, n'est pas encore acquise

a. En Adversus haereses III 23, 7

La troisième interprétation est celle du « pas encore ». Elle consiste à basculer toute action du Christ dans le futur. Certes il est question du « fruit de l'enfantement de Marie », mais, en réalité, Irénée ne parlerait que du second avènement du Christ. Les quatre animaux et les deux actions ne concernent que les derniers temps compris comme étant le temps de la Parousie. « La postérité de la femme » dont il est question dans la citation serait donc uniquement « les saints des derniers temps » au moment du retour du Christ, mais pas nous encore. Nous, nous ne serions que « les saints des avant-derniers temps ». Irénée parlerait ainsi à la manière d'un homme de l'Ancien Testament attendant encore la venue du Christ.

Le raisonnement de cette troisième approche est le suivant. Quand se révélera l'Antéchrist, alors se déclenchera la victoire sur le péché et la mort avec la venue du Christ et de ses saints. Mais nous n'y sommes pas encore. Dans ce cas, III 23, 7 parlerait uniquement de la seconde venue du Christ, de sa Parousie. Cette interprétation pourrait être celle d'une certaine angoisse eschatologique, d'une apocalyptique exacerbée. Selon cette optique, rien ne serait acquis maintenant, l'Incarnation n'aurait rien opéré au niveau de la victoire sur le mal. Cette thèse aboutit à une sorte de dualisme temporel : tout est noir maintenant jusqu'à la venue de l'Antéchrist – qui est imminente mais tout de même encore à venir – puis tout sera blanc à partir de la venue du Christ. Dans cette perspective, défaite de l'Antéchrist et condamnation définitive du Diable au jugement dernier se confondent. Rien n'est commencé du jugement de Dieu, tout se fera à la fin. L'affirmation de saint Jean « qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu » (Jn 3, 18) n'est

²⁷ V 27, 2 (SC 153. 342–345).

pas vraiment prise en compte dans cette approche. L'Incarnation n'aurait en aucun cas inauguré un quelconque jugement²⁸.

b. Dans l'*Adversus haereses* V 25–31

Il n'est pas si facile de retrouver cette troisième thèse dans la partie sur l'Antéchrist. C'est sans doute l'interprétation la moins plausible pour Irénée. Notre auteur n'est vraiment pas un pessimiste. Qu'il n'y ait rien de gagné jusqu'à présent, que le présent soit tout noir, cette thèse est difficile à admettre par Irénée. On peut néanmoins trouver l'indication que l'Antéchrist est bien un personnage qui est à venir, qui n'est pas encore venu, qu'il est vraiment comme une incarnation du mal qui va apparaître :

L'Antéchrist [*ille*], après avoir reçu toute la puissance du diable, viendra [*veniet*], non comme un roi juste ni comme soumis à Dieu et docile à sa loi, mais en impie et en effréné, comme un apostat, un injuste et un meurtrier, comme un brigand²⁹.

Tout semble donc être au futur dans cette manifestation de l'Antéchrist. Rien n'est commencé. C'est le « pas encore » qui l'emporte. L'Antéchrist est un personnage individuel maléfique qui apparaîtra dans les derniers temps³⁰.

4. *La victoire sur le mal est acquise,
mais celle sur l'Antéchrist est encore à venir*

a. En *Adversus haereses* III 23, 7

Pour les trois premières interprétations, on considère que les quatre expressions du mal se manifestent de manière concomitante, qu'elles se confondent en quelque sorte. Première interprétation : toutes les quatre ont *déjà* été vain-

²⁸ Thèse de l'adventisme qui se retrouve notamment chez VAUCHER, A.-F., *Une célébrité oubliée. : Le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731–1801) de la société de Jésus auteur de « La venue du Messie en gloire et majesté »*, Collonges-sous-Salève 1941. 65. FROOM, L. R. E., *The prophetic faith of our fathers : the historical development of prophetic interpretation*, I. Washington, D.C. 1950. 491. Bietenhard, H., *The millennial hope in the Early Church*, in *Scottish Journal of Theology* 6 (1953) 12–30, spelmt 13–15. Wood, A. S., *The eschatology of Irenaeus*, in *The Evangelical Quarterly* 41 (1969) 30–41. Frank, E., *A survey of early premillennialism*, in *Western Reformed Seminary Journal* 2/8 (1995) 15–19. Marmorstein, A., *Eschatological inconsistency in the ante-Nicene fathers ?*, in *Andrews University Seminary Studies* 39/1 (2001) 125–132.

²⁹ V 25, 1 (SC 153. 308–309).

³⁰ Irénée est souvent caricaturé à tort dans ce sens par la critique contemporaine. Cf. PASQUIER, C., *Saint Irénée de Lyon : un millénarisme atypique*, in DUMONT, M. (ed.), *Mélanges sur la question millénariste de l'Antiquité à nos jours* (Bibliothèque d'études des mondes chrétiens 11), Paris 2018. 78. FREDRIKSEN, P., *Tyconius and the end of the world*, in *Revue d'études augustiniennes* 28 (1982) 71. FREDRIKSEN, P., *Apocalypse and redemption in early christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo*, in *Vigiliae christianae* 45/2 (1991) 153.

cues. Deuxième : toutes sont *en train* d'être vaincues. Troisième : toutes ne sont *pas encore* vaincues. Ainsi tantôt l'Antéchrist disparaît devant les notions de péché et de mort, de mal en général (première et éventuellement deuxième), tantôt c'est l'inverse : l'Antéchrist prend toute la place, il est le mal par excellence, attendu dans un événement présent ou à venir, (deuxième ou troisième). Assurément, dans ces perspectives, le mal et l'Antéchrist sont concomitants et finalement se confondent.

Jusqu'à présent également, nous nous sommes situés dans l'optique de l'*Anté-Christ*, le personnage qui précède le Christ (première approche), puis de l'*Anti-Christ* (deuxième et troisième approches), l'individu qui s'oppose au Christ, le mal qui s'oppose au bien. Avec la quatrième interprétation, nous repassons résolument à l'*Anté-Christ*, celui qui vient avant le Christ. La quatrième interprétation est en effet celle d'une victoire progressive, chronologique, historique sur le mal. C'est une approche diachronique plutôt que synchronique. Elle consiste à prendre au sérieux l'ajout par Irénée de *in novissimis temporibus* pour l'Antéchrist. À l'intérieur même des « derniers temps », les *novis temporibus*, il existerait ainsi des « tout derniers temps », *novissimis temporibus*. La victoire sur les quatre animaux se ferait dans une sorte de progression chronologique. Ce n'est pas pour rien qu'Irénée mentionne une suite de quatre animaux et de deux actions. Le péché et la mort seraient effectivement détruits à la première venue du Christ. Mais l'Antéchrist et le serpent le seraient au second avènement du Christ, à la Parousie. L'Antéchrist serait donc bien la manifestation du mal spécifique à la seconde venue du Christ³¹.

Il faudrait alors distinguer entre le mal en son principe et la dernière manifestation du mal. On répartit ainsi dans notre citation *evacuaretur* pour l'Incarnation et *conculcaretur* pour la Parousie. D'un côté, il est vrai que nous sommes dans *la* venue, mais de l'autre il faut bien distinguer entre deux venues. En III, 23, 7, cette deuxième action de fouler aux pieds (*conculcare*) annoncerait ce qui va être amplement décrit à la fin de l'*Adversus haereses* : la chute de l'Antéchrist par la Parousie du Christ.

Cet événement est compris comme encore pleinement historique, car chez Irénée il est suivi, non de l'éternité définitive, mais du règne des justes. Il n'est sans doute pas innocent qu'Irénée ait cité Ap 20, 2 dans notre citation-source. Il s'agit justement de la description du début du règne des mille ans selon l'Apocalypse : « Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent – c'est le Diable, Satan – et l'enchaîna pour mille années ». Le fait que l'Antéchrist soit foulé aux pieds par le Christ en sa Parousie entraîne la ligature du dragon, l'antique serpent, et l'entrée dans le règne des justes d'une durée symbolique de mille ans. Cette courte citation d'Ap 20, 2 est donc un indice supplémentaire pour

³¹ BADILITA, C., (dir.), *L'Antichrist*, 13 : Irénée est le premier à avoir vraiment diffusé la tradition de l'Antéchrist comme personnage à proprement parler eschatologique.

déduire que la victoire sur l'Antéchrist est réservée à la Parousie du Christ, tandis que celle sur la mort et le péché a déjà été acquise par l'Incarnation rédemptrice.

b. Dans l'*Adversus haereses* V 24-30

Au chapitre qui précède la partie sur l'Antéchrist, en V 24. Loin de diaboliser l'Empire romain, le pouvoir en place, de l'identifier à l'Antéchrist, Irénée est au contraire plutôt positif sur l'autorité civile. Cela peut paraître surprenant en un temps de persécution des Romains contre les chrétiens.

Une autorité terrestre a été établie par Dieu, et non par le diable³².

Ceci est le signe qu'il y a bien un « déjà-là » de la victoire sur le mal dès le temps d'Irénée. L'Incarnation, le temps de l'Église, l'époque contemporaine d'Irénée, sont l'expression de cette victoire déjà acquise sur les forces du mal. Dieu dirige sa création, Dieu dirige son Église et le monde en général. Cela ne fait aucun doute dans l'esprit d'Irénée que le monde a déjà été sauvé par la première venue du Christ. Il y a bien un *evacuaretur* qui est déjà passé. Au sein de la tradition apocalyptique, Irénée apparaît bien comme un modéré. Il procède à un « apprivoisement de l'apocalyptique » en insistant sur « le contrôle visiblement exercé par Dieu » dans l'histoire du salut³³. On retrouve dans ce cas l'optimisme irénéen.

Ce « déjà-là » de la victoire sur le mal, si fortement affirmé chez Irénée, est à tenir avec un « pas encore » tout aussi fort. L'Antéchrist viendra, puis ce sera le retour du Christ et le commencement du règne des justes. Ce que nous avons deviné par les allusions de III 23, 7 est parfaitement explicité dans le passage suivant :

Après que l'Antéchrist aura réduit le monde entier à l'état de désert, qu'il aura régné trois ans et six mois et qu'il aura siégé dans le Temple de Jérusalem, le Seigneur viendra du haut du ciel, sur les nuées, dans la gloire de son Père, et il enverra dans l'étang de feu l'Antéchrist avec ses fidèles (Ap 19, 20 ; 20;10 ; 14) ; il inaugurera en même temps pour les justes les temps du royaume, c'est-à-dire le repos, le septième jour qui fut sanctifié, et il donnera à Abraham l'héritage promis : c'est là le royaume

³² V 24, 2 (SC 153. 300-301). Et aussi IV 30, 3 : « Le monde est en paix grâce à eux (les Romains) ». NORELLI, E., *Paix, justice, intégrité de la création : Irénée de Lyon et ses adversaires*, in *Irénikon* 64/1 (1991) 32 : « Ce n'est sans doute pas par hasard que les allusions [d'Irénée] au martyre ne se réfèrent jamais à l'action des autorités qui l'infligent ».

³³ NORELLI, E., *Paix, justice, intégrité de la création*, 40-42. BERTRAND, D., *L'Apocalypse déployée d'Irénée de Lyon*, in VINEL, F., (éd.), *Les visions de l'Apocalypse : Héritage d'un genre littéraire et interprétations dans la littérature chrétienne des premiers siècles* (Cahiers de Biblia patristica 14), Turnhout 2014. 42 : « Débordement imaginaire qu'Irénée canalise, autant que faire ce peut, dans son grand développement sur l'Antéchrist ».

en lequel, selon la parole du Seigneur, « beaucoup viendront du levant et du couchant pour prendre place à table avec Abraham, Isaac et Jacob » (Mt 8, 11)³⁴.

Ce texte parle d'une succession chronologique : règne de l'Antéchrist pendant trois ans et demi, Parousie du Christ, défaite de l'Antéchrist et commencement du règne des justes autour du Christ. La caractéristique de l'Antéchrist est d'être un mal *dans l'histoire*. L'Antéchrist a un rôle spécifique à jouer dans l'histoire. Nous en venons ainsi à la notion de récapitulation du mal par l'Antéchrist. Irénée explique ainsi le chiffre de la Bête, 666 (cf. Ap 13, 18) :

Le nombre six conservé partout pareillement indique bien la récapitulation de toute l'apostasie perpétrée au commencement, au milieu des temps et à la fin³⁵.

Qu'apporte de plus la victoire du Christ sur l'Antéchrist par rapport à celle qu'il obtient sur le péché à l'Incarnation et qui sera ratifiée par le jugement dernier ? Sans doute de donner une certaine visibilité au péché, d'en voir toute la laideur et en même temps la force d'attraction. Irénée, dans le passage ci-dessous, insiste sur une sorte de fonction curative, purificatrice, quasi « hygiénique » de l'Antéchrist. Par sa disparition, celui-ci permet que la terre soit libérée du péché, que le projet du Créateur se réalise³⁶.

C'est pourquoi aussi, dans la bête qui doit venir, aura lieu la *récapitulation* de toute iniquité [*iniquitas*] et de toute tromperie [*dolus*], afin que toute la puissance de l'apostasie, ayant conflué vers elle et s'étant ramassée [*conclusa*] en elle, soit jetée dans la fournaise de feu³⁷.

La vie ici-bas n'est pas obligatoirement liée au mal. Elle peut en être libérée. Car « Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de voir mourir les êtres vivants. Il les a tous créés pour qu'ils subsistent ; ce qui naît dans le monde est porteur de vie : on n'y trouve pas de poison qui fasse mourir. La puissance de la Mort ne règne pas sur la terre » (Sg 1, 13-14). Chez Irénée, il est important que le projet créateur aboutisse, soit récapitulé à la fin. Il est déjà récapitulé dans la personne du Christ, mais pour Irénée, cela ne suffit pas ; il faut qu'il en soit de même dans toute la création. Ainsi un avènement de l'Antéchrist qui serait le dernier événement historique ici-bas, juste avant la fin de l'histoire terrestre, cela ne convient pas à Irénée. L'Antéchrist n'est pas tué par la venue

³⁴ V 30, 4 (SC 153. 386–387).

³⁵ V 30, 1 (SC 153. 372–373).

³⁶ Cet aspect de l'Antéchrist est une conséquence de la théologie irénéenne de la récapitulation. Cf. GORES-JONES, L., *Irenaeus and Jewish Apocalyptic Traditions*, in *Phronema* 34/1 (2019) 12–13.

³⁷ V 29, 2 (SC 153. 366–367) [C'est nous qui soulignons].

de l'éternité, mais par la venue du Christ. On a l'impression qu'à la fin, il faut un combat quasi physique entre le Christ et l'Antéchrist et pas seulement spirituel. Le Christ aura besoin de montrer qu'il est concrètement plus fort que l'Antéchrist. La « sainte colère » du Christ au moment de chasser concrètement, physiquement les marchands du Temple ne préfigure-t-elle pas la victoire, physique elle aussi, du Christ sur l'Antéchrist dans ce même Temple ? (cf. Jn 2, 13-17 et //). En tout cas, pour l'évêque de Lyon, la persécution de l'Antéchrist ne doit pas déboucher directement sur l'éternité, mais sur le règne des justes, qui se situe encore sur terre. Alors seulement le projet créateur sera récapitulé.

Il semble ainsi important, dans la perspective de saint Irénée, de conserver trois étapes distinctes dans la lutte et la victoire contre le mal :

- 1) le péché et la mort vaincues par l'Incarnation rédemptrice.
- 2) le règne de l'Antéchrist vaincu par le Règne du Christ (ou règne des justes).
- 3) le Diable et ses suppôts définitivement vaincus par leur damnation éternelle, tandis que les justes vont à la Béatitude éternelle, au moment du jugement dernier.

De même que la spécificité de l'Antéchrist ne doit être absorbée ni par le péché et la mort, ni par la condamnation définitive de Satan au jugement dernier. De même, le règne des justes doit rester distinct et du temps de l'Église, et de la béatitude éternelle qui est hors de l'histoire. Il semble qu'il faille, dans l'esprit de saint Irénée, que le binôme « règne de l'Antéchrist / Règne du Christ (ou des justes) » conserve une certaine autonomie et par rapport aux événements de l'Incarnation dans l'histoire, et par rapport à ceux du Jugement dernier qui est la sortie définitive de l'histoire. En cela, la traduction de III 23, 7 par Adelin Rousseau distinguant la défaite de l'Antéchrist de celle du Diable à la fin est peut-être plus respectueuse de la pensée d'Irénée. On verrait alors les trois étapes décrites ci-dessus se dessiner dans les trois membres de la citation d'Irénée : Incarnation avec *evacuaretur* ; Antéchrist avec *conculcaretur* ; Jugement avec *subiciens*. Mais, puisque l'on ne sait pas précisément si l'étape du *adligans* et du *subiciens* ne renvoie pas seulement à l'entrée dans le millénium (cf. l'allusion à Ap 20, 2) et non à l'entrée dans l'éternité, une incertitude demeure.

Irénée a-t-il vraiment annoncé la dernière étape du jugement dernier dans ce passage de III 23, 7 ? Ce n'est pas certain, d'autant plus que l'on voit mal comment les bienheureux s'occuperaient pendant toute l'éternité à « fouler aux pieds la puissance du démon » plutôt que d'adorer et contempler Dieu Trinité. C'est au contraire tout à fait l'esprit du millénium d'Irénée de montrer une victoire visible sur le mal. Pendant le *regnum iustorum* d'Irénée, les justes

foulent concrètement aux pieds la puissance du démon. Il est donc plus vraisemblable qu'Irénée ait omis en III 23, 7 l'étape de l'entrée dans l'éternité.

Cette dernière victoire sur le mal, après celle sur l'Antéchrist, est cependant décrite avec sobriété à la fin de l'*Adversus haereses*. Irénée se contente de citer Ap 20, 14 sur le jugement dernier : « Puis la mort et l'enfer furent jetés dans l'étang de feu : cet étang de feu, c'est la seconde mort »³⁸. Le docteur de l'unité prend bien soin de ne pas faire le récit d'un second combat eschatologique qui serait similaire au premier. Le premier combat eschatologique correspond chez l'évêque de Lyon à la défaite de l'Antéchrist (cf. V 30, 4). Par conséquent, Irénée ne veut pas donner l'impression qu'il existe une seconde défaite de l'Antéchrist, à l'issue du millénium. À ce moment-là, la victoire sur le mal perd le caractère réaliste, concret qu'elle avait avec l'Antéchrist. Elle devient très spirituelle et notionnelle. Il s'agit d'une victoire du bien, voire d'une séparation de celui-ci d'avec la mort et l'enfer. Il n'y a plus alors aucune mention d'un personnage eschatologique. Il est simplement question de « la mort et l'enfer ».

CONCLUSION

Qu'en est-il de l'unité de l'*Adversus haereses* ? Les échos que nous avons découverts entre ce court passage du Livre III et la fin eschatologique du Livre V invitent à considérer l'unité de l'œuvre irénéenne comme amplement démontrée. Il semble que ni la théologie de l'Antéchrist, ni d'ailleurs celle du règne des justes, ne soit un ajout postérieur à un ensemble qui pourrait se passer d'elles. Il y a trop de rapprochements possibles entre III 23, 7 et V 25–36 pour qu'on puisse jeter le discrédit sur les doctrines de l'Antéchrist et du millénium dans l'*Adversus haereses*. Toutes les deux ont une vraie place dans la théologie du Docteur de l'unité.

Quant à la définition de l'Antéchrist selon saint Irénée, elle semble donc assez riche. *Dives in omnibus Deus* ! On ne peut exclure *a priori* aucune des quatre interprétations que nous avons déduites de III 23, 7. Si l'on devait résumer cette étude, on pourrait essayer de définir l'Antéchrist irénéen comme étant un personnage principalement historique et eschatologique, qui viendra juste avant la Parousie du Christ³⁹. Mais secondairement cette figure de l'Antéchrist possède des « ramifications » qui, d'une part, « remontent » jusqu'au moment de la première venue du Christ, et qui, d'autre part, « descendent »

³⁸ V 35, 2 (SC 153. 446–447).

³⁹ Cette approche modérément historique de l'Antichrist ressort bien dans les spéculations d'Irénée sur le « chiffre de la Bête » 666. Voir VIGNE, D., *L'Antichrist chez S. Irénée*, in *Connaissance des Pères de l'Église* 120 (2010) 13–14. BEHR, J., *St. Irenaeus of Lyons and the School of John*, in *Phronema* 34/1 (2019) 24–25.

jusqu'à la condamnation définitive du Diable au jugement dernier et l'entrée définitive dans l'éternité.

L'Antéchrist semble être ainsi une expression particulière du mal, celle qui se manifeste durant une *eschatologie intermédiaire*, distincte à la fois de l'*eschatologie initiée* à partir de l'Incarnation et de l'*eschatologie accomplie* avec le jugement dernier et l'entrée dans l'éternité. L'Antéchrist se distingue du mal vaincu par le Christ lors de sa première venue. Et il est aussi distinct du mal qui sera définitivement condamné au jugement dernier. Et en même temps, il y a bien continuité et non opposition entre ces différentes expressions du mal. Le mal que l'on rencontre dès aujourd'hui, en ce temps de l'Église, et depuis la vie terrestre de Jésus, correspond bien aux signes avant-coureurs de l'Antéchrist. Il est déjà de nature antichristique. Et la condamnation du Diable au jour du jugement ne sera que l'application définitive d'un décret éternel qui aura déjà été largement réalisé, accompli dans l'histoire, par la défaite de l'Antéchrist au moment de la parousie du Christ. Les séparations ou frontières entre ces trois temps de l'« économie du mal » ne sont donc pas strictes, absolues. Il y a unité dans la distinction. L'Antéchrist tient à la fois de ce mal déjà vaincu par l'Incarnation, ou en train de l'être, et de ce mal destiné à être définitivement condamné au jugement dernier. Mais il garde son caractère propre de figure historique qui surviendra à la fin du temps.

En définitive, Irénée semble nous apprendre qu'une dimension importante de l'Antéchrist est inhérente à l'histoire. On ne peut pas l'évacuer en disant que ce n'est que le mal en général, qu'il soit d'hier, d'aujourd'hui ou de demain. Saint Augustin a eu du mal à reconnaître cette dimension historique de l'Antéchrist. Il n'a pas pleinement reconnu à l'Antéchrist sa position intermédiaire entre le mal vaincu à l'Incarnation et celui qui est condamné au jugement dernier. Pour l'évêque d'Hippone, l'Antéchrist est avant tout dans le cœur de chacun, maintenant⁴⁰.

Si tu aimes tes péchés et te complais en eux, tu t'opposes au Christ. Que tu sois dedans, que tu sois dehors [de l'Église], tu es un antichrist⁴¹.

Que chacun examine sa conscience : s'il est ami du monde, qu'il change et se fasse ami du Christ, pour ne pas être un antichrist⁴².

⁴⁰ BADILITA, C. (dir.), *L'Antichrist*, 26 : « Le schisme extérieur n'est qu'un effet secondaire de ce schisme originel, qui se produit à l'intérieur de nous-mêmes. Avec Augustin, on peut dire que l'angoisse générée par la présence de cet antichrist "portable", intériorisé, devient consubstantielle à l'âme occidentale ». Approche universaliste d'Augustin influencée par Tyconius : « *Ubique antichristi sunt* ». Cf. DALEY, B. E., *The Hope of the Early Church : A Handbook of Patristic Eschatology*, Grand Rapids 2010. 129.

⁴¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *In Epist. Iohan.* III 9 (SC 75. 204–205).

⁴² AUGUSTIN D'HIPPONE, *In Epist. Iohan.* III 10 (SC 75. 204–205).

Son raisonnement est le suivant : le temps de l'Église dans lequel nous sommes est le millénium, période pendant laquelle le diable est enchaîné, selon Ap 20, 2 ; mais en ce temps de l'Église où le diable est enchaîné, on voit bien que le mal est encore à l'œuvre ; donc le règne de l'Antéchrist, que l'on attend pour la fin du millénium, conformément à Ap 20, 7-9, est d'une certaine manière concomitant au millénium, il est déjà commencé, même si c'est de façon plutôt invisible. En dernière analyse, le règne de l'Antéchrist, dans la pensée d'Augustin, est commencé depuis l'origine avec l'apparition de la cité du diable au moment de la révolte des mauvais anges⁴³. D'après Augustin, nous sommes d'une certaine façon maintenant à la fois dans le règne du Christ et dans le règne de l'Antéchrist. À la succession chronologique de l'Antéchrist au Christ, le docteur africain préfère l'opposition typologique entre l'Antichrist et le Christ.

Mais ceux qui ont succédé à saint Augustin ne l'ont pas entièrement suivi sur cette question. Ils ont été d'accord pour identifier le temps de l'Église et le millénium. Selon eux, le temps de l'Église, c'est le règne des mille ans, maintenant. Donc le temps de l'Église se termine par la Parousie, le jugement et l'entrée directe dans l'éternité. Il n'y aura pas de millénium après la Parousie. Mais ils ont maintenu une dimension historique forte pour l'Antéchrist, ne suivant pas Augustin sur ce point. L'Antéchrist était bien pour eux un personnage historique à venir, et pas seulement le mal maintenant dans le cœur des individus⁴⁴. Cela correspond-il à un besoin incoercible des chrétiens, des hommes en général, de personnifier le mal ? Après Augustin, en tous les cas, on s'est mis à attendre la venue de l'Antéchrist, dans une perspective historique. Sur ce point, on était en quelque sorte héritier d'Irénée. Mais on fut en revanche augustinien dans le sens où l'histoire devait s'achever au moment de la Parousie du Christ, sans règne des mille ans après cet événement. On pensait que l'avènement de l'Antéchrist serait encore un fait historique, mais pas la Parousie du Christ, qui serait, elle, concomitante à l'entrée dans l'éternité, déjà pour ainsi dire dans l'éternité, hors de l'histoire.

À l'époque médiévale, on a ainsi attendu l'Antéchrist dont l'imagerie populaire s'est peut-être parfois confondue avec celle de la damnation au jugement dernier. Dans les deux cas, il y avait des représentations de diables persécutant

⁴³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civ. Dei* XX 1 (BA 37. 181) : Dieu « n'a pas épargné dans leur péché les anges dont le chef, après s'être abîmé lui-même, a par jalousie précipité les hommes dans la ruine ».

⁴⁴ Sur Orose et Quodvultdeus, successeurs d'Augustin, voir PASQUIER, C., *Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I)*, in *Revue Thomiste* 117/1 (2017) 27–31. Sur la postérité médiévale augustinienne à propos de l'Antéchrist, voir LERNER, R. E., *Refreshment of the saints : the time after antichrist as a station for earthly progress in medieval thought*, in *Traditio: studies in ancient and medieval history, thought, and religion* 32 (1976) 97–144. VERHELST, D., *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 40 (1973) 52–103.

des hommes et des femmes. Si la Parousie du Christ pour le jugement était considérée comme encore dans le temps, c'était uniquement sous l'aspect sombre de la damnation. Mais la perspective d'une histoire bonne au-delà du règne de l'Antéchrist, le millénium inauguré par la Parousie du Christ, selon l'approche d'Irénée, s'est perdue⁴⁵.

On a cessé d'attendre la Parousie, car elle était devenue un « événement » entièrement spiritualisé, faisant déjà partie de l'éternité, sans plus aucune image, représentation. On a attendu le Jugement, et donc indirectement la Parousie, mais pas la Parousie du Christ pour elle-même, comme événement de salut⁴⁶. Les représentations médiévales et baroques du Christ en majesté, siégeant sur son trône de juge eschatologique, ont une dimension statique, intemporelle, transcendante, déjà quasi éternelle. La création n'y apparaît pas⁴⁷.

En réalité, pendant des siècles, on n'a rien attendu d'autre que la venue de l'Antéchrist, sa parousie. Ou bien si l'on attendait le Christ, c'était comme juge implacable livrant au pouvoir du diable les damnés. Pourtant, le jugement n'est-il pas d'abord la condamnation du diable (cf. III 23, 3)? Érasme encore, au XVI^e siècle, quand il publie l'*Adversus haereses*, en tronque la fin et s'arrête à la parousie de l'Antéchrist, laissant de côté tout le développement sur le retour du Christ, le royaume des justes et l'entrée dans l'éternité⁴⁸. Cela ne posait pas de problème pour lui. Cette attente de l'Antéchrist était dans la mentalité du temps. Luther en était entièrement imprégné⁴⁹.

La présente étude tend donc à montrer qu'il faut, d'une part, conserver à l'Antéchrist une dimension historique, même si elle est modérée et reliée aux manifestations antérieures et postérieures du mal. D'autre part, l'attente de l'Antéchrist comme événement historique doit aller indissociablement de pair avec l'attente de la Parousie du Christ comme événement également historique. Aux trois temps de l'« économie du mal » observés ci-dessus répondent trois temps de l'économie de notre salut : l'Incarnation, la Parousie, l'entrée dans la Gloire. Tout comme la venue finale de l'Antéchrist, la Parousie du Christ serait donc un événement modérément historique, et pleinement reliée à la fois à la première venue du Christ, l'Incarnation, et à la gloire éternelle des

⁴⁵ Pour une expression de l'opinion courante, voir PIEPER, J., *La fin des temps : Méditation sur la philosophie de l'histoire* (Prémices 2), Fribourg 1982. 149 : « Dans la tradition de la pensée historique occidentale, l'état final, à l'intérieur du temps, s'appelle couramment règne de l'Antéchrist ».

⁴⁶ He 9, 28 : « Le Christ s'est offert une seule fois pour enlever les péchés de la multitude ; il apparaîtra une seconde fois, non plus à cause du péché, mais pour le salut de ceux qui l'attendent ».

⁴⁷ Voir, par exemple, le Christ en gloire sur la voûte de la cathédrale d'Albi, France.

⁴⁸ IRÉNÉE DE LYON, ÉRASME DE ROTTERDAM (dir.), *Opus eruditissimum Divi Irenaei episcopi lugdunensis in quinque libros digestum*, Froben, Bâle 1534.

⁴⁹ LIENHARD, M., *Antéchrist*, in GISEL, P. (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Genève 1995. 35 : « L'action de l'Antéchrist détermine toute la vision luthérienne de l'histoire ».

élus avec le Christ. De plus amples recherches pourront nous aider à mieux cerner la spécificité théologique de la Parousie du Christ.

« Viens, Seigneur Jésus ! »

Abstract

Saint Irenaeus of Lyon, proclaimed Doctor of the Church on January 21st 2022, is a rich author. Without a doubt, he participates in this richness of God that he likes to praise in a recurrent way in his work: «God is rich in all things». Irenaeus uses this expression at the end of his masterpiece, Against the Heresies, when he exposes another view than his own on the thousand-year reign. He thinks that Isaiah's prophecies about the taming of the beasts at the end of salvation history can be understood both allegorically and literally. In other words, it means that God can have several possible points of view, one of which does not preclude the other. God is large. He goes infinitely beyond our sometimes too narrow theological conceptions. God's theology is broader than the theology by men. The Irenaeus doctrine of the Antichrist is not exempt from this broad view. The works of Irenaeus of Lyons were lost for at least a thousand years. The great Medieval theological syntheses were done without him. The main difficulty with the reception of Irenaeus so far has been his particular eschatology. He believed in a «reign of the righteous» that was still earthly at the time of Christ's parousia. The whole end of the Adversus haereses is permeated by this doctrine. We have discovered echoes between this short passage in Book III and the eschatological end of Book V, which invite us to consider the unity of the Irenaeus work as well demonstrated. It seems that neither the theology of the Antichrist, nor that of the reign of the righteous, is a later addition to a totality that could do without them. There are too many possible connections between III 23:7 and V 25-36 to discredit the doctrines of the Antichrist and the millennium in the Adversus haereses. Both have a real place in the theology of the Doctor of Unity.

Cyril PASQUIER
cyrilpasquier29@gmail.com

Krisztián VINCZE

**DIE GOTTESFRAGE ALS EXISTENZIELLE FRAGE
– DER GOTTESGLAUBE ALS EXISTENZIELLE HANDLUNG**

EINFÜHRUNG; I. DER MENSCH, DER DURCH SEINE VERNUNFT GOTT GEGENÜBER OFFEN IST; II. DER MENSCH, DER DURCH SEINE AFFEKTIVITÄT GOTT GEGENÜBER OFFEN IST; III. DER MENSCH, DER DEN SINN DES LEBENS SUCHT; ZUSAMMENFASSUNG

KEYWORDS: faith in God, motifs for faith, reason, heart, hope

EINFÜHRUNG

Wenn ich den Menschen als Existenz definiere und sein Gottsuchen als existenzielle Handlung verstehe, schöpfe ich vor allem aus der Gedankenwelt von Karl Jaspers und Sören Kierkegaard. Der Mensch ist, meint Karl Jaspers, einerseits bloßes Dasein, weil er in der Welt der Gegenstände, inmitten einer immanenten Realität lebt. In diesem Kontext scheinen die Objekte als eindeutig, und dem entsprechend ist alles für die menschliche Praxis berechenbar und leicht handzuhaben. Das bloße menschliche Dasein wird zu einer Existenz, in der der Mensch „an seine Grenze kommt“, an die Grenze, die „nicht mehr zu seiner Existenz gehört“.¹ In diesen Momenten wird der Mensch an die Grenze der Immanenz geführt, an der kein objektives Wissen mehr zur Verfügung steht und kein berechenbares weltliches Ding zugegen ist. Die Transzendenz ergibt sich dort, wo der Mensch an die Grenzen seines Wissens, seiner Kenntnisse und seiner alltäglichen Erfahrungen gelangt. Die Transzendenz erfährt derjenige, der an seine Grenzen gelangt. Der Inhalt des Ausdrucks „menschliche Existenz“ ist aber an diesem Punkt noch nicht erschöpft. An einer solchen Grenze zu sein bedeutet, dass der Mensch seine unwiederholbare Einzigartigkeit wahrnimmt, dass er sich seiner Freiheit und seiner Handlungsmöglichkeiten bewußt wird. An einer solchen Grenze zu sein bedeutet für den Menschen die Erfahrung, dass er sich auf unterschiedliche Weisen zu sich selbst, zur Welt und schließlich zu Gott verhalten kann. Nach Kierkegaard

¹ SCHÜTZ, A., *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei* (Bonner Dogmatische Studien, Band 35.), Würzburg 2003. 213.

sind Lebensform und Lebensweise eines Menschen die Konsequenz dessen, wie der Mensch zu sich selbst, zu der Welt und zu Gott verhält.

In den drei folgenden Gedankeneinheiten möchte ich kurz aufzeigen, wie der Mensch an die Grenzen seines Denkens, seiner Affektivität und seiner Handlungspraxis zu den Grenzen gelangt, an denen er sich Gott gegenüber öffnen kann. Unsere Sinne, unsere Organe für Gott sind eben genau diese Grenzerfahrungen (im Denken, in der Affektivität und in der Handlungspraxis), in denen wir über die rein immanente Realität hinausblicken können.

I. DER MENSCH, DER DURCH SEINE VERNUNFT GOTT GEGENÜBER OFFEN IST

Karl Rahner, der große Theologe des 20. Jahrhunderts, denkt in seinem bekanntesten Werk danach über, was das Wort, was der Begriff *Gott* bedeutet. Woher kommt eigentlich dieses Wort, wie wird es überhaupt gebraucht? Rahner meint, dieses Wort sei kein Zeigefinger, mit dem wir auf etwas Konkretes hinzeigen können, wie dies im Fall der Objekte gewöhnlich ist.² Die Besonderheit dieses Wortes besteht eben darin, dass man dadurch auf das Unaussagbare, auf das Namenslose hinweist, das für den menschlichen Verstand nicht begreifbar ist. Der Theologe behauptet, durch dieses Wort sei der Mensch fähig, vor die Gesamtheit der Realität, vor die Gänze des Seins zu stehen, und ihr bezüglich Fragen zu stellen. Dieses Wort macht den Menschen zu Menschen, ohne dieses Wort, oder im Fall der Verschollenheit dieses Wortes, der Mensch wäre nicht mehr Mensch. Mensch zu sein bedeutet nämlich, dass wir nicht nur technisch-rational Wesen sind, sondern wir vermögen uns unser objektiviertes Sein und die Gänze der Realität gegenüberzustellen.

Die europäische Philosophie, die westliche Denktradition kennen mehrere Gottesargumente. Diese Argumente sind Denkwege, die die Existenz Gottes rational zu demonstrieren bezwecken. Anselm von Canterbury geht aus dem Begriff Gottes aus, er reflektiert gleichzeitig die religiöse Erfahrung des Menschen, und versucht seinen Leser in seinen *Proslogion* zur Einsicht der Existenz Gottes zu führen. Diesen Gedankenweg kennen wir als ontologischer Gottesbeweis. Gott ist – seiner Definition entsprechend – der, von dem wir uns kein Größeres vorstellen können. Der Mensch kann sich in seinem Denken nach dem Großen das Größere denken, dann das noch Größere, und weitere Größere denken, schließlich merkt er, dass er sich von dem Gedenkbaren, von dem begrifflich Ausdruckbaren abtut, er reißt sich von dem Objektivierbaren los, er reißt sich von dem los, was in Perzeptionen ergriffen werden kann. An diesem Punkt ist der Mensch bei dem, was alles übertrifft und alles übergreift. In diesem Fall breiten wir uns in unserem Denken eigentlich bis zu den äußers-

² Vgl. RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 1976. 2.1 Kapitel.

ten Grenzen aus. So sind wir in der Lage, uns den Begriff des *Unendlichen*, den Begriff des alles *Übergreifenden* und den Begriff der *Totalität* zu gestalten. Indem man imstande ist, in seiner Vernunft seine Denkausdehnung ohne Ende auszubreiten, imstande ist, jegliche steigende Zahlreihe fortzusetzen, imstande ist, von angegebenen Zahlen immer größere Zahlen zu denken, dann sind diese Fähigkeiten seiner Offenheit der Unendlichkeit gegenüber zu danken. Da man das Unendliche ahnt, kann man sich überhaupt Gott als die unendliche Substanz denken. Die menschliche Vernunft ist das Organ, das Unendliche erdenken zu können.

Die *quinque viae*, die fünf Wege von Thomas von Aquin sind Denkwege, die die Welt in ihrer Einheit betrachten, und die Erklärung der Welt suchend gelangen sie zur Behauptung, dass es Gott gibt. Die fünf Wege stellen dar, dass die Existenz der Welt, die Geschehnisse und die Eigenschaften der Welt durch ein erstes Prinzip geklärt werden müssen, und eben dieses Prinzip nennt man Gott. Die zeitgenössische Thomas-Fachliteratur formuliert; dass der Heilige Thomas die Welt als ein einheitliches riesiges, gigantisches Objekt sieht, und er sucht nach den Gründen dieses Objektes. In dem Universum gibt es eine Reihe von Bewegungen, wo Beweger und Bewegten wirken, und Thomas sucht den ersten Beweger, der als die Erklärung dieser Reihe angegeben werden kann. Dann sieht Thomas, dass in der Welt – permanent – Dinge, Lebewesen, Seienden entstehen, und er fragt, wer oder was es sei, der sein Sein als erster erteilt, damit dann das Sein weitergegeben werden könne. Drittens erwägt Thomas die Kontingenz der Seienden, welcher Existenz wieder nach einem festen Grund verlangen. Viertens sieht Thomas, dass in der Welt die Seienden auf ihre Ziele gerichtet streben, und er fragt nach dem Festsetzer der Ziele. Fünftens denkt Thomas der Stufenfolge der Perfektion der Seienden nach, und er findet die Quelle der Perfektionen in Gott auf. In den fünf Wegen sucht der mittelalterliche Denker nach der Grundlage, nach der Erklärung des Weltalls, und am Ender der Wege findet er immer auf ein Prinzip, das schließlich als Gott identifiziert werden. Wenn man Karl Rahner Recht gibt, indem er mit dem Ausdruck *Gott* die menschliche Fähigkeit des Fragens auf das All identifiziert, dann sieht man, dass ebendies auch in den fünf Wegen von Thomas geschieht, wenn er seine Fragen dem Weltall gegenüber stellt und sie beantwortet.

Wenn man Anselm von Canterbury wieder in Erinnerung ruft, merkt man, durch das Wort *Gott* sei es wirklich möglich, das Ganze, das Endlose und das Absolute in Worte zu fassen. Aufgrund seiner Unendlichkeit kann Gott wörtlich nicht so ausgedrückt werden, als die andere Realitäten, als die Objekte unsere physischen Welt, da Er alles übertrifft und alles übergreift. Trotz dessen weisen wir durch solche Gendanken auf das hin, was sich nie unter den benannten Dingen auftritt, der nie als ein Moment der dinglichen Entitäten auftritt. Zumindest können wir durch unsere Worte auf das hinweisen, das

„immer gegenwärtig, und zugleich immer unbemerkt bleibt“. Das Wort Gott ist eigentlich das letzte Wort des Menschen, bevor der Mensch stumm wird. Dieses Wort konfrontiert uns mit dem Grund der Gründe, mit dem Grund des Weltalls, mit dem Grund unseres Seins, konfrontiert uns mit dem alles Übergreifenden.³ Das Unendliche, das alles Übergreifende kann nur von uns, ausschließlich von den Menschen, gedacht werden.

Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury finden durch die Vernunft, in der Handlung des Denkens auf Gott. Sie meinen, unsere Rationalität sei fähig, die Existenz Gottes einzusehen, der Quelle und Grundlage der Welt ist. Sie meinen, es sei rational, logisch und folgerecht, die Existenz Gottes zu behaupten. Obwohl die ewige Macht, die Gottheit Gottes unsichtbar ist, sind diese seine Eigenschaften an der sichtbaren Welt für die menschliche Vernunft wahrnehmbar. Thomas, draußen in der Welt, Anselm, drinnen, in der Vernunft trifft auf Gott an.

Seit der Neuzeit wurde in Europa als ideale Form des Denkens jene Denkweise identifiziert, die die Dinge erkennt, ergründet, erklärt und beweist. Die Religion wird von vielen atheistischen Denkern verwirft, weil man meint, dass das empirisch nicht beweisbare Wissen, die mit der Ration, mit dem Verstand, nicht verifizierbaren Kenntnisse nur nutzlos oder gar schädlich für den rationalen Menschen seien. Das ideale Wissen ist jenes Wissen geworden, das analysiert, aufgliedert, Begriffe bildet, von einer Erkenntnis auf empirischer Weise zur anderen fortgeht.⁴ Heute, in unserem 21. Jahrhundert vermuten wir schon besser, was für Nachteile und was für Gefahren diese Denkweise hat. Der Mensch ist nämlich nicht nur der, der die Dinge und ihre Details zu kennen vermögt, sondern der, der alleine auf den Zusammenhang der Dinge zu fragen fähig ist. Vergeblich werden wir die Details der wissenschaftlichen Kenntnisse in ihren immer tieferen Einzelheiten analysieren, wenn wir nicht ihre in der Gänze gespielten Rollen befragen. Schon Edmund Husserl beschwerte sich darüber, dass die Wissenschaften in Krise sind, da sie nicht mehr die Hauptfragen, nicht mehr die letzten Fragen stellen. Die Betrachtung der Gänze ist in ihnen nämlich verlorengegangen, sie haben ihre umfassende Sichtweise verloren. Die Wissenschaften entwickeln sich kontinuierlich so, dass sie nicht mehr die Frage beantworten können, ob unser menschliches Leben einen Sinn habe.⁵ Die Frage des Sinnes des menschlichen Lebens kann meines Achtens beantwortet werden, indem der Mensch selbst, sein Wesen, in den Zusammenhang der Gänze, in den Zusammenhang der ganzen Realität gestellt werden. Unsere Kenntnisse über dem Menschen in den Wissenschaft-

³ Vgl. RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien 1976. 2.1 Kapitel.

⁴ Vgl. KELLER, A., *Grundfragen christlichen Glaubens. Alte Lehren neu betrachtet*, Gesamtskriptum 2010. 64–65. <http://host-82-135-31-182.customer.m-online.net/Grundfragen.pdf>

⁵ Vgl. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (GW, Bd. 6.), Berlin – Heidelberg – Dordrecht – New York 1976. I. 2. §.

ten, in der Psychologie, in der Medizin, in der Soziologie, Genetik, usw. werden wirklich wahre Kenntnisse, indem diese Wissenschaften sich in ihren Details vertiefen, zugleich aber auch jene Fragen in Betracht ziehen, die den Menschen in die Gänze eingebettet sehen. Luis F. Ladaria meint: „Die Frage die sich auf den Menschen bezieht, ist die gleiche Frage, die sich auf Gott bezieht.“⁶

II. DER MENSCH, DER DURCH SEINE AFFEKTIVITÄT GOTT GEGENÜBER OFFEN IST

Der Mensch erkennt sich selbst nicht nur als rationales Wesen, er lebt und wirkt nicht so, als ob er alles nur durch seinen Verstand verstehen, erdenken und erleben würde. Seine Gefühle, seine Emotionen bilden Teil seines Wesens, die eine breite Palette vorzeigen. Unsere Gefühle und Emotionen sind eigentlich die Reaktionen der erfahrenen Realitäten. Die von uns erfahrenen, perzipierten und wahrgenommen Dinge triggern aus uns unterschiedliche emotionale Reaktionen. Der Mensch erlebt von Tag zu Tag unterschiedliche affektive Zustände, die mit den uns betroffenen Geschehnissen straff verbunden sind. Die Gefühle sind außerordentlich wichtig in unseren intersubjektiven Beziehungen, da einerseits unsere Beziehungen sich durch sie gestalten, und andererseits die Beziehungen überhaupt durch sie lebend sind. Viele menschliche Beziehungen entwickeln sich aus intensiven Emotionen. Gefühle, Emotionen, die Momente unserer Affektivität sind Bindemittel unserer Beziehungen.

Theologen, Philosophen, widmen oft große Aufmerksamkeit der Gefühlswelt der gläubigen Menschen, sie untersuchen jene affektiven Zustände, die der Gott erfahrender Mensch sich beimißt. Der Lehrsatz der Religionsphilosophie Friedrich Schleiermachers schreibt vor, dass der Mensch „führend und erlebend“ glauben kann.⁷ Blaise Pascal, der große Mathematiker meint: „Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.“ Er behauptet, das menschliche Herz von Natur aus sowohl den Allmächtigen, als auch sich selbst lieben könne. Es hängt von dem Menschen ab, welchen gegenüber er sich einschließt. „Es ist das Herz, das Gott fühlt, nicht der Verstand.“⁸ Wenn wir

⁶ „The question of God cannot be separated from the question of humanity, because, in reality, the response to the first question determines-or at least conditions to a great extent-the response to the second.“ LADARIA, L. F., *Christian Faith in God*, in BECKER, K. J. – MORALI I. (ed.), *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, New York 2010. 153–178, 153.

⁷ Siehe dazu die Reflexion des katholischen Autors, Bernhard Welte: WELTE, B., *Zur geistgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie (1950)*, in WELTE, B., *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte* (Gesammelte Schriften, IV/3.), Freiburg–Basel–Wien 2007. 193–211, 195–197.

⁸ PASCAL, B., *Gedanken*, Leipzig 1992, Fr. 277., 278.

hier an Gefühle, an das Herz denken, denken wir nicht an jene unberechenbaren und schweifenden Affektionen, die in uns ganz spontan aufkommen und dann plötzlich ohne Nachwirkungen verschwinden. Schleiermacher und Pascal beschäftigen sich mit jenen Gefühlen, die uns tief durchdringen, die sich in uns so tief einprägen, dass sie unser ganzes Wesen bestimmen. Es geht also nicht um die uns launisch machende Affektionen, sondern um die unser Innere durchdringenden und umwandelnden Perzeptionen. Das in der Bibel oft gebrauchte Wort *Herz* weist auf das Innere des Menschen hin, das das Zentrum, die Einzigartigkeit und das Persönlichste in dem Menschen abdeckt. Im Sinne der Philosophie von Pascal, und in dem biblischen Sinne wird das Herz jenes Organ, das Gott fühlt.

Diese Erwägungen möchte ich mit dem Religionsphilosoph, Otto Rudolf, unterstützen, der sich auf einen spezifischen menschlichen Sinn, auf ein spezifisches menschliches Bewusstsein bezieht, das in der Erfahrung des Numinosen auftritt.⁹ Erfährt man das Heilige, erfährt man Gott. Erfährt man das Heilige, erfährt man etwas von Gott, das uns eindeutig emotionell ergreift. Die Erfahrung des Heiligen, die Erfahrung des Numinosen, kann mit dem Kreatorgefühl zusammenfallen, in dem der Mensch seine radikale Abhängigkeit nachvollzieht. Die Erfahrung des Numinosen kann auch mit jener Furcht (*tremendum*) zusammenfallen, die eigentlich die Perzeption der Heiligkeit Gottes und zugleich die der menschlichen Unwürdigkeit ist. Als Mose – laut dem Buch Exodus – den Dornbusch sah, der brannte, aber nicht verzehrte, versuchte sich zum Dornbusch zu nähern. Dann aber Gott sagte ihm: „Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“ Darauf „verhüllte Mose sein Gesicht, denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen“. (Ex 3,5-6) Wenn man aus dem Profanen, aus der Welt des Alltags in den Raum des Heiligen tritt, erschrickt sich der Mensch vor der göttlichen Realität, und dieses Gefühl, diese Erschrockenheit, ist als *tremendum* identifiziert. Das *tremendum* ist der Gottesfurcht. Über das *tremendum* hinaus ist aber auch die unwiderstehliche Anziehungskraft gegenwärtig, die den Menschen als jene Kraft mitreißt, die zur Erfüllung und zur Beendigung des menschlichen Seins stösst. In der Erfahrung des Numinosen erfährt man also jene Anziehungskraft, jenes *fascinans*, die dem Menschen den für ihn erreichbaren Glückseligkeit verspricht. *Tremendum et fascinans* bedeuten also, dass man sich vor der Heiligkeit Gottes fürchtet und zugleich fühlt er sich unwiderstehlich hingezogen zu Gott. Schließlich ist die Erfahrung des Numinosen die Erfahrung des Ganz-Anderen. Dies Ganz-Andere ist der Grund dafür, dass die Heiligen sich in der Erzählung ihrer mystischen Erfahrungen beschwerten, dass die menschlichen Worte unfähig sind, das wiederzugeben, das sie erlebt,

⁹ Vgl. OTTO, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1991.

das sie erfahren haben. Der Ausdruck *Ganz-Andere* weist darauf hin, dass die Gotteserfahrungen nicht wie die gewöhnlichen weltlichen Erfahrungen sind. Der den Gott suchenden Menschen und das auf Gott antreffende menschliche Herz können von jenem *tremendum*, von jenem *fascinans*, von jenem Ganz-Anderen ergriffen und betroffen werden, die den Menschen in seiner Gänze, in seinem ganzen Wesen bestimmen.

Oft haben Bekehrenden, Gottsuchenden durch mystische Erlebnisse auf Gott gefunden. Es ist sehr schwierig (auch für die ganze Fachliteratur), das mystische Erlebnis zu definieren, aber als solches ist es in jedem Fall erschütternd, das ganze Wesen des Menschen anrührt. Solche Erlebnisse vermögen das Subjekt für sein ganzes Leben zu bestimmen, sie sind für diese Personen überzeugender als irgendwelche rationale Argumente, die die christliche Philosophie bietet. Solche Erlebnisse sind fähig, auch die früher eingeffleischten und entschlossene Atheisten zu verändern. Ein solches Beispiel ist die Geschichte des französischen Journalisten, Andre Frossard (1915–1995), der später auch geistlicher Freund von dem Papst, Johannes Paulus II, geworden ist. Der seine Geschichte gut kennt, weiß, dass Frossard in einer kleinen Kapelle, in der Nonnen die ausgelegte heilige Hostie anbeteten, ein besonderes Erlebnis hatte, das ihn für sein ganzes Lebens prägte. Der entschlossene Atheist, der als junger Mann die metaphysischen Fragen als Zeitverbaselung betrachtete, nach seinem Erlebnis seine ganze Arbeiterschaft der gedanklichen Entfaltung und der Darstellung des Christentums, des christlichen Glaubens widmete. Auch der französische Schriftsteller und Poet, Paul Claudel (1868–1955) schreibt darüber, dass er „von oben her“ „von etwas berührt“ wurde, und „danach glühte das Feuer Christi in ihm“ ununterbrochen. Als letzte Person rufe ich noch in Erinnerung Francois Mauriac (1885–1970), der sagt, ein einziges Treffen mit Jesus, hat „mein ganzes Leben bestimmt“.¹⁰

Diese Menschen haben Erlebnisse erlebt, die auf sie so starke emotionelle Wirkung ausübten, dass sie auf einmal aus Atheisten zu gläubig wurden. Sie sind Subjekte von Erlebnissen, in denen das Kreaturgefühl, die Heiligkeit Gottes und das *tremendum* und zugleich das *fascinans* inbegriffen waren. Schließlich muss man merken, diese Erlebnisse gelten für das ganze Leben ihrer Subjekte. Holger Zaborowski behauptet, auch die religiös indifferenten Menschen mögen Erfahrungen über das Heilige haben, auch inmitten der „säkularisierten und entzauberten“ geistlichen Atmosphäre. Laut der Interpretation der katholischen Tradition sind solche Erlebnisse Gottes besondere Gnade, die auch heute zu wirken vermag. Gott kann den Gottesglauben in dem Menschen nicht nur in der menschlichen Vernunft, sondern auch in der menschlichen Affekti-

¹⁰ Über die Bekehrungsgeschichte von Mauriac, Claudel und Frossard schreibt der ungarische Jesuit: SZABÓ, F., *Istenkeresők és megtérők. A XX. század konvertitái*, Budapest 2014.

vität wecken. Die vorher erwähnten Menschen erklären die eigene Bekehrung durch jene Gnade, die sie unerwartet, abrupt und unumstößlich überfiel.

Unter den Gläubigen gibt es viele Denker, die in ihrer Vernunft auf Gott finden, und es gibt viele Menschen, derer Herz in das göttliche Gefängnis fällt.

III. DER MENSCH, DER DEN SINN DES LEBENS SUCHT

Der christliche Glaube bietet Heil. Benutzt man den Ausdruck *Heil*, spricht man eigentlich den Wunsch der Erfüllung des eigenen Lebens aus. Das Heil in der Bibel weist auf das jenseitige glückselige Leben, auf das himmlische Leben des Menschen, auf das *visio Dei*. Die Heilsbezüglichen biblischen Gedanken und Bilder verraten noch gleichzeitig über die Erfahrung der Genesung des Körpers und des Geistes, die Erfahrung des Entkommens aus Gefahren und die Erfahrung des Freiwerdens von jeglichen gegnerischen Mächten.

Ich meine, das Heil sei nicht nur ein abstrakter Begriff, der sich für die Nicht-Gläubigen nur auf etwas Ungreifbares, sogar auf Gehaltsleere beziehe. Wir irren uns, wenn wir dieses Wort nur für jene freihalten, die sich in der Welt der Bibel und in dem religiösen Leben anheimelnd bewegen. Das Heil bezieht sich auf die Vollendung unseres Seins, unseres Lebens, auf die Vollendung unserer Bemühungen. Wir, alle tragen in uns eine bestimmte Spannung, die zwischen unserem faktischen Sein, realem Leben und unserer Wunschvorstellung unseres Seins, unserem idealen Leben besteht. Wir leben und handeln von Tag zu Tag, um uns von unserem faktischen Leben zu unserer vorgestellten, idealen Seinsweise zu nähern. Von dem aktuellen zu den in unseren Zielen fixierten Seinszustand hin bewegen wir uns kontinuierlich.¹¹ Wenn man an einem Tag nur ein bisschen zufriedener, glücklicher ist als an dem vorherigen Tag, dann darf man einen „gelungenen Tag“ hinter sich wissen. Wir sind in jedem Moment unseres Lebens eigentlich durch jene Differenz bewegt, die zwischen dem vorgestellten, gewünschten und dem aktuellen, realen Leben besteht. Was für uns in diesem Zusammenhang die meistens Schwierigkeiten verursacht, sind eben das Faktum des Todes, das des Leids und das der Sünde. Eben diese Phänomene verhindern uns am stärksten, unseren gewünschten Lebenszustand erreichen zu können. Unsere Existenz kann nicht vollendet, erfüllt werden, bis sie von diesen Realitäten gefährdet ist. Der sich ängstigende, sich drückende Mensch eben aufgrund des Todes, des Leids und der Sünde muss ab und zu auch mit der Gefahr der totalen Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz kalkulieren. Unter uns, unter den vielen Menschen, bestehen oft

¹¹ Vgl. WELTE, B., *Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit*, in WELTE, B., *Denken in Begegnung mit den Denkern*, II: *Hegel – Nietzsche – Heidegger* (Gesammelte Schriften, II/2.), Freiburg im Breisgau 2007. 84–101.

riesige und vielerlei Unterschiede, aber wir sind völlig ebenbürtig in dem Ausgesetztsein der Möglichkeit des Leids und des Todes. Wir sind ebenbürtig in der Ausgesetztsein der Fehlbarkeit der Sünden gegenüber, weil entweder wir selbst Sündiger sind oder wir zum Opfer der Sünde des anderen Menschen werden. Diese drei Gefahren sind universale Gefahren, keiner kann sich ihnen entziehen. Je Leid, Tod und Sünde umfänglicher anwesend sind, desto mehr kann das menschliche Sein als sinnlos brandgezeichnet werden. Konfrontierend uns mit der Übermacht dieser Phänomene werden für uns die sinnvolle Eingerichtetheit der Welt, die positive Beurteilung des Weltalls fragwürdig. *Hat mein Leben Sinn? Was für einen Sinn kann mein Leben haben?* – stellen wir die Fragen, wenn die zwischen unserem faktischen und gewünschten Leben bestehende Differenz schon zu groß geworden ist.

Der Gottesglaube kann meines Achters oft auf Scheidewegen des Lebens geboren oder neugeboren werden, auf denen zwei extreme Möglichkeiten, die Möglichkeit der Verzweiflung und die Möglichkeit des Gottesglaubens, d.h. die Zuversicht Gott gegenüber bestehen. Eine solche extreme Gegenüberstellung von meiner Seite kann als radikale Denkweise beurteilt werden, man darf aber nicht abstreiten, dass es oft wirklich Situationen, Fakten von menschlichen Leben obwalten, im Spiegel derer das Subjekt oder auch der Betrachter nur diese extremen Möglichkeiten erleben kann. Die Glaublosigkeit, die Verzweiflung drücken aus, dass die Natur in uns, in unser menschliches Wesen solche Wünsche, Bestrebungen hineinschichtete, die eigentlich sinnlos sind, da unsere Wunsch und Bestrebungen auf Glückseligkeit, auf Vollendung nicht eingelöst und nicht garantiert werden können. Falls es aber jene Realität, die das Christentum Gott nennt, gibt, falls es aber jene Realität, die wir als Heil nennen, gibt, dann besitzt der Mensch doch die Berechtigung auf jene Hoffnung, nach der das Leben mit dem Tod nicht abgeschlossen wird, nach der die Sinnlosigkeit bestimmter Ereignisse nicht in ihrer Endgültigkeit erstarrt, nach der die von der Sünde verursachten Wunden heilbar sind.

Wenn die Kraft der Verzweiflung uns stark anpackt und in die Tiefe ziehen will, dann wankt unser Glaube. Unsere Ängste bedrohen jene Zuversicht, die wir in uns der Welt, uns selbst und Gott gegenüber tragen. Im 9. Kapitel des Evangeliums nach Mark findet man die Geschichte über jenen Vater, der in seiner Hoffnungslosigkeit Jesus bittet: „Ich glaube. Hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24) Dieser Vater – hoffnungslos aufgrund der Krankheit seines Sohnes – wankt und zögert zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Zuversicht und Verzweiflung. Es gibt viele Menschen, die sich ähnlich verhalten. Wir selbst verhalten uns ab und zu auf diese Weise.

In der Bibel kommt der Aufruf „Fürchte dich nicht!“ vielfach vor. Heilige, Gläubige erzählen oft über jene Erfahrungen, in denen sie eben inmitten drückenden Aussichtslosigkeiten, inmitten zudringlichen Verzweiflungen waren, aber Gott zu ihnen hintrat, und ihre Ängste auflöste. Lesen wir die Wunder-

geschichten Christi in der Bibel, merken wir, dass bei allen Wundern die gute Nachricht darin besteht, dass trotz der Aussichtlosigkeit der Situation, inmitten großen Verzweiflungen, am Ende durfte der Mensch mit der Möglichkeit des positiven Ablaufs rechnen und ihn erleben. Kurz bevor die finale Verzweiflung den Menschen verschlingen würde, wird der Mensch die befreiende Macht Gottes erfahren. Simone Weil hat ein faszinierendes Bild darüber in ihren Cahiers. Ein Kind schaut jene Ameise an, die auf einer glatten, rutschigen Fläche hinaufzusteigen versucht. Auf der spiegelähnlichen Fläche rutscht sie aber stets zurück. Irgendwann will sie hinauf, rettungslos rutscht und fällt sie immer zurück. Weil erzählt, das Kind ergötzte sich über die ergebnislosen Bemühungen der Ameise, dann nimmt einen Strohalm in die Hand, erlaubt der Ameise, auf diesen Strohalm zu klettern, und überhebt damit die Ameise auf die andere Seite, wohin sie alleine nicht kommen konnte. Weil formuliert dieses Bild, nachdem sie behauptete, Gott sei „allmächtig, um die zu retten, die von ihm gerettet werden wollen“.¹²

Mensch zu sein bedeutet, dass wir alleine die Garantie des Sinnes unseres Lebens nicht sichern können. Mensch zu sein bedeutet, dass wir nicht imstande sind, aus unseren eigenen Kräften, Grenzsituationen aufzulösen, da wir nicht Schöpfer und Arrangeur unseres eigenen Lebens sind. Zugleich haben aber gottgläubende Menschen erfahren, Menschen, die auf Gott in ihrer Verunft oder in ihrem Herz gefunden haben, dass Er alleine inmitten aussichtsloser Situationen, inmitten in Verzweiflung treibender Momente für die Garantie des Sinnes unseres Lebens bürgen kann. Gott hebt uns oft auf, Gott hebt uns oft über. Aufgrund solcher göttlichen Aufhebungen und Überhebungen tragen wir in uns die Tugend der Hoffnung.

ZUSAMMENFASSUNG

In den drei vorherigen Gedankeneinheiten versuchte ich darauf hinweisen, welche Sinne der Mensch für Gott hat, und an welchen Grenzen der Mensch gelangt, bei denen er Gott finden kann. Als erstes haben wir den vernünftigen Menschen betrachtet, der sich in seinem Denken bis zur äußersten Grenze hinausstreckt, wenn er das Unsagbare, das Namenslose mit Namen versieht. Das Aussprechen des Wortes „Gott“ ist zugleich das Ergreifen des Universums. Mit dem Wort „Gott“ können wir überhaupt erst nach unserer Rolle im Universum fragen. Zweitens habe ich über den Menschen gesprochen, der mit seinem Herzen Gott findet. Der Mensch kann auch durch seine Affektivität in „Gottes Gefangenschaft“¹³ geraten. Unsere Affektivität ist wiederum das Or-

¹² WEIL, S., *Cahiers*, IV. (Aufzeichnungen, Bd1-4), München–Wien 1998. 74.

¹³ Der Ausdruck kommt von Simone Weil (...) Zitationsdaten reinschreiben!

gan, durch das der Mensch sich auf Gott hin engagieren kann. Schlussendlich haben wir gesehen, dass wir an bestimmten Grenzen unseres Lebens jene Hoffnung und jene Zuversicht brauchen, die sich aus unserem und durch unseren Gottesglauben ergeben.

Abstract

Through three conceptual units, the present paper formulates what the human sense of God consists in, what compels humans to believe in God, and what factors motivate them to identify themselves as beings capable of faith in God. The first section demonstrates that humans may conceive God through their reason. The pinnacle and ultimate frontier of human cognition is that one may verbalise the Infinite and the Absolute: the One who is called God. Second section contemplates the heart and the human being 'bearing' that heart – a human being who is susceptible to being captivated by someone greater than him or her, as well as of being addressed by and committed to God, superior to him or her. In the third conceptual unit is discussed that human life is in need of the kind of trust and hope that may be nourished only by faith in God.

*Krisztián VINCZE
Pázmány Péter Catholic University
vincze.krisztian@htk.ppke.hu*

Boris WANDRUSZKA

DIE GOTTESFRAGE ALS ZIEL- UND ANGELPUNKT IN DER PHILOSOPHIE VON BÉLA VON BRANDENSTEIN (1901–1989)

EINLEITUNG: WAS UNS UNBEDINGT ANGEHT; I. ZWEI TRANSZENDIERUNGEN; II. DIE PHILOSOPHIE; III. DER GOTTESBEZUG; IV. DAS ABSOLUTE IM HIESIGEN; V. DIE URGRÜNDE: GEHALT – FORM – GESTALTUNG UND IHRE VORMETAPHYSISCH-ONTOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN ALS TOTIK – LOGIK – MATHEMATIK; VI. GOTT – VORMETAPHYSISCH; VII. GOTT – METAPHYSISCH; VIII. MYSTIK

KEYWORDS: philosophy, trinitarian ontology, metaphysics, god, reasons, foundations, alternating series proof, causal proof

EINLEITUNG: WAS UNS UNBEDINGT ANGEHT

Auch wenn für viele Menschen heutzutage *Gott – seine Existenz, sein Wesen und sein Verhältnis zum Menschen* – nicht einmal mehr eine Frage wert zu sein scheint, so hört die Menschheit doch nicht auf, nach einem Sinn und Wert zu suchen, der das Leben, zumal das von Krankheit, Schuld, Tod, Missverständnis und Versagen bedrohte Leben, trägt und erfüllt. Und so verrät alles, was einen Menschen schon bloß subjektiv auf unbedingte Weise angeht, bewegt und verpflichtet, nach Aussage des bedeutenden Religionsphilosophen *Paul Tillich* (1886 bis 1965) einen wenn auch oft unbewussten oder gar ungewollten Bezug zum Göttlichen.¹

Sinn und Wert, für die es sich zu leben, zu arbeiten, zu kämpfen und *vor allem zu leiden* lohnt, wären aber, um mit *Johann Wolfgang von Goethe* (1749 bis 1832) zu reden, „Schall und Rauch“,² wenn sie nicht irgendwie mit dem Sein und mit der Wirklichkeit verbunden wären. Ein nur gedachter oder imaginärer Wert, ein Sinn, der sich nirgends im Leben platzieren ließe und nie Wirklichkeit würde, bliebe belanglos und wäre weniger als eine Phantasmagorie, die man wenigstens zum Inhalt eines *realen* Science-Fictionfilms machen kann.

Sinn und Wert, die in der Lage sein sollen, unser wirkliches Leben, unser Leben mit all seinen Leidenschaften und Kämpfen, Lasten und Störungen,

¹ Vgl. TILlich, P., *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, Stuttgart 1962.

² Zitat aus dem Drama »Faust I« (Vers 3457) von Johann Wolfgang von Goethe.

zu tragen und zu halten, müssen also selbst wirklich sein. Damit aber geraten wir in ein Dilemma, da bekanntlich alles, was die uns bekannte Wirklichkeit darbietet, fragil, vergänglich, um mit Platon (428 bis 348 v. Chr.) zu reden, *nur halbseiend* (bzw. weniger seiend)³ ist. Und eben so ist es offensichtlich, dass die Welt, wie sie uns nach *Immanuel Kant* (1724 bis 1804) *erscheint*, kein *fundamentum inconcussum*, keinen letztendlich tragfähigen Wertsinn bzw. Sinnwert vorhält, sondern selbst durch und durch erschütterbar, prekär, vorläufig und brüchig ist.

I. ZWEI TRANSZENDIERUNGEN

Die Geistesgeschichte lehrt, dass es *zwei Motive* gibt, über diese prekäre Wirklichkeit hinauszufragen. Der eine Teil der Menschen ist in einem solchen Maße von dem *Unheilszustand der Welt*, vor allem der menschlichen Welt, erschüttert, dass er nicht anders kann, als Wege zu suchen, die über sie hinausführen und sie, die unheile Welt, als etwas Vorläufiges erweisen, hinter dem eine letzte, dann auch unerschütterliche Wirklichkeit steht, die sozusagen „ganz und gar richtig“ ist und der wir uns ganz und gar anvertrauen dürfen. Der andere Teil der Menschen erschaut im Vorläufigen, in den Erscheinungen der Welt selbst, solche Spuren, Aspekte, Zeichen, Strukturzüge, denen sozusagen ein *absoluter Koeffizient* eigen ist, und deuten sie als das Vorleuchten einer vollkommenen, urguten und urschönen Wirklichkeit schon im Hiesigen.⁴

Platon, der ein solch großer intuitiver Erschauer war, zählte z. B. die mathematischen Strukturen der Welt hierzu, aber auch ihre sonstigen Schönheiten, dann das Gute, wie es sich etwa in seinem Lehrer Sokrates manifestierte, und vor allem die idealtypischen Musterbildungen der empirischen Wirklichkeit, die „Ideen“, z. B. die reine Pferdheit, das perfekte Werkzeug usw., die ihm wie Fenster bzw. Ikonen in die transzendente Region des Göttlichen waren. Hier wurde die problematische Welt selbst schon transparent auf eine in sich vollkommene Welt hin.

II. DIE PHILOSOPHIE

Der Philosoph als Denker des Prinzipiellen kann nun wie Parmenides, Plotin oder Spinoza solch ein intuitiver, das Absolute direkt gewahrender Erschauer,

³ Vgl. zum „ontologischen Komparativ“ bei PLATON, *Dialog: Staat*, 7. Buch, Höhlengleichnis (mallon on).

⁴ Zu solchen Spuren des Absoluten, also des Unendlichen im Endlichen, des Unbedingten im Bedingten, gehören etwa die mathematischen und logischen Grundwahrheiten, weiter die ethischen, poetischen und religiösen Grundwerte.

er kann aber auch wie Aristoteles, Thomas und Franz Brentano ein Dialektiker sein, der auf streng logisch argumentierendem Wege von den unmittelbaren Gegebenheiten zu deren vorletzten und letzten Seins- und Erkenntnisvoraussetzungen zurückfragt, ja er kann auch beides sein. Dabei zeigt die Dialektik zwischen Intuition und Diskurs, dass das unmittelbar Gegebene nicht existieren bzw. nicht gedacht werden könnte, wenn seine nur mittelbaren Seins- und Erkenntnisvoraussetzungen nicht gültig wären. Wir haben es hier also mit einem Rückschluss, einer *Reduktion bzw. Regression* zu tun, die vom Bedingten des Gegebenen zum Bedingenden seiner notwendigen Voraussetzungen zurückführt und, wenn sie auf diesem Weg auf etwas stößt, das keine Bedingung mehr hat und *haben kann*, eben weil es sich nur noch selbst bedingt, ein Letztes, einen *Letztgrund*, eine Letztbedingung erreicht.⁵

Alle große Philosophie hat diese beiden Wege beschritten, auch wenn sie sich dessen nicht immer methodisch klar bewusst war und fälschlicherweise zuweilen die logische Regression als Induktion oder Deduktion bestimmte.⁶ Der bedeutende ungarische Philosoph *Akos von Pauler* (1876 bis 1933) hat als erster diesen „reduktiven“ Weg bewusst beschrieben, durchdacht, von den anderen Erkenntnismethoden der Deskription, Induktion und Deduktion streng geschieden, in einer eigenen tiefsinnigen Wahrheitstheorie systematisiert und als *Reduktion* bezeichnet;⁷ und sein Schüler *Béla von Brandenstein* (1901 bis 1989) hat, darauf aufbauend, mittels der *reduktiv-regressiven Methode* eine vielbändige *Grundlegung der Philosophie*,⁸ vor allem eine Metaphysik erbaut, die einzigartig dasteht und bis heute noch völlig unbekannt geblieben ist, auch hier in Ungarn, woraus er nach dem Zweiten Weltkrieg von Stalins Truppen vertrieben worden war. Es ist mir darum eine besondere Ehre, Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, einen der Ihren und, wie ich wage zu behaupten, einen Ihrer ganz Großen gewissermaßen zurückbringen zu dürfen!

III. DER GOTTESBEZUG

Da Brandenstein nicht nur ein großer Dialektiker, sondern auch ein großer intuitiver Erschauer war, wusste er schon als 18jähriger Gymnasiast, dass wir stets, wenn auch meist nur unbewusst, vom Absoluten, ja von Gott, ausgehen

⁵ Letztgrund heißt lateinisch *prinzipium*, griechisch *arché*.

⁶ René Descartes und Immanuel Kant etwa sprechen öfters von „Deduktion“, wo sie der Sache nach eine Reduktion bzw. Regression durchführen. Spinoza dagegen versucht in seinem Hauptwerk „Ethik“ tatsächlich deduktiv vorzugehen, was sich aber als problematisch erweist.

⁷ Vgl. VON PAULER, A., *Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit*, Berlin 1929.

⁸ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, I–VI. München–Salzburg 1965–1970.

und immer zum Absoluten, zu Gott streben.⁹ Und da für ihn, wie für alle absolutistischen Denker, Gott das eigentliche Sein, das Sein schlechthin, das vollkommene Sein, ja *einfachhin das Sein* ist, demgegenüber alles andere Seiende fast nichts ist, kann es nicht verwundern, dass es in seinem Gesamtwerk direkt oder indirekt immer um das Göttliche, um Gott, sein Ursein, sein Wesen, sein Leben und sein Wirken geht. Eine Erkenntnis, die daher nicht in Gott wurzelt bzw. letztlich nicht zu ihm hinführt, bleibt für ihn daher in einer unverbindlichen, existenziell nicht bindenden und daher nicht wirklich tragenden Schweben.¹⁰

IV. DAS ABSOLUTE IM HIESIGEN

Das erkennen wir sofort, wenn wir betrachten, wie Béla von Brandenstein die einzelnen philosophischen Disziplinen in seiner sechsbändigen Grundlegung entfaltet: Es geht ihm stets darum, die letzten Kategorien, also die *grundlegenden Seinsbestimmungen* einer Seinsart, z. B. des Qualitativen, des Logischen, des Mathematischen, des Schönen, des Guten, des Wahren und Heiligen, bzw. deren entsprechenden menschlichen Aktvollzüge aufzudecken.¹¹

Als solche letzte Bestimmungsgründe sind sie aber nichts anderes als das Göttliche selbst, und zwar erstens in bestimmter Hinsicht und zweitens weltimmanent, insofern eben das Göttliche das bedingte Seiende trägt, ermöglicht und durchleuchtet, d. h. *analog im tieferen Seinsrang* des Geschöpflichen erscheint. Wenn von Brandenstein etwa aufzeigt, dass alles Quantitative (Gestalt-, Größen- und Zahlenhafte) auf die drei letzten Bestimmungsgründe der *Ganzheit, Gleichheit und Einheit* zurückgeht, dann legt er im quantitativen Seinsbereich, der erweisbar universal ist, nicht nur eine *trinitarische Struktur* frei – eben als Ganzheit, Gleichheit, Einheit –, sondern auch solche Kategorien, die nur noch durch sich selbst bedingt sind, also einen *quasigöttlichen Status* annehmen. Denn ein Sein, das rein für sich besteht und dabei ganz, mit sich total gleich und völlig (unteilbar-) einheitlich ist, kann erweisbar nur göttlich sein.

Somit erhellt, dass von Brandenstein bereits in seinen sogenannten *vor-metaphysischen Wissenschaften*, also in jenen Wissenschaften, die vom inneren Aufbau des Seienden als Seienden handeln, wir können wahlweise auch

⁹ Persönliche Mitteilung an den Autor.

¹⁰ So verhält es sich etwa bei *Karl Jaspers*, der das Absolute bzw. Gott für theoretisch unerweisbar hält, weswegen die Letzaussagen seiner Philosophie, nach seiner eigenen Aussage, in der Schweben bleiben.

¹¹ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, I: *Seinslehre, Gehaltlehre/Totik und Formenlehre/Logik*; II: *Gestaltungslehre/Mathematik*, München-Salzburg 1965.

von *Fundamentalontologie oder Fundamentalphänomenologie* sprechen,¹² in nuce und in Abschattung auf absolut Selbstbedingendes, also auf Göttliches stoßen, jedenfalls auf *Spuren im bedingten Seienden*, die auf Gott, den Unbedingten, verweisen.

V. DIE URGRÜNDE: GEHALT – FORM – GESTALTUNG
UND IHRE VORMETAPHYSISCH-ONTOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN
ALS TOTIK – LOGIK – MATHEMATIK

Im Rahmen seiner *Grundlegung der Philosophie*, deren wichtigste Bände er schon Mitte Zwanzig niedergeschrieben hat, entfaltet von Brandenstein in drei vormetaphysisch-ontologischen Wissenschaften, d. h. auf *rein phänomenologischer Grundlage*, die erwähnte Seinsgrundstruktur, soweit sie unserer Anschauung zugänglich ist, und entdeckt dabei *drei Uraspekte bzw. Urkomponenten des Seienden*:

- erstens die wesentlich singuläre, nie real verallgemeinerbare Qualität oder innere Seinsgefülltheit, den Gehalt des Seins;
- zweitens die verallgemeinerbare Form bzw. das in Begriffe fassbare sachlogische Wesen eines Seienden, gleichsam sein inneres sachlogisches Gerüst;
- und drittens seine quantifizierbare mathematische Gestalt, d. h. seine innere und äußere Einheit und Vielheit, die Gestaltung des Seins.

Aufgrund dieser Erkenntnis umfasst seine Ontologie oder Dinglehre drei vormetaphysische Wissenschaften, die er erstens *Gehaltlehre oder Totik* als die Lehre vom Singulär-Qualitativen, zweitens *Formenlehre oder Logik* als die Lehre vom allgemeinen Zusammenhang überhaupt bzw. vom formhaften Wesen und drittens *Gestaltungslehre oder Mathematik* als die Lehre vom Quantitativ-Gestaltlichen schlechthin nennt. Diese drei Momente bilden die Grundstruktur eines jeden Seienden, ohne die nichts bestehen kann. Dabei ist der totisch-qualitative Gehalt (das „Dasein“) das erste Moment, aus dem unzeitlich das zweite Moment, sein Selbstzusammenhang, seine „innere Logik“, sein „Wesen“ bzw. Logos entspringt (das „Wassein“), aus denen beiden zusammen wiederum unzeitlich deren gestaltliche Einheit hervorgeht (das „Insein“), die ihrerseits alle drei Momente, also Gehalt, Form und Gestaltung (Existenz, Essenz, Unizenz), in sich befasst. Wie von Brandenstein nachweist,

¹² Diese Fundamentalontologie, auf phänomenologischen Boden, umfasst die drei ontologischen Grundwissenschaften Gehaltlehre/Totik, Formenlehre/Logik, Gestaltungslehre/Mathematik.

besteht in dieser *trinitarischen Seinsstruktur* also auch eine zeitlose *Entspringungsfolge*, die wir von der christlichen Trinitätslehre her kennen.

An einem einfachen Gegenstand wie z. B. an einem roten Tintenfleck lässt sich diese Seinsgrundstruktur und ihre überzeitliche Genese gut veranschaulichen:

- Das qualitative Moment findet sich in den singulären Farben, Gerüchen und anderen Sinnesqualitäten, ohne die der Gegenstand gar nicht gegeben wäre;
- diesen Qualitäten entspringt das Zusammenhangswesen des Gegenstandes, also seine Identität als Fleck, seine vielen, oft real allgemeinen Zusammenhänge mit dem Untergrund, mit dem Schreibutensiel, mit dem Schreibenden, dem Farbhersteller, was auch alles in das allgemeine Wesen des Tintenflecks, seine „Form“, eingehen kann;
- und diesen beiden, den qualitativen Gehalten und den sachlogischen Zusammenhängen, entspringt als drittes und letztes Moment die Einheit der Gestaltungen des Fleckes, etwa seine zeiträumliche Ausdehnung, seine geometrische Figur und seine Zahlenbestimmtheit, ja überhaupt seine Einheit mit sich selbst.

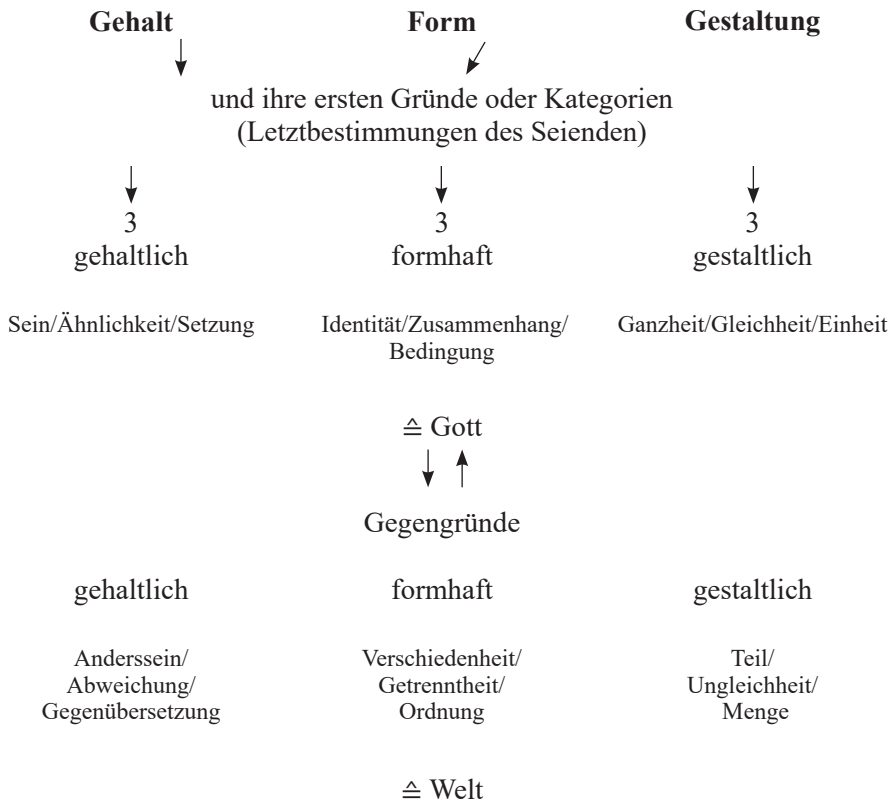
Während die Qualitäten als Dieses-da, als Tode-ti in ihrer Singularität nur *direkt durch Erfahrung* bzw. durch wahrnehmende Nachsetzung erfasst werden können, müssen die Formen *analytisch herausgehoben* („analysiert und abstrahiert“), gedacht und auf den Begriff gebracht und die quantitativen Gestaltungen nachgestaltet, etwa nachgerechnet und konstruiert werden. Sowohl die Modi des Seins als auch die Modi ihrer Erfassung unterscheiden sich daher dreifältig und entsprechen stets einander, ganz im Sinne der Korrelation von Noema und Noesis, wie sie *Edmund Husserl* (1859 bis 1938) denkt, mit dem von Brandenstein manches teilt.

VI. GOTT – VORMETAPHYSISCH

Betrachten wir jedes der drei Seinsmomente *für sich* und dringen in seine letzte strukturelle Tiefe, stoßen wir auf einen Grund, der *nur mehr sich selbst trägt* und auf diese Weise ein *letztes Sein* offenbart oder doch darauf verweist. Es ist darum nicht verwunderlich, dass von Brandenstein schon in seinen drei vormetaphysischen Wissenschaften *eigentümliche Gotteserkenntnisse* erzielt, ja ganz spezielle Gottesbeweise entwickelt, von denen die bisherige Tradition keine Kenntnis hat. Anhand der Kategorientafel der Seinsgrundbestimmungen, so wie sie von Brandenstein aufdeckt, lässt sich dies anschaulich zeigen: Unter den drei Uraspekten des Seins Gehalt – Form – Gestaltung, von Branden-

stein nennt sie „Urgründe“, stehen deren *jeweils drei eigentümliche Grundbestimmungen* oder „Gründe“ oder Erstkategorien, die als solche und in Reinheit nur in Gott, in analog-seinsrangtieferer Form auch in der geschöpflichen Welt bestehen und erkannt werden können. Ohne sie wären die weiteren, unter den obersten Kategorien aufgeführten Folgekategorien, die von Brandenstein *Gegengründe* nennt und die für unsere Welt charakteristisch sind, nicht bestehensfähig.

Die drei Urgründe



Aus jeder der *neun Gründe* oder Seinsgrundbestimmungen lässt sich somit ein eigener Gottesbeweis ableiten und damit schon rein phänomenologisch zeigen, dass (allerdings nur in analoger Weise) „Gott überall und alles in allem“ ist, wie Paulus (1 Kor 12,28) sagt. Darüber hinaus deutet sich schon hier die Nähe zur christlichen Gotteslehre an, denn der *Gehalt ist im Ursein Gottes identisch mit dem „Vater“*, die *Form ist im Ursein Gottes identisch mit dem*

„Sohn“ und die Gestaltung ist im Ursein Gottes identisch mit dem „Heiligen Geist“.¹³ So erstaunlich dies anmutet, so natürlich ergibt es sich aus rein phänomenologisch-ontologischer Betrachtung.

VII. GOTT – METAPHYSISCH

Und doch: Alle Spuren Gottes, die wir erfahren können, sind *Spuren im Hiesigen* und damit selbst zeiträumlich; sie sind eben *nicht Gott selbst* bzw. nicht von seiner göttlichen, überzeitlichen Substanz,¹⁴ stehen nicht im ersten und obersten Seinsrang, sondern sind endlich-zeitlichen Wesens, stehen also in einer nicht-göttlichen, somit abgeleiteten Seinsebene. Darum ergeben sie keine zwingenden Gottesbeweise, denen die Vernunft zustimmen muss, sondern sie sind bloß Aufweise, die nur der sieht, der zu solcher Intuition fähig ist.

Wenn es aber stimmt, dass das zeitlich-vergängliche Sein der Welt *nicht selbstgenügsam* ist, was nicht selbstverständlich ist und *eigens erwiesen* werden muss, dann muss sich aus dem wesentlich bedingten Weltsein seine notwendige Seinsvoraussetzung, eben jene Bedingung, ohne die es nicht existieren könnte, erschließen lassen. Genau das tut nun Béla von Brandenstein am Anfang seiner *Metaphysik oder Wirklichkeitslehre von 1927 bzw. 1966*, wenn er die Frage stellt, ob die uns bestimmende Veränderlichkeit als Zeitcharakteristikum anfangslos ist oder einen allerersten Anfang hat. Den entsprechenden Argumentationsgang nennt er den *Wechselreihenbeweis*, den er in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Immanuel Kant minutiös ausführt und zeigt, dass alles Zeitliche notwendig einen allerersten Beginn hat, dem weder rein nichts noch ein anderes Zeitliches als zureichende Bedingung vorausgehen kann, sondern ein unzeitlich-überzeitliches Sein als notwendige Seinsvoraussetzung vorausgehen muss.¹⁵ Im Rahmen eines weiteren Beweisverfahrens, das dem *Wesen der Kausalität* auf den Grund geht, zeigt Brandenstein schließlich, dass dieses Ursein notwendig aktiv, selbsttätig, selbstbestimmend, schöpferisch, frei und bewusst, also notwendig Person ist, womit der erste vollgültige Gottesbeweis erstellt ist.¹⁶

¹³ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, VI: *Religionsphilosophie*, München–Salzburg 1968.

¹⁴ Denker, die einen *univoken* Seinsbegriff haben wie Meister Eckhart, Martin Heidegger und Baruch de Spinoza, sprechen dagegen von *derselben Seinsart* in allen Wirklichkeiten.

¹⁵ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, III: *Metaphysik/Wirklichkeitslehre*, München–Salzburg 1966. 33–63.

¹⁶ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, III. 67–85.

Wie man sieht, wird hier Gott nicht selbst direkt erschaut, sondern als notwendige Seins- und Erkenntnisbedingung unseres Daseins und unserer bestimmten Selbst- und Welterfahrung *indirekt durch die reduktiv-regressive Methode mittels der negativen Evidenz* erschlossen und mit Notwendigkeit in seiner Existenz bewiesen. Die trinitarische Grundstruktur Gottes ergibt sich dann schon relativ leicht aus seinem personalen Sein, das sich mit seiner Trinität nachweislich in seiner Schöpfung, vor allem in den bewussten Geistgeschöpfen und ihrem Wirken, z. B. im Kulturaufbau des Menschen, abbildet, etwa im *Willens- und Tatleben* der Politik, Medizin, Wirtschaft und Pädagogik, im *Erkenntnis- und Vernunftleben* der Wissenschaften, Forschung und Lehre und im *Gefühls-, Bindungs- und Gestaltungsleben* der Gemeinschaften und der Kunstschaffungen.

Das göttliche Vaterprinzip erweist sich dabei durch seine Schöpfer- oder Seinssetzungskraft als der göttliche Wille, dem der relativ freie menschliche Wille als geschöpfliche Schaffenskraft entspricht; das göttliche Sohnprinzip erweist sich durch seine Ordnungs-, Erkenntnis- und Richterkraft als die göttliche Vernunft bzw. als der göttliche Logos, dem die menschliche Vernunft als Erkenntnisorgan entspricht; und das göttliche Geistprinzip erweist sich durch seine Gestaltungs-, Vereinigungs- und Vollendungskraft als das göttliche Liebesgefühl, dem das geschöpfliche Liebesvermögen des Menschen entspricht.¹⁷

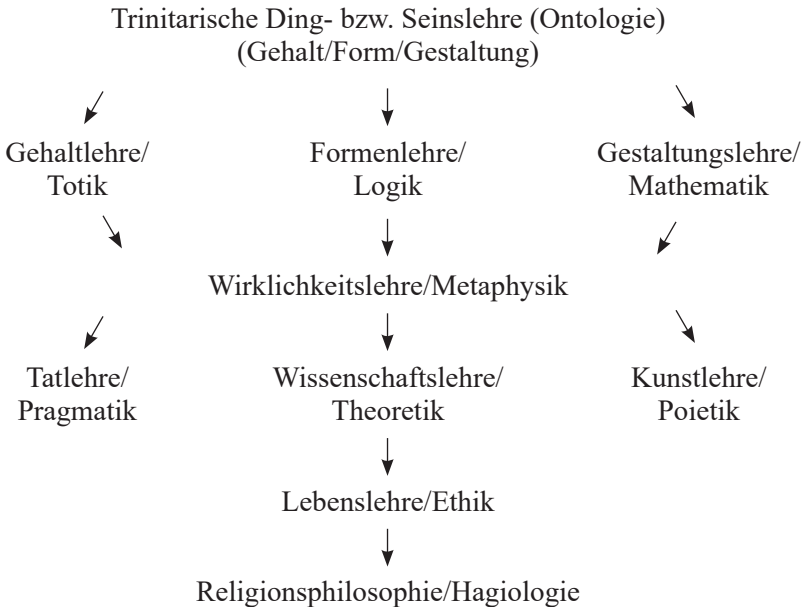
Aus den drei geistigen Grundvermögen Wille, Verstand und Gefühl entwickelt von Brandenstein entsprechend dieser Einsichten die *drei nachmetaphysischen Wissenschaften*,¹⁸ und zwar die *Tatlehre oder Pragmatik*, die *Wissenschaftslehre oder Theoretik* und die *Kunstlehre oder Poietik*. Ihre Zusammenfassung auf höherer Ebene ergibt schließlich die *umfassende Lebenslehre* mit ihrer Wert- und Tugendsystematik, auch *Ethik* genannt, die schließlich von der *Religionsphilosophie* gekrönt wird,¹⁹ in der das Innenleben Gottes und der göttliche Plan der Weltgeschichte, soweit dem Menschen zugänglich, ermittelt werden. In der Totalübersicht ergibt sich damit folgende Systematik der philosophischen Wissenschaften:

¹⁷ In Anlehnung an den Völkerapostel Paulus und den Evangelisten Johannes kann man auch sagen: *Vom Vater wird alles erschaffen, durch den Sohn wird alles erkannt und gerichtet („recht gemacht“)* und *im Heiligen Geist wird alles geliebt und geborgen*.

¹⁸ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, IV: *Tatlehre/Pragmatik*; V: *Kunstlehre/Poietik*, München–Salzburg 1966 und 1968.

¹⁹ Vgl. VON BRANDENSTEIN, B., *Grundlegung der Philosophie*, VI: *Ethik/Lebenslehre und Religionsphilosophie*, München–Salzburg 1968.

System der philosophischen Wissenschaften



VIII. MYSTIK

Mit dem Aufweis des *trinitarischen Innenlebens Gottes* schließt sich der Kreis und kehrt zur anfänglichen Phänomenologie der trinitarischen Ontologie zurück, die in allem Seienden eine allereinfachste und grundlegende Dreieinheit von drei korrelativen Momenten aufdeckt. Das ist dann auch *die* phänomenologisch-philosophische Brücke, die zwischen Schöpfer und Geschöpf eine natürliche (und notwendige) Verbindung bildet, die einen direkten und freien Kontakt ermöglicht. Dabei ist es allerdings nur Gott, der die Kluft überwinden und sich selbst seinem Geschöpf von Angesicht zu Angesicht darbieten kann; das Geschöpf kann sich dafür nur bereiten, soll dies auch nach bestmöglichen Kräften, ist aber ansonsten auf die Gnade, Barmherzigkeit und Hilfe Gottes angewiesen. Wir selbst sind nämlich unfähig, direkt mit Gott in Verbindung zu treten, d. h. philosophisch: die Kluft vom Potentialunendlich-Werdenden (pU) zum Aktualunendlich-Ewigen (aU) zu überbrücken, ja sind sogar unfähig, allein, d. h. ohne seine Hilfe, die Überfülle seines Seins zu tragen und zu ertragen. Und trotzdem ist genau dies das *Seinsziel des Menschen*, genau in dieser Unmöglichkeit, die Gott allein möglich macht, wird der Mensch nach Béla von Brandenstein erst ganz Mensch, der eben nur als durchgöttlichter, ja als vergöttlichter Mensch (in und als Jesus Christus) wirklich vollkommen Mensch

wird. Daher ist nicht die philosophische Erkenntnis Gottes das Ziel, wie noch Aristoteles meinte, sondern die *Liebesvereinigung von Gott und Mensch*, Geschöpf und Schöpfer ist, wie vom Christentum gelehrt, das wahre Endziel alles geschöpflichen Seins. Damit aber erweist sich, dass die *Mystik* kein Sonderfall ist, sondern, auch wenn sie jetzt in dieser Welt die Ausnahme bildet, der Normalfall werden soll. Und dies soll nicht nur so sein, dies muss so sein, weil anders Gott seine Vollkommenheit in und mit seiner Schöpfung nicht realisieren könnte. Gott aber will und kann nicht anders, als vollkommen zu sein.

Abstract

The following essay shows what role the problem of God plays in the work of Béla von Brandenstein (1901–1989), a German-Hungarian thinker of universal standing, especially in his “Grundlegung der Philosophie” (1965–1970) and therein in his “Metaphysik/Wirklichkeitslehre” (1966). It becomes clear that the philosophical question of the reasons for being – its being-there and its being-so – as well as its cognition by human beings always comes up against final determinations (categories, principles, archai) at some point, which cannot be justified any further or which justify themselves and thus refer to an absolute or an unconditional which has a trinitarian structure. In addition, von Brandenstein develops independent proofs of God that show that the phenomena we know would not be experienceable if they were not ultimately made possible by a personal absolute. Above all, the so-called “alternating series proof” (Wechselreihenbeweis) and the “causal proof” come into play here. In his post-metaphysical sciences of pragmatics, theory, poetics, ethics and philosophy of religion, von Brandenstein enriches his knowledge of God more and more, thus proving that a philosophy without God is not only without reason, but also without life, fullness, meaning, purpose and completion. A life without God is thus an “inhuman life”.

Boris WANDRUSZKA
Albert-Ludwigs Universität, Freiburg
b.wandruszka@web.de

Markus ENDERS

**DENKEN DES UNÜBERTREFFLICHEN
– DIE ZWEIFACHE NORMATIVITÄT
DES ONTOLOGISCHEN GOTTESBEGRIFFS**

I. DIE ENTDECKUNG DER NORMATIVITÄT DES GOTTESBEGRIFFS IM ABENDLÄNDISCHEN DENKEN; II. DIE ENTDECKUNG DER NORMATIVITÄT DES GOTTESNAMENS IN DER MYTHISCHEN THEOLOGIE DER GRIECHEN; III. DIE EINSICHT IN DIE NORMATIVITÄT DES METAPHYSISCHEN GOTTESBEGRIFFS IN DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE DER GRIECHEN; IV. DER CHRISTLICHE GOTTESBEGRIFF: DER TRINITARISCHE GOTT ALS GEIST UND ALS REINE LIEBE, 1. *Zur Synthese zwischen dem antik-metaphysischen und dem christlichen Gottesverständnis in der Patristik*, 2. *Unbegreifbarkeit Gottes und ‚negative Theologie‘ in der griechischen Metaphysik und in der jüdischen und christlichen Offenbarung*; V. DIE ENTDECKUNG DER ZWEIFACHEN NORMATIVITÄT DES ‚ONTOLOGISCHEN GOTTESBEGRIFFS‘ DURCH ANSELM VON CANTERBURY, 1. ‚*Ontologischer Gottesbeweis*‘ und ‚*ontologischer Gottesbegriff*‘, 2. *Die inhaltliche Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ (= ‚Q‘): Der affirmativ-theologische und der negativ-theologische Gehalt von ‚Q‘*, 3. *Die formale Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘: ‚Q‘ als negative Denkregel der Unübertrefflichkeit*, 4. *Der ontologische Gottesbeweistyp in der Philosophie der Neuzeit*; VI. EINE ANMERKUNG ZUR GESCHICHTE DES ONTOLOGISCHEN GOTTESBEGRIFFS BEI DUNS SCOTUS, IN DER FRÜHEN NEUZEIT UND IM DEUTSCHEN IDEALISMUS – DIE KONVENIENZ DES ONTOLOGISCHEN GOTTESBEGRIFFS MIT DEM CHRISTLICHEN GOTTESVERSTÄNDNIS: DIE PERSONALITÄT GOTTES, SEINE TRINITARISCHE SEINSWEISE, SEINE SCHÖPFERTÄTIGKEIT, SEINE SCHÖPFUNG AUS DEM NICHTS, DER EXEMPLARISMUS, DER SEELENGRUND VERNUNFTBEGABTER GESCHÖPFE, DIE MENSCHWERDUNG GOTTES UND SEINE ERLÖSUNG DER MENSCHHEIT DURCH DAS STELLVERTRETENDE SÜHNELEIDEN DES GOTTMENSCHEN

KEYWORDS: ontological concept and ontological proof of God; unsurpassability; perfections of being; love (as a perfection of being); Divine Trinity; normativity in terms of content and form

I. DIE ENTDECKUNG DER NORMATIVITÄT DES GOTTESBEGRIFFS
IM ABENDLÄNDISCHEN DENKEN

„Was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?“¹ Mit dieser rhetorischen Frage verleiht Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) seiner dezidierten Überzeugung einen nachdrücklichen Ausdruck, dass der Gottesgedanke der in seinem Gehalt größte und bedeutendste

¹ HEGEL, G. W. F., *Werke*, XVI: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. Frankfurt am Main 1986. 44.

Gedanke nicht nur für das philosophische Denken, sondern für das menschliche Denken überhaupt ist. Damit spricht Hegel dem Gottesgedanken eine Normativität zu, die sich mit Blick auf dessen Geschichte im abendländischen Denken durchaus verifizieren lässt: Dass der Gottesgedanke der in seinem Gehalt größte bzw. erhabenste Gedanke überhaupt für das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen ist, und zwar unabhängig davon, ob der Gehalt des Gottesbegriffs vom menschlichen Intellekt vollständig erfasst werden kann, wie Hegel annimmt, oder ob er das natürliche Erkenntnisvermögen des menschlichen Intellekts zugleich auch transzendiert, d. h. für den menschlichen Intellekt unausschöpflich und somit auch nicht vollständig begreifbar ist, wie die meisten Gott-Denker in der Tradition der abendländischen Philosophie annehmen. Denn der Gottesgedanke ist zweifelsohne die größte Herausforderung für das philosophische Denken im Abendland durch nahezu seine gesamte Geschichte hindurch gewesen. Dieser auffallende Umstand dürfte kaum zufällig sein, sondern im philosophischen Denken selbst seinen Grund haben.

II. DIE ENTDECKUNG DER NORMATIVITÄT DES GOTTESNAMENS IN DER MYTHISCHEN THEOLOGIE DER GRIECHEN

Der Grund, der die herausragende, ja einzigartige Bedeutung des Gottesgedankens für das philosophische Denken verstehen lässt, kann bereits am geschichtlichen Anfang der abendländischen Philosophie im vorsokratischen Denken der Griechen gefunden werden. Diesem Anfang geht jedoch bereits eine Epoche des frühgriechischen religiösen Denkens in mythischer Gestalt voraus, welche die religiöse Herkunft des Gottesnamens sichtbar macht und in welcher der normative Charakter des Gottesnamens bereits entdeckt worden ist. Aus Umfangsgründen kann diese ursprüngliche Entdeckungsgeschichte der Normativität des Gottesnamens im mythischen Denken der Griechen in diesem Zusammenhang allerdings nicht rekonstruiert werden. Das hat der Verfasser andernorts bereits versucht.² Das sachlich wichtigste Ergebnis seiner diesbezüglichen Rekonstruktion liegt in dem Aufweis, dass die mythische Theologie der Griechen von den homerischen Epen bis zur griechischen Tragödie, und zwar hier genauer bis zu Sophokles, eine kontinuierliche Entwicklung hin zur Einsicht in die normative Gültigkeit der drei daher auch klassisch gewordenen, metaphysischen Gottesprädikate der Allmacht, der Allwissenheit

² Vgl. Enders, M., *Entdeckung und Bestimmung der Normativität des Gottesnamens in der Theologie der Griechen*, in Enders, M., *Gott im Denken der Philosophie. Die Entdeckung der Normativität des Gottesbegriffs im philosophischen Denken des Abendlandes* (RUHSTORFER, K. (Hrsg.), *Gotteslehre. Modul 7: Theologie studieren im modularisierten Studiengang*), Paderborn 2014. 192–206.

und der vollkommenen (sittlichen) Güte des Willens des höchsten Gottes Zeus aufweist.³

III. DIE EINSICHT IN DIE NORMATIVITÄT DES METAPHYSISCHEN GOTTESBEGRIFFS IN DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE DER GRIECHEN

Diese Entwicklungslinie findet ihre sachliche, zeitlich allerdings teilweise parallel verlaufende Fortsetzung und sukzessive Vervollkommnung in der Geschichte der natürlichen bzw. philosophischen Gotteslehre im Denken der Griechen, beginnend mit den drei milesischen Vorsokratikern bis hin zu Aristoteles. Auch deren Geschichte weist eine ebenfalls nahezu kontinuierliche Entwicklungslinie zur Einsicht in die Seinsvollkommenheit, damit auch in die Einzigkeit sowie im Platonismus in die Einfachheit als Implikate der Unübertrefflichkeit als des normativen Inbegriffs des metaphysisch verstandenen Gott-Seins auf. Die Frage nach der Vorrangstellung der noologisch-ontologischen (Seinsvollkommenheit als Maß der Unübertrefflichkeit Gottes) oder der henologischen (Einfachheit als Maß der Unübertrefflichkeit Gottes) Position in der inhaltlichen Bestimmung der Normativität des Gottesbegriffs lässt sich m. E. zugunsten der noologisch-ontologischen Position entscheiden, da Gott als Inbegriff absoluter, d. h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Unübertrefflichkeit neben der vollkommenen Einfachheit (seines Wesens) auch alle anderen möglichen unübertrefflich guten bzw. perfekten Eigenschaften besitzen muss. M. a. W.: Wenn schlechthinnige Unübertrefflichkeit der metaphysische Inbegriff des Gottseins ist, dann müssen Gott über die differenzlose Einfachheit seines Wesens und damit über diese eine spezifische Unübertrefflichkeit hinaus auch alle anderen formal möglichen bzw. widerspruchsfrei denkbaren spezifischen Unübertrefflichkeiten bzw. unübertrefflich guten Eigenschaften zugesprochen werden, dann muss Gott zwar in seinem Wesen differenzlos einfach, aber doch zugleich auch eine uneingeschränkte und uneinschränkbare Fülle vollkommenen Seins und damit auch absoluter Geist sein. Daher umfasst systematisch gesehen die „ontologische“ bzw. seinsmetaphysische und zugleich „noologische“ bzw. geistmetaphysische Position in der Bestimmung der inhaltlichen Normativität des Gottseins die henologische bzw. einheitsmetaphysische Position, nicht jedoch umgekehrt. Dieser Umstand erklärt nicht nur, warum Platon, Plotin und Proklos das Gottsein nicht auf das Eine als das erste Prinzip aller Wirklichkeit eingeschränkt, sondern auch auf die Wirklichkeitsstufe schlechthin unübertrefflichen Seins und die

³ Vgl. hierzu Enders, M., *Entdeckung und Bestimmung der Normativität des Gottesnamens*, 206 (Zusammenfassung).

Wirklichkeitsstufe vollkommener Seelen bezogen haben;⁴ er erklärt darüber hinaus auch, warum sich wirkungsgeschichtlich gesehen die absolute Unübertrefflichkeit und damit der seins- und geistmetaphysische Gottesbegriff gegenüber der Einfachheit als Bestimmungsgrund (des höchsten) Gottes gemäß he-nologischer Tradition und damit gegenüber dem einheitsmetaphysischen Gottesbegriff durchgesetzt hat, und zwar bereits vor seiner verständlicherweise begeisterten Rezeption durch das frühe lateinische Christentum. Denn der Plotin-Schüler Porphyrios (um 233 – zwischen 301 und 305 n. Chr.) hat in seinem Kommentar zu Platons Dialog *Parmenides* das differenzlose Eine mit dem seienden Einem bei Platon und Plotin in die Konzeption eines dann notwendigerweise in sich triadischen Ersten Prinzips zusammengeführt, dessen drei Grundbestimmungen Sein, Leben und Erkennen sind.⁵ Dieser Verschmelzung der beiden ersten „Hypothesen“ des platonischen *Parmenides* in ein in sich selbst triadisches Erstes Prinzip liegt die Einsicht in ihre wesenhafte Untrennbarkeit voneinander zugrunde. Die aus der Verbindung von vollkommener Einfachheit des Wesens mit dem Geist-, Seins- und Ganzheitscharakter des Ersten (als Totalität aller möglichen Seinsvollkommenheiten) resultierende philosophische Konzeption einer innergöttlichen Trias⁶ hat die Trinitätstheologie des Marius Victorinus (zwischen 281 und 291 bis nach 363 n. Chr.)⁷ und durch dessen Vermittlung die des Augustinus sowie durch dessen Autorität weite Teile der mittelalterlichen Philosophie und Theologie maßgeblich beeinflusst. Denn etwas wesenhaft Einfaches muss, wenn ihm selbstreflexives Geist-Sein als eine (widerspruchsfrei) mögliche Seinsvollkommenheit zu-

⁴ Zur dreistufigen Gottesprädikation bei Platon (mit Belegstellen auch für Plotin und Proklos) vgl. Enders, M., *Platons Theologie: Der Gott, die Götter und das Gute*, in *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999) 131–185; zu Plotins Unterscheidung zwischen dem absoluten Geist als dem zweiten und dem Einem als dem ersten Gott vgl. PLOTIN, *Enneade* V 5,3,1–6; zu Proklos' Identifizierung des Einem mit dem höchsten Gott, vgl. PROKLOS, in *Platonis Timaeum commentaria* (Proclus, Commentaire sur le Timée, Livre 3. Trad. et notes par FESTUGIÈRE, A. J.), III. Paris 1967. 207,8. COUSIN, V. (ed.), *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem* (Procli Opera inedita), Paris 1864. 617–1258 (repr. Hildesheim 1961; 1980²), hier: 641,10–13; 1096,27; *Theologia Platonis* II 11, in *Théologie platonicienne* (Texte établi et trad. par SAFFREY, H. D. et WESTERINK, L. G.), II. Paris 1974. 110,6f.

⁵ *Der Parmenides-Kommentar des Porphyrios*, in HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, II. Paris 1968. 64–113.

⁶ Vgl. PORPHYRIOS, *Fragment P 13*, in Smith, A. (Hrsg.), *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart 1993. 196f.

⁷ Zu diesem Einfluss der Trinitätsphilosophie des Porphyrios auf die Trinitätstheologie des Marius Victorinus vgl. HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, I. Paris 1968. Vgl. auch ZIEGENAUS, A., *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972; zur Rezeption und Transformation einiger Grundbegriffe der griechischen Philosophie in der „erste (n) metaphysische (n) Theorie eines in sich reflexiven Absoluten im Kontext lateinischer Theologie“ (BEIERWALTES, W., *Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus*, in BEIERWALTES, W., *Platonismus im Christentum* [Philosophische Abhandlungen, 73], Frankfurt am Main 1998. 28) bei Marius Victorinus vgl. BEIERWALTES, W., *Trinitarisches Denken*, 25–43.

kommen soll, ein Beziehungsgefüge dreier subsistierender Relationen bzw. göttlicher Personen sein.

Doch auch mit diesem Schritt ist die Entdeckungsgeschichte der Normativität des metaphysischen, und zwar zunächst sowohl des seins- und geistmetaphysischen als auch des einheitsmetaphysischen Gottesbegriffs in der abendländischen Philosophie keineswegs abgeschlossen. Denn zu dieser Geschichte leistet das Christentum einen bedeutenden Beitrag, auf den im Folgenden etwas näher eingegangen werden soll.

IV. DER CHRISTLICHE GOTTESBEGRIFF:

DER TRINITARISCHE GOTT ALS GEIST UND ALS REINE LIEBE

Das zunächst nur implizit trinitarische Gottesverständnis des Christentums behauptet von Anfang an, dass Gott an und in sich selbst Geist (Joh 4,24) als auch die reine Gestalt vollkommener Liebe ist (1 Joh 4,16). Denn Liebe ist in ihrer Wesensnatur die lebendige (Beziehungs-) Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe zweier (personal) unterschiedener Wesen und daher triadisch verfasst. Daher muss Gott, der sich nach christlichem Verständnis in seinem Mensch gewordenen Sohn als das vollkommene Übermaß der Liebe zu den Menschen erwiesen hat, in sich selbst die lebendige, personal subsistierende (Beziehungs-) Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe von Vater und Sohn als zweier (personal) Unterschiedener und damit ein dreifaltiger Gott sein. Als solcher aber ist er selbst das Wesen vollkommener Liebe. Weil also die nach christlichem Verständnis Gott eigene Seinsweise das Wesen reiner Liebe ist, ist die ihm angemessenste Wesensbestimmung des christlichen Gottes die Liebe, ist der christliche Gott in sich selbst das dreifaltige Leben der Liebe. Die Göttlichkeit Gottes, d. h. Gottes ihm eigentümliche Natur, liegt daher für einen Christen nicht primär, wie etwa für den heidnischen Neuplatoniker oder für den Muslim, in der relationslosen Einfachheit des göttlichen Wesens begründet; sie ist ebenso und genau genommen umfassender und damit eigentlicher verwirklicht in der schlechthin unübertrefflichen Vollkommenheit des göttlich-trinitarischen Seins reiner Liebe. Denn die Seinsvollkommenheit der Liebe umfasst begrifflich die vollkommene Einfachheit, nicht jedoch umgekehrt. Nicht nur in seiner Wirkung nach außen, sondern auch in sich selbst vollkommene Liebe und damit die Beziehungseinheit dreier subsistierender Relationen bzw. Personen zu sein,⁸ stellt zudem eine mögliche Seinsvollkommenheit dar, die Gott als dem Inbegriff schlechthinniger Unübertrefflichkeit nicht

⁸ Zum Relationsgefüge in der christlichen Trinitätstheologie des Thomas von Aquin vgl. SCHMIDBAUR, H. C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995. 387–447.

fehlen kann. Insbesondere in dieser Erkenntnis der dreieinigen Liebe als der eigentümlichen Seinsweise Gottes liegt daher der spezifisch christliche Beitrag zur Bestimmung des Gottesbegriffs. Während die Thora (vgl. Dtn 6,5) und später auch der Koran⁹ Gott als Einen in der Bedeutung von sowohl seinsmäßig einfach als auch einzig bezeichnen, nennt folglich das Neue Testament Gott ausdrücklich die Liebe (vgl. 1 Joh 4,16).¹⁰ Dessen wesenhafte Einheit und dessen Einzigkeit werden vom christlichen Gottesbegriff dabei bereits vorausgesetzt – so wie das Neue Testament das aus christlicher Sicht Erste bzw. Alte Testament konstitutiv voraussetzt.¹¹ Dabei ist der christliche Glaube an eine trinitarische Einheit Gottes im neutestamentlichen Bekenntnis zu Gott als dem Wesen reiner Liebe zwar schon implizit grundgelegt, wird aber ausdrücklich erst in der frühchristlichen Theologiegeschichte entfaltet.

*1. Zur Synthese zwischen dem antik-metaphysischen
und dem christlichen Gottesverständnis in der Patristik*

Die Aufgabe einer Entfaltung des eigenen christlichen Gottesverständnisses in Auseinandersetzung mit und Verhältnisbestimmung zu den verschiedenen Gottesbegriffen vor allem der antiken Philosophie und des Judentums beschäftigte die Gotteslehre insbesondere der griechischen Patristik. Eingang in das christliche Gottesverständnis fanden dabei grundlegende Gottesattribute der metaphysischen Gotteslehre, und zwar insbesondere der platonisch-akademischen sowie der mittel- und neuplatonischen, ferner der aristotelischen und auch der stoischen Gotteslehre wie die Attribute der Einfachheit und Unbewegtheit sowie der Unveränderlichkeit des Wesens, der ort- und raumfreien Allgegenwart und damit der Unbegrenzbarkeit des Seins, ferner der Unendlichkeit des hervorbringenden Vermögens (Allmacht), der zeitfreien Ewigkeit, der Transzendenz und Immanenz, der reinen Aktualität und damit der Unstofflichkeit und Leidensfreiheit, des (vollkommenen) Geistbesitzes und damit der absoluten Wahrheit, der Allwissenheit einschließlich der Vorsehung, der Be-

⁹ Das Bekenntnis zum Monotheismus und zur Einheit Gottes ist ein zentrales Anliegen des Korans, vgl. *Koran* 2,163.255; 3,2.6.18; 4,87 u. öfter (*Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde*, Freiburg-Basel-Wien 2009).

¹⁰ Zur Deutung insbesondere dieser Stelle (vgl. auch Eph 3,19) als eine Wesensaussage Gottes vgl. VON BALTHASAR, H. U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 2019.⁸ 84; vgl. auch SCHNACKENBURG, R., *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII/3), Freiburg-Basel-Wien 2002. 244f. Weil das Wesen der Liebe, die alle (geschöpflichen) Erkenntniskraft übertrifft, der trinitarische Gott selbst ist, entspricht ihm von allen geschöpflichen Handlungs- und Verhaltensweisen auch am meisten die Liebe, ist das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe das höchste und wichtigste aller christlichen Gebote, vgl. Mk 12,28 ff.

¹¹ Zur Einzigkeit Gottes im Neuen Testament, vgl. auch Mt 19,17 und Mk 12,28 f.

dürfnislosigkeit bzw. vollkommenen Selbstgenügsamkeit, der Erstursächlichkeit sowohl für das Dass- und das Wassein aller Wesenheiten als auch für den Wahrheitsgehalt jeder (wahren) Erkenntnis und auch für die sittliche Qualität aller sittlich guten Willensakte von endlichen Vernunftwesen und damit, zusammenfassend betrachtet, alle Wesenseigenschaften der unbegrenzten Fülle und Vollkommenheit des Seins. Weil diese Attribute einzelne bzw. spezifische Seinsvollkommenheiten zum Ausdruck bringen, der christliche Gott aber gemäß seinem bereits biblisch grundgelegten¹² Selbstverständnis implizit als Inbegriff aller (widerspruchsfrei, mithin formal möglichen) Seinsvollkommenheiten angenommen wurde, konnten diese philosophischen Gottesattribute von der christlichen Theologie als Bestimmungen auch des christlichen Gottes rezipiert werden. Damit wurde auch für den Bereich der Gotteslehre die christliche Verhältnisbestimmung zu der vor- und außerchristlichen Philosophie im Sinne der Logos-Spermatikos-Lehre (Justin der Märtyrer¹³, Clemens von Alexandrien) sowie der Praeparatio-evangelica-Lehre¹⁴ ermöglicht: Die christliche Gotteslehre vollende und erfülle den Wahrheitsgehalt dieser philosophischen Gotteslehren, die daher für das Christentum einen vorbereitenden und vorausweisenden Charakter für die Selbstoffenbarung der trinitarischen Einheit Gottes in der Person Jesu Christi, seiner einzigartigen Beziehung zum göttlichen Vater und ihrer gemeinsamen Beziehung zum göttlichen Geist erhalten. Während die Gotteslehre der griechischen Patristik (z. B. bei Clemens von Alexandrien, Origenes und Gregor von Nyssa etc.) stärker von den negativ-theologischen Gottesattributen der griechischen Philosophie (Einfachheit als Nicht-Vielheit, Unendlichkeit, Unvergänglichkeit, Immaterialität etc.) geprägt ist,¹⁵ entwickelt die Gotteslehre der lateinischen Patristik (insb. Augustinus) vorzugsweise den affirmativ-theologischen Gottesbegriff eines höchsten Guten (*summum bonum*) bzw. eines vollkommenen Seins.¹⁶

¹² Vgl. Mt 7,11; 19,17; Jak 1,17.

¹³ Vgl. JUSTINUS, *Apologiae* (Griechisch – deutsch): *Apologien* (eingeleitet, übersetzt und kommentiert von ULRICH, J.), Darmstadt 2021. II 8.3. WASZINK, J. H., *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*, in STUIBER, A. – HERMANN, A. (Hrsg.), *Mullus* (Festschrift Theodor Klauser), Münster-Westfalen 1964. 380–390.

¹⁴ Vgl. EUSEBIUS VON CAESAREA, *Die Praeparatio Evangelica*, I. x (Hrsg. v. MRAS, K.), Berlin 1982.² VII 11.

¹⁵ Zum Einheitsbegriff in frühchristlichen Gotteslehren der griechischen Patristik vgl. z. B. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* V: 134; ORIGENES, *Comm. in Io.* II §§12–20; ders., *Contra Celsum* I: 23; zur Rezeption und Modifikation des metaphysischen Unendlichkeitsbegriffs in der frühchristlichen Theologiegeschichte vgl. BÖHM, TH., *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*, 107–227.

¹⁶ Vgl. SCHÖNBERGER, R., *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, 352–366.

2. Unbegreifbarkeit Gottes und ‚negative Theologie‘ in der griechischen Metaphysik und in der jüdischen und christlichen Offenbarung

Da die von der Einfachheit seines Wesens bedingte Transzendenz und Erhabenheit Gottes über das menschliche Erkenntnisvermögen sowohl von der griechischen Philosophie¹⁷ als auch von der jüdischen¹⁸ und der christlichen Offenbarung¹⁹ angenommen wurde (weshalb aus christlich-offenbarungstheologischer Sicht die Gotteserkenntnis der griechischen Philosophie einen, wenn auch eingeschränkten, Offenbarungscharakter besitzt), gehört die Annahme der Unbegreifbarkeit Gottes und damit der negativ-theologische Charakter der menschlichen Erkenntnis des göttlichen Wesens zum eisernen Bestand auch der christlichen Gotteslehre in ihrer geschichtlichen Entfaltung.²⁰ Hiervon ist die affirmativ-theologische Gotteserkenntnis zu unterscheiden, die Gott die Qualität seiner Wirkweisen *via eminentiae* attribuiert.

V. DIE ENTDECKUNG DER ZWEIFACHEN NORMATIVITÄT DES ‚ONTOLOGISCHEN GOTTESBEGRIFFS‘ DURCH ANSELM VON CANTERBURY

1. ‚Ontologischer Gottesbeweis‘ und ‚ontologischer Gottesbegriff‘

Wir haben in unseren Ausführungen bisher einen Vernunftbegriff des Gottseins unbewiesen vorausgesetzt bzw. als gültig in Anspruch genommen, der Gott bzw. das Göttliche als Inbegriff schlechthinniger, d. h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Un- bzw. Nicht-Übertrefflichkeit annimmt, mit anderen Worten: Diesem Gottesbegriff zufolge ist Gott identisch mit der Totalität aller möglichen, d. h. widerspruchsfrei denkbaren, unübertrefflichen Eigenschaften. Dabei handelt es sich um den Gottesbegriff des seit Kant so genannten ontologischen Gottesbeweistyps, auf den wir daher im Folgenden näher eingehen müssen:

¹⁷ Zu Platon vgl. *Phaidros* 246c7–d1; *Polit.* 505a5 ff.; vgl. hierzu KRÄMER, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, 543, 555 Anm. 4; 558; ders. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 394–403. Zu Plotin vgl. *Enn.* III 8; VI, 9; vgl. hierzu HALFWASSEN, J. *Der Aufstieg zum Einen*, 150–182. Proklos, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, VII 58, 12; *Theologia Platonis* I 3; 15, 22; 16, 4; 16, 13; Fragment zum Kommentar von Porphyrius, *Über Parmenides* XII 23–25; 64–112, in HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, II §§ 3–93. Zu Proklos vgl. BEIERWALTES, W., *Proklos*, 367ff.; ders. *Denken des Einen*, 179f.; 274ff. HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, I. 173–178.

¹⁸ Vgl. 1 Kön. 8, 12; Jes. 6, 1–2.

¹⁹ Vgl. 1 Tim 1, 16.; Mt 11, 25–27; Joh 10, 15; 14, 7.

²⁰ Vgl. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* II 3 140 c–d; DN I, 588, 1ff.; MEISTER ECKHART, *Predigt* Nr. 7, in DW I 122, 6; *Predigt* 23, in DW I 402, 1; THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, I 14; dazu: HOCHSTAFFEL, J., *Negative Theologie*, insb. 8–155.

Als ein wissenschaftlich akzeptierter Fachterminus ist seit Immanuel Kant nur der Ausdruck ‚ontologischer Gottesbeweis‘, bzw. ‚ontologisches Argument‘, nicht aber der Ausdruck des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ geläufig. Unter einem ‚ontologischen Gottesbeweis‘ versteht Kant ausdrücklich jenen Typ eines Beweises der realen Existenz Gottes, der von aller Erfahrung abstrahiert und „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache“²¹ schließt, d. h. ohne Rückgriff auf Erfahrung und damit rein apriorisch das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Bei diesem sogenannten „ontologischen Gottesbeweis“ handelt es sich also um ein Argument, in dem die bloße Begriffsbestimmung des bezeichneten Gegenstandes, also Gottes, die Erkenntnis seiner wirklichen Existenz einschließt. Dabei weist der Ausdruck „ontologisch“ darauf hin, dass sich der Beweis „auf Grundbegriffe der Ontologie – nämlich ‚Seiendes‘, ‚Existenz‘, ‚Wesenheit‘ (essentia), ‚Vollkommenheit‘ (perfectio) bzw. gleichbedeutend Realität (realitas) – sowie auf ontologische Grundsätze“ stützt, „z. B. die These, dass ‚Existenz‘ eine Vollkommenheit sei oder dass sich das Wirklichsein gegenüber dem Gedachtsein durch einen Seinsüberschuss auszeichne“²². Unter einem „ontologischen Gottesbegriff“ soll hier ein solcher Gottesbegriff verstanden werden, der alle für die Beweiskraft des erläuterten ontologischen Gottesbeweistyps erforderlichen Prämissen in sich enthält. Auf die philosophiegeschichtlichen Vorstufen des ontologischen Gottesbegriffs im Platonismus und vor allem im Seinsverständnis des (Neu-) Platonismus (Plotin, Proklos) kann hier nicht mehr eingegangen, sondern nur auf einen dafür grundlegenden Aufsatz von Jens Halfwassen verwiesen werden.²³ Als bedeutsam hierfür erscheint dem Verfasser an dieser Stelle allerdings der Hinweis darauf, dass erst durch die schon von Porphyrius vorgenommene und von Marius Victorinus und von Augustinus verständlicherweise begeistert aufgenommene Zusammenführung der beiden ersten neuplatonischen Hypostasen (des geist- und seinslosen Einen und des seienden Einen bzw. des absoluten Geistes als des vollkommenen Seins) in dem ersten und einzigen Prinzip aller Wirklichkeit es christlicherseits möglich wurde, den metaphysischen, und zwar den platonisch-neuplatonischen, Seins- und einschlussweise auch Geist-Begriff in dieser modifizierten Gestalt auch auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens zu beziehen. Denn dieser – der christliche Gott – ist in sich zugleich dreifaltiger Geist, höchstes, vollkommenes Sein und in seinem Wesen differenzlos einfach. Erst in dieser christlich

²¹ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in KANT, I., *Werke in zehn Bänden* (Hrsg. Weischedel, W.), III. und IV. Darmstadt 1983.⁵ B 619; A 591.

²² RÖD, W., *Der Gott der reinen Vernunft*, 21.

²³ HALFWASSEN, J., *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002) 497–516.

adaptierten Gestalt konnte der neuplatonische Seinsbegriff zu einer unmittelbaren Voraussetzung für Anselms ‚ontologischen Gottesbegriff‘ werden.

2. *Die inhaltliche Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ (= ‚Q‘):
Der affirmativ-theologische und der negativ-theologische Gehalt von ‚Q‘*

Anselm ersetzt ab dem fünften Kapitel seines *Proslogion* bei seiner Wiedergabe des ontologischen Gottesbegriffs, den wir im Folgenden mit dem Großbuchstaben ‚Q‘ abgekürzt wiedergeben, den lateinischen Komparativ ‚maius‘ durch den lateinischen Komparativ ‚melius‘, versteht also Gott zugleich als etwas, über das hinaus Besseres von einem (geschaffenen) Intellekt widerspruchsfrei nicht einmal gedacht werden kann.²⁴ Daher bezeichnet ‚Q‘ die Gesamtheit der göttlichen Seinsvollkommenheiten, zu denen nicht nur die drei im Denken der Griechen entwickelten klassischen Gottesprädikate der (vollkommenen) Macht, Weisheit und Güte (des Willens), sondern auch die der realen und die der seinsnotwendigen, d. h. die nur als real denkbaren bzw. möglichen, Existenz gehören und die als Wesensbestimmungen des wesenhaft einfachen Gottes in einem widerspruchsfreien Verhältnis zueinander stehen müssen. Diese Seinsvollkommenheiten Gottes werden in den Kapiteln 5 bis 23 des *Proslogion* aus ‚Q‘ insofern abgeleitet, als ‚Q‘ vorschreibt, Gott alle jene Bestimmungen zuzusprechen, deren Besitz ihren Träger im Sein besser macht als ihr Nicht-Besitz. Dies aber sind im Einzelnen: Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit,²⁵ ferner Wahrhaftigkeit, Glückseligkeit,²⁶ Allmacht, Leidensunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,²⁷ Lebendigkeit, ja das Leben selbst zu sein, ferner höchste Güte,²⁸ Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nicht-Übergänglichkeit,²⁹ folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart;³⁰ höchste Schönheit,³¹ immanente Ungeteiltheit, d. h. vollkommene Einfachheit des Wesens,³² universelle Immanenz und

²⁴ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Prosl.* 5, I 104,14f.

²⁵ Vgl. hierzu die Kapitel 9 bis 11 des *Proslogion*.

²⁶ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Prosl.* 5, I 104,15ff.

²⁷ Vgl. ebd., 6, I 104,20–25.

²⁸ Vgl. hierzu ebd., 12, I 110,5–8. Anselm will hier vor allem zeigen, dass alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidentien sind.

²⁹ Vgl. ebd., 13, I 110,12–18, insb. 17f.; 19, I 115,6–15.

³⁰ Vgl. ebd., 13, I 110,12–15. Zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei Boethius und Eriugena bis einschließlich ihrer Erörterung in Anselms ‚*Proslogion*‘ sowie in seiner Kontroverse mit Gaunilo vgl. ENDERS, M., *Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes*, 19–49.

³¹ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Prosl.* 17, I 113,6–15.

³² Anselm leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. ders.: *Prosl.* 18, I 114,17–115,4.

Transzendenz,³³ vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,³⁴ Identität von Existenz und Essenz³⁵ und nicht zuletzt die Geistnatur und deren vollkommenes Wissen; denn es ist besser, Geist, und zwar allwissender Geist, zu sein, als keinen Geist zu besitzen.³⁶ Anselm leitet also aus seinem ontologischen, mit der Seinsvollkommenheit argumentierenden Gottesbegriff sowohl die Geistnatur als auch die wesenhafte Einfachheit Gottes ab. Mit anderen Worten: Die vollkommene Einfachheit Gottes geht gemäß dem ontologischen Gottesbegriff aus seiner Seinsvollkommenheit hervor und nicht umgekehrt – ein Gedanke, der die Differenz zwischen Anselms Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Vorstufen in der Geist- und Seinsmetaphysik des antiken Platonismus und spätantiken Neuplatonismus deutlich hervortreten lässt: Denn der absolute Geist ist in der platonischen, altakademischen und neuplatonischen Geistmetaphysik gegenüber dem Einen als dem Ersten Prinzip aller Wirklichkeit deshalb inferior, weil er einen geringeren, schwächeren Grad an Einheit besitzt, sofern er als die geeinte Vielheit des gesamten Ideenkosmos nicht vollkommen einfach, sondern All-Einheit ist.³⁷

Mit dieser Interpretation des affirmativ-theologischen Gehalts von ‚Q‘ ist die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs allerdings noch nicht hinreichend ausgewiesen. Denn von der negativen sprachlichen Formel „etwas, über das hinaus Größeres *nicht*“ (aliquid quo maius *non*) bzw. „nichts Größeres“ (*nihil* maius) „gedacht werden kann“ (cogitari potest) wird nicht nur Gottes vollkommenes Sein, sondern zugleich auch negativ-theologisch Gottes Über-Sein, d. h. seine Transzendenz über alle von einem endlichen Intellekt denkbaren begrifflichen Gehalte, ausgesagt. Der Gott des christlichen Glaubens ist zwar das für jeden geschaffenen Intellekt denkbar Größte, d. h. der Inbegriff aller von ihm prinzipiell denkbaren Seinsvollkommenheiten – dies bezeichnet der affirmativ-theologische Begriffsgehalt von ‚Q‘; darüber hinaus aber muss der christliche Gott gerade als das für uns denkbar Größte zugleich größer, und zwar unendlich größer, sein als von uns, genauer als von einem endlichen Intellekt, überhaupt gedacht werden kann.³⁸ Denn es liegt im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich gleichsam fiktiv etwas als

³³ In den Kapiteln 19 und 20 des *Proslogion* zeigt Anselm, dass alles Geschaffene in Gott enthalten ist, d. h. von ihm erhalten wird (*Prosl.* 19) und dass er alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel) transzendiert (*Prosl.* 20).

³⁴ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Prosl.* 22, I 117,1f.

³⁵ Die Identität von Dass- und Was-Sein Gottes schließt Anselm aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes, vgl. *Prosl.* 22, I 116,15.

³⁶ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Prosl.* 6, I 104,24f.

³⁷ Zur platonischen und zur altakademischen Geistmetaphysik vgl. vor allem KRÄMER, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*; zu Plotins Begriff des absoluten Geistes vgl. auch BEIERWALTES, W., *Das wahre Selbst*, insb. 16–30. HALFWASSEN, J., *Der Aufstieg zum Einen*, 130–149; ders. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, 328–365.

³⁸ Vgl. hierzu ANSELM VON CANTERBURY, *Prosl.* 15, I 112, 14–17.

wirklich existierend auszudenken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner eigenen intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt.³⁹ Daher gilt im Umkehrschluss: Wäre Gott nicht etwas Größeres als von uns gedacht – im Sinne von intellektuell angeschaut – werden kann, dann wäre er nicht das für uns denkbar Größte. Zur inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehört also nicht nur seine begrifflich affirmative Bestimmtheit als die Summe aller möglichen, d. h. widerspruchsfrei denkbaren, Seinsvollkommenheiten, sondern auch seine begrifflich negative Bestimmtheit als das unser Erkenntnisvermögen schlechthin übertreffende Sein, welches in seiner unendlichen Vollkommenheit erhaben ist über jede mögliche Steigerungsreihe begrifflicher Wertsetzungen des endlichen Intellekts.⁴⁰ Die negative Formulierung „*maius nihil*“ bzw. „*maius non cogitari potest*“ aber ist geeignet, Gottes Erhabenheit über jeden möglichen Begriff eines endlich-geschaffenen Intellekts mitauszusagen. Der (dem) Gott (des christlichen Glaubens) inhaltlich angemessenste Vernunftbegriff muss daher sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt besitzen. In dieser doppelten Gestalt als affirmativ-theologischer und zugleich als negativ-theologischer Gottesbegriff bringt daher der ontologische Gottesbegriff das prinzipielle Paradox des Gottdenkens zumindest der abendländischen Metaphysik- und weitgehend auch der christlichen Theologiegeschichte am reinsten zum Ausdruck: Gott als das denkbar Beste und zugleich als größer als alles von einem endlichen Intellekt Denkbare annehmen zu müssen.

3. Die formale Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘: ‚Q‘ als negative Denkregel der Unübertrefflichkeit

‚Q‘ besitzt den Charakter einer negativen Denkregel, genauer einer Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit, die negativ vorschreibt, wie über Gott nicht angemessen gedacht werden darf, wenn man ihn rational angemessen denken will. Man darf sich gemäß dieser Regel Gott nicht als etwas vorstellen, das in seinem Wert noch von etwas anderem übertroffen werden könnte; dies aber bedeutet, affirmativ gewendet: Wenn sich ein endlicher Intellekt mit seinem Vernunftvermögen Gott angemessen denken will, dann muss sein Gottesbegriff die Form eines absoluten Superlativs besitzen, dann muss er sich Gott als das unübertrefflich Beste vorstellen. Wer also Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche begreift, der denkt sicher nicht Gott, sondern etwas Anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch

³⁹ Vgl. hierzu ANSELM VON CANTERBURY, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 4, I 134, 8–10.

⁴⁰ Vgl. ebd., 5, I 135,8–36,2.

inhaltlich falsch. Auch diese formale Normativität⁴¹ des ontologischen Gottesbegriffs, die nur einen präskriptiven Gebrauch zulässt,⁴² hat eine sie einschränkende Bedingung. Diese kann zwar nicht mit mathematischer Präzision bewiesen, wohl aber sowohl mit Blick auf die faktische Religionsgeschichte der Menschheit als auch auf die innere Finalität der menschlichen Vernunft höchst wahrscheinlich gemacht werden: Nämlich die Annahme, dass der Gottesbegriff Inbegriff des schlechthin Unübertrefflichen ist und damit einen singulären epistemischen Status besitzt und folglich nur ein einziges Referenzobjekt bezeichnen kann; mit anderen Worten: Weil absolute Unübertrefflichkeit nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann, wenn sie überhaupt verwirklicht ist, muss Gott als Inbegriff dieser Unübertrefflichkeit einer, mithin einzig sein. Philosophisch legitimierbar ist daher nur ein monotheistischer Gottesbegriff. In dieser formalen Normativität aber liegt ein weiterer Vorzug des ontologischen Gottesbegriffs gegenüber vielen anderen Gottesbegriffen der klassischen Metaphysik, denen in ihrer expliziten Gestalt diese formale Normativität fehlt, da sie den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen. Im Unterschied hierzu macht der ontologische Gottesbegriff Gott zu einer in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft bestimmten Größe und hat damit nicht nur einen ontologischen, sondern ebenfalls einen gleichsam noologischen Charakter. Auf Grund dieser seiner formalen Normativität eignet dem ontologischen Gottesbegriff daher eine unüberholbare Aktualität und bleibende Bedeutsamkeit auch für jene Epochen der Geistesgeschichte wie die unsere, die die inhaltliche Normativität von ‚Q‘ gedanklich nicht mehr akzeptieren zu können glauben. Die formale Normativität des ontologischen Gottesbegriffs besitzt daher eine eminent wichtige kriteriologische Funktion für die formale Angemessenheit bzw. Wahrheit von Gottesbegriffen bzw. Gottesvorstellungen der menschlichen Vernunft überhaupt und schlechthin. Denn sie zeigt, dass nur solche Gottesbegriffe formal und damit auch inhaltlich wahrheitsfähig sein können, die den formalen Charakter eines absoluten Superlativs besitzen, die also Gott als Inbegriff des Unübertrefflichen denken, auch wenn sie keine hinreichend angemessene Bestimmung des positiven bzw. affirmativen Gehalts dieses Unübertrefflichen vornehmen, wie dies bei den französischen Philosophen Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion der Fall ist.⁴³

⁴¹ Der Norm-Begriff wird hier nicht in seiner rechtswissenschaftlichen, sondern in seiner philosophischen Bedeutung eines Begriffs für ein bestimmtes, objektiviertes Maß genommen; zu diesem Norm-Begriff, vgl. ausführlich KRINGS, H., *Norm I. Philosophie der Norm*, 62.

⁴² Zu dieser Möglichkeit eines präskriptiven Gebrauchs eines Normbegriffs, vgl. KRINGS, H., *Norm I. Philosophie der Norm*, 63.

⁴³ Vgl. hierzu ENDERS, M., *Zum ontologischen Gottesbegriff*, seiner normativen Bedeutung und seinen Spiegelungen im zeitgenössischen Denken.

4. Der ontologische Gottesbeweistyp in der Philosophie der Neuzeit

Die frühneuzeitliche und neuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweises (Descartes (1596–1650), Malebranche (1638–1715), Spinoza (1632–1677), Leibniz (1646–1716), Hegel) steht zwar wie schon dessen Grundlegung bei Anselm von Canterbury sowie dessen mittelalterliche Tradition⁴⁴ in der Wirkungsgeschichte des platonisch-neuplatonischen Verständnisses von Sein als der Totalität aller (möglichen) Vollkommenheiten, zu denen auch die reale und die seinsnotwendige Existenz gehören. Aber zwischen Anselms eigenem Gottesbeweis-Argument und der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweis-Typs besteht vor allem folgende fundamentale Differenz: Anselms eigener ‚ontologischer Gottesbegriff‘ (,Q‘) wird von der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweis-Typs genau genommen nicht adäquat rezipiert.⁴⁵ Vielmehr gehen die neuzeitlichen Vertreter des ontologischen Gottesbeweistyps bereits von einem Begriff Gottes als des vollkommenen Wesens aus. Damit jedoch fällt sowohl der negativ-theologische Gehalt von ‚Q‘ als auch dessen formale Normativität für die neuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweis-Typs schlicht aus. Denn diese reduziert den ontologischen Gottesbegriff Anselms auf dessen affirmativ-theologischen Gehalt seiner inhaltlichen Normativität, indem sie dessen noologischen Charakter, d. h. dessen begriffliche Bestimmung Gottes in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft, unberücksichtigt lässt. Damit aber verliert der ‚ontologische Gottesbegriff‘ des neuzeitlichen Denkens, welcher Gott einfach als das schlechthin vollkommene Wesen versteht, gerade jene Bedeutungsdimension, die den ‚ontologischen Gottesbegriff‘ Anselms gegenüber allen anderen Gottesbegriffen des klassischen abendländischen Denkens auszeichnet, welche den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen.

Schließlich trifft Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises dessen ursprüngliche Form (,Q‘) nicht, weil sie reale Existenz nicht als eine Seinsvollkommenheit, sondern nur noch als die raum-zeitliche Position eines Gegenstandes versteht (vgl. I. Kant, KrV B 626, 627 [AA III 401]). Dennoch lässt sich der Beweisanspruch des ontologischen Gottesbeweises nicht einlösen, mit anderen Worten: Die reale Existenz eines unübertrefflichen Wesens lässt sich im Ausgang von einem rein apriorischen Begriff dieses Wesens nicht zwingend bzw. gültig ableiten; und zwar, wie der Verfasser andernorts aus-

⁴⁴ Vgl. hierzu DANIELS, A., *Quellenbeiträge zur Geschichte des ontologischen Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert*.

⁴⁵ Vgl. hierzu HINDRICHs, G., *Das Absolute und das Subjekt*, 19–145.

föhrlich zu zeigen versucht hat,⁴⁶ wegen des vom ontologischen Gottesbeweis in Anspruch genommenen vermögenstheoretischen Verständnisses von realer Existenz als einer qualitativen und graduierbaren Eigenschaft von Entitäten, die deren Existenzmodus bezeichnet. Demgegenüber muss das von Kant und in dessen Gefolge von der analytischen Philosophie (Frege, Quine) vertretene Verständnis von Existenz im Sinne einer reinen Faktizität bzw. einer Erfüllung bestimmter begrifflicher Gehalte durch Fälle oder Vorkommnisse in der objektiven Wirklichkeit als grundlegender verstanden bzw. anerkannt werden. Dass der begriffliche Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs in der objektiven Wirklichkeit von einem Fall bzw. Vorkommnis instantiiert bzw. erfüllt wird und damit verwirklicht ist, hat Anselm aber nicht zeigen können. Deshalb hat er seinen Beweisanspruch für die reale Existenz des Unübertrefflichen im Ausgang von seinem apriorischen Begriff des Unübertrefflichen auch nicht eingelöst.

VI. EINE ANMERKUNG ZUR GESCHICHTE DES ONTOLOGISCHEN
 GOTTESBEGRIFFS BEI DUNS SCOTUS, IN DER FRÜHEN NEUZEIT
 UND IM DEUTSCHEN IDEALISMUS – DIE KONVENIENZ DES ONTOLOGISCHEN
 GOTTESBEGRIFFS MIT DEM CHRISTLICHEN GOTTESVERSTÄNDNIS:
 DIE PERSONALITÄT GOTTES, SEINE TRINITARISCHE SEINSWEISE,
 SEINE SCHÖPFERTÄTIGKEIT, SEINE SCHÖPFUNG AUS DEM NICHTS,
 DER EXEMPLARISMUS, DER SEELENGRUND VERNUNFTBEGABTER
 GESCHÖPFE, DIE MENSCHWERDUNG GOTTES UND SEINE ERLÖSUNG
 DER MENSCHHEIT DURCH DAS STELLVERTRETENDE SÜHNELEIDEN
 DES GOTTMENSCHEN

Duns Scotus präzisiert den begrifflichen Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs als den eines aktuell unendlich vollkommenen Seins und bereitet damit die Entwicklungsgeschichte des ontologischen Gottesbegriffs in der frühen Neuzeit vor, und zwar bei Cusanus, Descartes, Spinoza und Leibniz, in deren Verlauf die Konzepte der (intensiven und negativen) Unendlichkeit und der Vollkommenheit in das Bedeutungszentrum des ontologischen Gottesbegriffs rücken.⁴⁷ Im Deutschen Idealismus wird diese Bestimmung des ontologisch-metaphysischen Gottesbegriffs ergänzt um die Wesensbestimmungen von absolutem Sein und Wissen (bei Fichte), von absoluter Subjektivität und Geistwirklichkeit (bei Hegel) und vor allem von absoluter Freiheit (bei Schelling),

⁴⁶ Vgl. ENDERS, M., *Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis*. Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis.

⁴⁷ Vgl. hierzu ausführlich ENDERS, M., *Gott im Denken der Philosophie*, 248f.

die sich aus dem zugrunde gelegten ontologischen Gottesbegriff einer unendlichen Seinsvollkommenheit als deren Implikate ableiten lassen.⁴⁸

Die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs aber fordert die Annahme nicht nur einer göttlichen Persönlichkeit, d. h. einer vollkommene Selbstbewusstsein und vollkommenes (willentliches) Selbstbestimmungsvermögen, mithin höchste Freiheit besitzenden Personalität Gottes; sie macht gleichermaßen die Annahme zu einem Vernunftpostulat, dass Gott auch in sich selbst vollkommen gut, d. h. höchste Selbstmitteilung und daher unter Wahrung seiner wesenhaften Einfachheit das Beziehungsgefüge dreier subsistierender Relationen, mit anderen Worten: dass er in sich das rein geistige, dreieinige, unendliche Wesen vollkommener Liebe ist, wie es das christliche Gottesverständnis annimmt. Darüber hinaus macht der ontologische Vernunftbegriff Gottes die Annahme erforderlich, dass Gott auch anderen Wesenheiten ein dann notwendigerweise von dem eigenen Sein wesensverschiedenes Sein verleiht, um diese – und zwar die ihm ähnlichsten auch am meisten, weil diese am meisten aufnahmefähig sind für seine unendliche Seinsfülle – an seiner ihm eigenen Vollkommenheit teilhaben zu lassen, und das nicht nur für eine begrenzte Zeit (da eine solche Begrenzung nicht unübertrefflich wäre), sondern für immer und ewig. Denn genau dies, andere Wesenheiten an der eigenen Seinsfülle (neidlos) teilhaben zu lassen und damit im Verhältnis zu diesen von ihm wesensverschiedenen Naturen zugleich (ihnen) immanent und transzendent zu sein, gehört notwendig zum Begriff des unendlichen Guten, welches daher sowohl in sich selbst als auch nach außen, d. h. in seinem Verhältnis zu anderem Seienden, *diffusivum et communicativum sui* (Pseudo-Dionysius Areopagita, Bonaventura), d. h. vollkommene Selbstmitteilung, Selbst-Gabe sein muss. Mit anderen Worten: Das christliche Verständnis Gottes als des Schöpfers aller von ihm wesensverschiedenen Entitäten ist ein Implikat des ontologischen Gottesbegriffs. Dass zu diesen von einem unübertrefflich guten Gott daher notwendigerweise hervorgebrachten, endlichen Naturen auch geistbegabte und (innerhalb vorgegebener Grenzen) selbstbestimmungsfähige, mithin (relativ) freie Wesen gehören müssen, folgt ebenfalls aus dem zugrunde gelegten ontologischen Gottesbegriff. Denn durch deren hypothetisch angenommenes Fehlen in der Welt-Schöpfung eines solchen Gottes würde seiner Schöpfungstätigkeit ein mögliches Vollkommenheitsmerkmal abgehen,

⁴⁸ Vgl. Zum ontologischen Gottesbegriff bei Hegel, vgl. ENDERS, M., *Der ontologische Gottesbeweis: Rekonstruktion und Kritik von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises „zu Schellings Verständnis des ontologischen Gottesbeweises“*. Vgl. ENDERS, M., *Das Prius des Seins vor dem Denken. Zu Schellings Kritik und Transformation des ontologischen Gottesbeweises in seiner Spätphilosophie*, in HAGA, J. – SALATOWSKY, S. – SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (Hrsg.), *Das Projekt der Aufklärung. Philosophisch-theologische Debatten von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Walter Sporn zum 75. Geburtstag*, Leipzig 2018. 269–296.

weil sich dieser vollkommen mitteilungsbedürftige Gott den ihm ähnlichsten Geschöpfen selbst auch am meisten mitteilen kann.

Ebenfalls ist die Annahme (widerspruchsfrei) möglich und angesichts des entfalteten Gottesbegriffs auch notwendig, dass zumindest eine (Seins-) Art dieser vernunftbegabten Geschöpfe in einer (der daher weltlich verborgenen, weil gottähnlichsten) ihrer geschöpflichen Seinsstrukturen (in der christlichen Tradition oft als „Seelengrund“ bezeichnet) ein Aufnahmevermögen für den trinitarischen Gott selbst besitzen und darin mit diesem unmittelbar verbunden bzw. von ihm gänzlich durchdrungen sein muss, wie es die abendländische, und zwar schon die neuplatonische, vor allem aber die christliche Mystik lehrt. Denn nur einer solchen Totalempfänglichkeit eines Geschöpfes für ihn als seinen göttlichen Schöpfer kann sich ein unübertrefflich guter und daher in größtmöglicher Weise zur Selbstgabe an seine Geschöpfe bereiter Gott auch uneingeschränkt selbst mitteilen.

Ein unendlich vollkommener, mithin allmächtiger und allwissender Gott bringt notwendigerweise nicht nur überhaupt eine von ihm wesensverschiedene Welt hervor; er muss diese Welt als deren einzige Erstursache auch auf vollkommene Weise und daher aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*), d. h. ohne eine ihm vorgegebene Stoffursache, und somit alleine aus sich selbst hervorbringen. Ebenso folgt aus dem ontologischen Gottesbegriff, dass die von Gott *de facto* geschaffene Welt auch die beste aller möglichen Welten sein muss (Leibniz), weil ihr Urheber schlechthin unübertrefflich ist. Darüber hinaus ergibt sich aus diesem ontologischen Gottesbegriff, dass es von allen von Gott kreativ hervorgebrachten Naturen und deren natürlichen Relationen unter- und miteinander innergöttliche Schöpfungsgründe bzw. Exemplarursachen als Gedanken bzw. Ideen im alleinheitlichen Geist Gottes schon von Ewigkeit her geben muss, als deren raum-zeitliche Erscheinungs- und Verwirklichungsformen die real existierenden Geschöpfe daher verstanden werden müssen. Denn das Attribut der welterschöpfenden Tätigkeit kann einem im Sein vollkommenen, mithin selbst zeitfrei gegenwärtig existierenden (ewigen) und folglich unwandelbaren sowie allwissenden Gott nur genau dann widerspruchsfrei zugesprochen werden, wenn dieser Gott ein *seins* (form-) begründendes Wissen aller von ihm hervorgebrachten Naturen einschließlich des Gesamtzusammenhangs ihrer natürlichen Relationen und somit einen umfassenden und vollständigen Entwurf der von ihm zu schaffenden Weltordnung immer schon in sich trägt.

Unter der Voraussetzung einer selbstverschuldeten Entfernung und Entzweiung der von diesem Gott geschaffenen geistbegabten und (in vorgegebenen Grenzen) freien Naturen von ihrem göttlichen Schöpfer stellt schließlich auch die folgende, allerdings erst *post factum* mögliche, weil das natürliche Vorstellungsvermögen des Menschen übersteigende Überzeugung eine Konsequenz aus dem zugrunde gelegten Gottesbegriff dar: Dass dieser Gott in

seiner vollkommenen Liebe zu seinen sich von ihm abgewandt habenden freien Geschöpfen sogar durch seine eigene (widerspruchsfrei denkbare und daher grundsätzlich mögliche) Menschwerdung und vollkommene Selbsthingabe in seinem gott-menschlichen Leben deren selbstverschuldetes Unglück der Gottverlassenheit stellvertretend auf sich nimmt, um – unter Wahrung seiner vollkommenen Gerechtigkeit – von sich aus ihre Gottesferne überwinden und die durch ihre eigene Schuld Gottverlassenen doch noch zu sich führen zu können. Denn dieses über die Selbstentäußerung der Menschwerdung bis zur in vollkommener Selbstverleugnung vollzogenen freien Hingabe des eigenen Lebens für das Heil anderer gehende Maß an selbstloser Liebe ist schlechthin unübertrefflich.

Abschließend können wir daher feststellen, dass die Wesensbestimmungen bzw. Eigenschaften Gottes nach christlichem Verständnis zugleich begriffliche Gehalte bzw. Implikate des ontologischen Gottesbegriffs sind, sodass eine prinzipielle, und zwar sowohl fundamentale als auch umfassende, inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem ontologischen Gottesbegriff und dem christlichen Gottesverständnis besteht. Wir können und müssen daher Anselm von Canterbury Recht geben, wenn er am Anfang des zweiten Kapitels seines *Proslogion* den Gehalt seines „ontologischen Gottesbegriffs“ mit dem des Gottbegriffs des christlichen Glaubens identifiziert (ich zitiere und übersetze, Hervorhebung vom Vf.):

„Also, Herr, der Du die Einsicht in den Glauben gibst, gib‘ mir, dass ich, soweit Du es für nützlich hältst, einsehe, dass Du bist, wie wir glauben, *und dass Du das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.*“ (Hervorhebung vom Verfasser)⁴⁹

Zwar täuschte sich Anselm in seiner Überzeugung, mit seinem ontologischen Gottesbegriff auch ein rational zwingendes, beweiskräftiges Argument für die reale Existenz des Gottes des christlichen Glaubens gefunden zu haben, wie wir gesehen haben. Er täuschte sich aber nicht in seiner Überzeugung, dass das *unum argumentum* bzw. der ontologische Gottesbegriff in seinem Gehalt dem Gehalt des christlichen Gottesverständnisses vollkommen entspricht und daher den christlichen Gottesgedanken auf einen ihm angemessenen und zweifach, und zwar sowohl in inhaltlicher wie auch in formaler Hinsicht, normativen Vernunftbegriff bringt. In dieser Entdeckung der zweifachen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für die natürliche bzw. philosophische Gotteserkenntnis des Menschen und in seiner Einsicht in die grundsätzliche

⁴⁹ Vgl. *Prosl* 2 ([II 101,3f.]: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.

Kongruenz des begrifflichen Gehalts seines ontologischen Gottesbegriffs mit dem christlichen Gottesverständnis besteht die epochale Leistung der Gotteslehre Anselms von Canterbury. Mit anderen Worten: Anselm hat gezeigt, dass der Gott des christlichen Glaubens, wenn er real existiert, schlechthin unübertrefflich sein muss.

Abstract

After a general introduction to the discovery of the normativity of the concept of God in Western thought, this contribution first introduces the history of discovery of the factual normativity of the name of God in the mythical theology of the (ancient) Greeks and then it introduces the history of discovery of the normativity of the metaphysical concept of God in the philosophical thought of the (ancient) Greeks. In a second step, the conceptual synthesis between this metaphysical concept of God and the Christian understanding of God in Greek and Latin patristics and in the Latin Middle Ages is exemplified. Thereafter, the twofold, namely an affirmative-theological and a negative-theological, normativity of the ontological concept of God as the epitome of an unsurpassability existing in every possible respect, discovered in its full form by Anselm of Canterbury and later specified by Duns Scotus as actually infinite perfection, is explicated. Finally, this contribution demonstrates the congruence of the content of the ontological concept of God with the content of the Christian understanding of God.

Markus ENDERS

Albert-Ludwigs Universität, Freiburg
markus.enders@theol.uni-freiburg.de

László GÁJER

INTERPRETATIONSMÖGLICHKEITEN DES VERHÄLTNISSES ZWISCHEN JASPERS' PHILOSOPHISCHEM GLAUBEN UND DEM GLAUBEN AN GOTT

I. DIE AUFGABE DER PHILOSOPHIE; II. DIE BEDEUTUNG DES PHILOSOPHISCHEN GLAUBENS; III. DER INHALT DES PHILOSOPHISCHEN GLAUBE; IV. PHILOSOPHIE UND RELIGION; V. WAS KANN JASPERS ANGESICHTS ALL DESSEN MIT DEM RELIGIÖSEN GLAUBEN ANFANGEN?

KEYWORDS: Karl Jaspers, philosophical faith, existence, religion, philosophia perennis, boundless

Der ungarische Philosoph und Schriftsteller Béla Hamvas schrieb in seinem Buch *Geist und Existenz* (1941) über Jaspers' philosophischen Glauben:

„Jaspers zeigt den grundlegenden Unterschied zwischen religiösem und philosophischem Glauben in ihrem Verhältnis zur Offenbarung. Die Offenbarung ist die objektive Quelle des religiösen Glaubens. Es ist die Offenbarung, die im Menschen das Gebet und die Anbetung als Formen des Kontakts mit dem Göttlichen hervorruft. Gebet und Gottesdienst sind die existentielle Kommunikation der Religion: die Begegnung zwischen Gott und Mensch. Das Gebet und der Kult der Philosophen beziehen sich nicht auf die Offenbarung. Warum? Denn die Offenbarung ist ein für alle Mal und daher eine dauerhafte und bereits objektivierte Realität. Und der Philosoph weiß, dass Gegenstände und Dinge Wirklichkeiten ohne Existenz sind. Deshalb ist er gezwungen, unabhängig lassen zu sein.“¹

Hamvas bemerkte, dass Jaspers, wenn er aus irgendeinem Grund von philosophischem Glauben und nicht von religiösem Glauben sprach, dies vor allem deshalb tat, weil er den religiösen Glauben als vollständig und in sich geschlossen betrachtete. Sie wurde fertiggestellt, und zwar wegen ihrer Beziehung zur Offenbarung. Aber er erwartet, dass die Philosophie offen bleibt. Die Philosophie ist der Ort, an dem „man die Landschaft der Objekte durchquert und sich Schritt für Schritt bis zu der Grenze bewegt, an der kein neues Objekt mehr übrig bleibt, sondern nur noch Leere. Hier findet der Appell an die Transzendenz statt“². Jaspers' Einwand lautet also, dass der christliche Glaube ge-

¹ HAMVAS, B., *Szellem és egzisztencia*, Budapest 1988. 55–56.

² HAMVAS, B., *Szellem és egzisztencia*, 30.

geschlossen und an den Inhalt der Offenbarung gebunden ist, während der philosophische Glaube eine offene Dynamik hat. Dass der christliche Glaube einen solchen existentiellen Charakter haben kann, ist, denke ich, unbestreitbar. Schließlich wollte Jaspers, der als Lutheraner in einer bürgerlichen und der Kirche gegenüber gleichgültigen Familie aufwuchs, den philosophischen Glauben nicht dem religiösen annähern. Ich werde versuchen, einige seiner Motive in diesem kurzen Beitrag zu erkunden.

I. DIE AUFGABE DER PHILOSOPHIE

In seinem dreibändigen Werk *Philosophie* (1932) vertritt Jaspers die Auffassung, dass sich die zeitgenössische Philosophie mit dem Sein befassen müsse³. Während die Wissenschaften einen konkreten Gegenstand hätten, „es handelt sich in der Philosophie um das Ganze des Seins“⁴. Auf diese Weise sah er eine Kontinuität zwischen der modernen Philosophie und der europäischen metaphysischen Tradition und glaubte, dass es nur eine ewige Philosophie gibt, die sich über die Jahrhunderte hinweg entfaltet. Das bedeutet natürlich nicht, dass sich unser Verständnis oder der Umfang der Philosophie im Laufe der Zeit nicht verändert hat. Die mittelalterliche Metaphysik und die moderne Philosophie des Seins sind nicht identisch, aber beide versuchen, dieselbe Existenz zu erforschen. Deshalb bleibt die Philosophie dynamisch, weil sie auf die Gesamtheit der Existenz ausgerichtet ist.

„Die Vielfachheit des Philosophierens, die Widersprüche und die sich gegenseitig ausschließenden Wahrheitsansprüche können nicht verhindern, dass im Grunde ein Eines wirkt, das niemand besitzt und um das jederzeit alle ernstesten Bemühungen kreisen: die ewige eine Philosophie, die *philosophia perennis*“⁵. Philosophie „weis im Übergangsein der Zeitlichkeit um die Gegenwart und Gleichzeitigkeit des wesentlich Wahren, der jederzeit zeitilgenden *philosophia perennis*“⁶.

In seiner Metaphysik betont Jaspers jedoch, dass sich die Philosophie dem Sein annähern, es aber nicht vollständig erfassen kann. In der Tat muss sie sich ausdrücklich davor hüten, in ihrer Beschäftigung mit dem Sein und ihren Bemühungen, das Sein zu erfassen, das Sein zu objektivieren. Er öffnet sich der unsterblichen, ewigen Weisheit, indem er sich seiner eigenen Geschichtlichkeit bewusst ist und sich mit endgültigen Aussagen zurückhält, um dem Dauer-

³ Vgl. JASPERS, K., *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932. 1.

⁴ JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, München 1953. 10.

⁵ JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, 17.

⁶ JASPERS, K., *Die philosophische Glaube*, München 1948. 131.

haften eine Stimme zu geben. In diesem Sinne kann die *philosophia perennis* nicht erfüllt werden, kann ihr Ziel nicht erreichen. „Niergends ist in der Zeit schon gewonnen die *philosophia perennis*, und doch ist diese stets da in der Idee des Philosophierens“⁷. Die Philosophie kann nicht mehr tun, als sich der Existenz mit Vorsicht zu nähern.

Die Philosophie geht also über die Wissenschaft hinaus. Ihr Gegenstand ist das Umgreifende, das sie nicht in seiner Gesamtheit erfassen kann, sondern sich nur darauf ausrichten kann. In diesem Sinne ist die Philosophie keine Wissenschaft. Diese Frage kann nicht auf wissenschaftliche Weise gestellt oder beantwortet werden. Daraus folgt, dass die Philosophie keine allgemeingültige Beschreibung der Transzendenz liefern kann, sondern vielmehr den Einzelnen dazu einlädt, seine eigene mögliche und potenzielle Existenz zu entdecken⁸. Metaphysische Systeme können die Existenz nur teilweise beschreiben. Das ist natürlich von großem Wert, aber wir können nicht sagen, dass diese Beschreibungen endgültig sind. Die Philosophie hat einen Anspruch, aber man kann sie nicht als Wissenschaft im engeren Sinne bezeichnen, denn ihr Anspruch geht über die Grenzen der Wissenschaften hinaus. Die Philosophie bleibt offen, denn ihre Aufgabe ist es, den Sprung über die Grenzen zu wagen⁹.

Jaspers wurde 1883 in Oldenburg, Niedersachsen, geboren. Als Kind lebte er in der Nähe der Nordsee, deren Einfluss er später beschrieb:

„In meiner Kindheit waren wir alle Jahre auf den friesischen Inseln. Ich bin mit dem Meer aufgewachsen. Zuerst sah ich es in Norderney. An einem Abend ging mein Vater, mit dem kleinen Jungen an der Hand, den weiten Strand hinunter. Es war tiefe Ebbe, der Weg über der frischen reinen Sand war sehr lang bis an das Wasser. Da lagen die Quallen, die Seesterne, Zeichen des Geheimnisses der Meerestiefe. Ich war wie verzaubert, habe nicht darüber nachgedacht. Die Unendlichkeit habe ich damals unreflektiert erfahren. Seitdem ist mir das Meer wie der selbstverständliche Hintergrund des Lebens überhaupt. Das Meer ist die anschauliche Gegenwart des Unendlichen. Unendlich die Wellen. Immer ist alles in Bewegung, nirgends das Feste und das Ganze in der doch fühlbaren unendlichen Ordnung. Das Meer zu sehen, wurde für mich das Herrlichste, das es in der Natur gibt. Das Wohnen, das Geborgensein ist uns unentbehrlich und wohltuend. Aber es genügt uns nicht. Es gibt dieses andere.

⁷ JASPERS, K., *Die philosophische Glaube*, 23.

⁸ Vgl. COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, XI: *Logical Positivism and Existentialism*, London – New Delhi – New York – Sydney 2003. 161. Für Jaspers waren es Kierkegaard und Nietzsche, die ihm die Möglichkeit der menschlichen Existenz in diesem Sinne vor Augen führten. Der Mensch ist eine mit Freiheit ausgestattete Existenz, die der Forschung unzugänglich bleibt und immer über sich selbst hinausgeht. Wenn wir die Frage stellen, was der Mensch ist, dürfen wir nicht an einen bestimmten Gegenstand der Erkenntnis denken, sondern an die Umgreifende, insofern es uns selbst betrifft. Vgl. JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung in das Verhältnis seines Philosophierens*, Berlin – New York 1991. 123–136.

⁹ JASPERS, K., *Philosophie*, 13.

Das Meer ist seine liebhaftige Gegenwart. Es befreit im Hinausgehen über die Geborgenheit, bringt dorthin, wo zwar alle Festigkeit aufhört, wir aber nicht ins Bodenlose versinken. Wir vertrauen uns dem unendlichen Geheimnis an, dem Unabsehbaren, Chaos und Ordnung... Das Meer ist Gleichnis von Freiheit und Transzendenz (...). Das Philosophieren wird eingriffen von der Forderung, es aushalten zu können, dass nirgends der feste Boden ist, aber gerade dadurch der Grund der Dinge spricht“¹⁰.

Diese Zeilen führen uns in den von Jaspers erforschten Raum, den Raum des Seins und der Freiheit, durch ein Bild, das Bild des Meeres ein. Das Meer ist ein Gleichnis für Freiheit und Transzendenz. Die Aufgabe der Philosophie ist es, das unendliche Geheimnis, das Unsichtbare und Unbedingte zu erforschen. Jaspers betrachtete das philosophische Forschen als einen Akt, in dessen Verlauf der Philosoph erkennen muss, dass er keinen festen Boden unter den Füßen hat, dass er keine letzte Gewissheit erlangen kann und dass sein Bestreben daher „nicht der Besitz der Wahrheit, sondern das Suchen der Wahrheit“¹¹ sein muss. Sich in diesem Raum zu bewegen, so Jaspers, bedeutet, „auf dem Wege sein“, der offen und dynamisch, offen und unvollständig bleibt. „Diese liegt nie in einem aussagbaren Gewusststein, nicht in Sätzen und Bekenntnissen, sondern in der geschichtlichen Verwirklichung des Menschseins, dem das Sein selbst aufgeht“¹². Philosophie geschieht und definiert sich im Laufe ihrer eigenen Entfaltung. Seine Aufgabe ist es, dem Sein nahe zu kommen. Der Philosoph ist eher ein Liebhaber der Weisheit als ihr Besitzer: Er lebt in der Nähe der Weisheit, kann sie aber nie in Worte oder Definitionen fassen, die er für unveränderlich hält. Durch mein Denken reiße ich immer etwas aus dem Ganzen heraus, mache es besonders und nebeneinanderstellbar, mache es abstrakt. Die Umgreifende gibt uns kein neues Wissen, es ist inhaltslos, aber „durch seine Form öffnet er die unendlichen Möglichkeiten der Erscheinung des Seiendes für uns, und lässt er zugleich alles Seiende transparent werden“¹³.

Wir können die Existenz in der materiellen Welt nicht in ihrer Gesamtheit erfassen. Unser Denken geht an die Grenzen der materiellen Welt, erforscht sie, bleibt aber innerhalb dieser Grenzen, selbst wenn wir über die Grenzen des materiellen Wissens sprechen. „Es handelt sich in der Philosophie um das Ganze des Seins“¹⁴, ihr Gegenstand ist die Verwirklichung der lebendigen Idee, ihre Pflege ist die Aufmerksamkeit für die lebendige Idee. Als Wissenschaft und Methode muss sie „vor dem Undeutbaren schweigen“¹⁵. Es steht

¹⁰ JASPERS, K., *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften* (Hrsg. von SANER, H.), München 1967. 15–16.

¹¹ *Ibid.* 14.

¹² *Ibid.* 14.

¹³ *Ibid.* 31.

¹⁴ *Ibid.* 10.

¹⁵ *Ibid.* 23.

vor dem Umgreifenden, aber gerade diese Umgreifende bleibt dem Bewusstsein verborgen. Die gesamte Existenz offenbart sich durch die Objekte, bleibt aber im Hintergrund¹⁶. „Es selbst bleibt Hintergrund, aus ihm grenzenlos in der Erscheinung sich erhellend, aber es bleibt immer das Umgreifende“¹⁷.

Der Ursprung der Philosophie liegt in der Verwunderung, dem Zweifel und dem Gefühl der Verlassenheit des Menschen. Darin wird uns die Umgreifende in Chiffren offenbart¹⁸. „Die umständlichsten Wege der Philosophie, die die Fachleute der Philosophie gehen, haben doch ihren Sinn nur, wenn sie münden in das Menschsein, das dadurch bestimmt ist, wie es des Seins und seiner selbst darin gewiss wird“¹⁹.

II. DIE BEDEUTUNG DES PHILOSOPHISCHEN GLAUBENS

Jaspers suchte die Möglichkeit der Philosophie in der Verbindung von persönlicher Freiheit des Menschen und Offenheit für das Unbedingte. Gegenstand dieser Philosophie ist seine umfassende Erfahrung, die sich in Grenzsituationen und in der Kommunikation, in den zwischenmenschlichen Beziehungen manifestiert. Sie ist offenkundig, aber nicht greifbar. Wenn der Mensch sein wahres Selbst in Freiheit sieht, wird er sich sofort seiner eigenen Endlichkeit bewusst. Er wird sich seiner eigenen Grenzen bewusst, aber auch seiner Fähigkeit, sie zu überwinden. Jaspers nannte diesen Moment philosophischen Glauben²⁰.

Glaube in der Theologie bedeutet die Annahme von Aussagen, die in keiner Weise direkt überprüft werden können, aber diese Annahme ist eine solide Gewissheit, die nicht kognitiv ist, d.h. sie unterscheidet sich vom Wissen²¹. Jaspers' Konzept des philosophischen Glaubens kann mit dieser Definition verbunden werden, obwohl sich der philosophische Glaube vom religiösen Konzept des Glaubens unterscheidet.

„Der philosophische Glaube – schreibt Jaspers – wurde mir erst spät ganz bewusst. Niemand hat mich beten gelehrt. Aber unsere Eltern haben uns streng erzogen in der Ehrfrucht unter den lenkenden Ideen der Wahrhaftigkeit und Treue, in ständig sinn-

¹⁶ Vgl. COPLESTON, F., *A History of Philosophy*, 160–161.

¹⁷ JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, 30.

¹⁸ Vgl. JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962. 153–155, 169, JASPERS, K., *Philosophie*, 33, wie SALAMUN, K., *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, München 1985. 65–75.

¹⁹ JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, 11.

²⁰ Vgl. SALAMUN, K., *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, 148.

²¹ Vgl. WERDENICH, E., *Hit*, in BANGHA B., (Hrsg.) *Katolikus Lexikon*, II. Budapest 1931. 288–292.

erfüllter Tätigkeit, in freier Zuwendung zu den Herrlichkeiten der Natur und den Inhalten geistiger Schöpfungen. Sie ließen uns aufwachsen in einer erfüllten Welt“²².

Für Jaspers bedeutete seine bürgerliche, laizistische Erziehung, dass sich die Bedeutung des Glaubens für ihn eher über einen philosophischen als über einen religiösen Ansatz erschloss. Während er darüber schrieb, wurde der Begriff des philosophischen Glaubens in seinem Werk immer reicher: „Seit meiner *Philosophie* (1931) ist der philosophische Glaube als Sinn der philosophischen Lehre öffentlich von mir vertreten worden. In der Schrift *Der philosophische Glaube* (1947) habe ich ihn ausdrücklich formuliert“²³. Ich kann nicht von der Transzendenz überzeugt werden, ich kann ihre Existenz nicht beweisen, ich kann sie nur durch die authentische Ausübung meiner eigenen Freiheit empfangen. Philosophie ist ein Sprung in Richtung dessen, was weder bewiesen noch widerlegt werden kann²⁴. Philosophie ist die Erfahrung unüberwindlicher Unmittelbarkeit, denn sie versucht, den Inhalt des philosophischen Glaubens in Form von formulierten Ansichten mitzuteilen, aber der Gedanke bleibt immer fragmentarisch. Sie muß von demjenigen, der sie denkt, zur Wahrheit vollendet werden, da er sie in seiner eigenen Existenz verwirklicht, und diese Arbeit ist selbst ein Akt des philosophischen Glaubens. Der Philosoph ist frei gegenüber seinen Gedanken, und deshalb kann der philosophische Glaube nicht zu einem Glaubensbekenntnis werden, er kann nicht zum Dogma werden. Sie bewahrt ihre Unvollständigkeit, ihre Offenheit und ihre Geschichtlichkeit. Sie kann nicht endgültig festgelegt werden. In einer historischen Situation greift der philosophische Glaube immer wieder auf seine Ursprünge zurück. Sie muss die Umgreifende erhellen, das somit immer vermittelt bleibt. Sie muss in der Tat vermittelt bleiben.

III. DER INHALT DES PHILOSOPHISCHEN GLAUBE

Die Umgreifende ist die Existenz an sich. Nach Jaspers kann dies auch die Chiffre Gottes sein. Sie ist die *axis mundi*, die Achse der Welt, die die Existenz mit dem Transzendenten verbindet²⁵. Die Umgreifende ist überall um uns herum, aber wir sind es auch selbst. Das Sein, das uns umfängt, kann die Welt sein, von der eine Seite unseres Seins ein Teil ist, oder die Transzendenz, die

²² JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie*, München 1970. 115.

²³ JASPERS, K., *Die philosophische Glaube*, 23.

²⁴ Vgl. KANAKAPPALLY, B., 'Faith' and 'Communication' in the Philosophy of Karl Jaspers, in *Studies in Interreligious Dialogue* 10/1 (2000) 77; wie ÖRNEK, Y., *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, Freiburg–München 1986. 88–97.

²⁵ Vgl. OLSON, A. M., *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, Hague–Boston–London 1979. 137.

ganz anders ist als wir²⁶. Sie umfasst alles, was existiert, ohne von etwas anderem umfasst zu werden. Das ist die Existenz selbst. Die Möglichkeiten der Umgreifende können sein

- Erstens „Dasein“, die die Möglichkeit der Existenz ist. Bedeutung in der Welt um ihn herum, in die alles eintreten muss, um für den Einzelnen real zu werden.
- Zweitens: „Bewusstsein überhaupt“, allgemeines Bewusstsein, insofern als für uns die objektive Existenz Teil unseres Bewusstseins ist. Auf dieser Ebene ist es wichtig, dass wir erkennen, dass wir die Welt in und durch Gedanken transzendieren.
- Drittens: „Geist“, insofern als das geistige Leben in uns zu den Ideen gehört, die dem Ganzen und dem Intellekt zugrunde liegen.

Im Dasein, im Bewusstsein überhaupt und im Geist sind wir Welt²⁷. In diesen Formen erscheint uns die Umgreifende (empirisch) in angemessener Weise. Der Mensch ist auch Existenz in seiner Freiheit. Sie liegt jenseits der empirisch objektivierten Existenz, jenseits des Bewusstseins und des Geistes als Ganzes. Sie manifestiert sich in der Unzufriedenheit des Menschen mit sich selbst, in der Unbedingtheit, der er sein Sein unterwirft, und im Drang zu Einen, wobei der Mensch eine Einheit anstrebt, die nur dem Sein geschuldet ist. Sie manifestiert sich in einer Art Erinnerung, die unserem kollektiven Wissen über die Schöpfung entspricht, aber auch in einem Bewusstsein der Unsterblichkeit, das uns über die Zeit zu erheben scheint. Der philosophische Glaube spürt auch seine eigene Verletzlichkeit, seine eigene Ungewissheit und seine eigene Schutzlosigkeit. „Die Glaube zieht sich zurück auf ein Minimum an der Grenze des Unglaubens, und von da schlägt es rum aus der Punktualität ins Weite“²⁸. Diese *philosophia perennis*, in dem Sinne, dass sie in dieser Welt nie entwickelt wurde und nicht entwickelt werden kann, ist dennoch in der Idee des Philosophierens ständig präsent²⁹.

Der philosophische Glaube, als *fides qua creditur*, ist durch das oben Gesagte gekennzeichnet. Wir müssen sie aber auch als *fides quae creditur* bezeichnen, die Jaspers mit den folgenden Glaubensartikeln beschreibt:

- Gott ist.
- Es gibt die unbedingte Forderung.
- Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz.

²⁶ JASPERS, K., *Die philosophische Glaube*, 17.

²⁷ *Ibid.* 18.

²⁸ Vgl. *Ibid.* 23.

²⁹ Vgl. *Ibid.* 23.

Jaspers näherte sich im Laufe seines Lebenswerks immer mehr einer Art Theismus an, aber Gott erscheint in seinen Texten meist als Transzendenz, jenseits der Welt. Die Existenz Gottes kann nicht festgestellt werden, seine Existenz kann nicht bewiesen werden, aber die Annahme seiner Existenz ist eine Voraussetzung für das Philosophieren selbst. Das absolute Erfordernis in diesem Zusammenhang, in der Beziehung zu Gott, ist die Grundlage des Handelns. Die Vergänglichkeit der Welt besteht darin, dass, obwohl alles, was wir wissen, zur Welt gehört, die Welt als Ganzes nie zum Gegenstand unserer Erkenntnis wird. In der Welt begegnen sich das Ewige und das Zeitliche, das heißt das Existenzielle und das Transzendente³⁰. Diese Begegnung ist zeitlich an die Welt gebunden, und wir haben keine direkte Kenntnis von Gott und der Existenz. Sie bleiben in der Schwebelage des Nichtbewusstseins³¹.

Der Verzicht auf den philosophischen Glauben würde jedoch bedeuten, dass es keinen Gott gibt, sondern nur die Welt, und somit wäre die Welt selbst Gott. In diesem Fall gäbe es kein absolutes Erfordernis, sondern nur Gewohnheit und Konvention, und alles in der Welt wäre unbeständig, während die Welt selbst ewig wäre und nicht eine vorübergehende, vergängliche Existenz³². Der Sprung, den der philosophische Glaube macht, ist letztlich eine Entscheidung, eine freie Entscheidung des Menschen.

IV. PHILOSOPHIE UND RELIGION

„Kirchlich autoritäre Denkart hat die selbstständige Philosophie verworfen, weil sie von Gott entferne, zur Weltlichkeit verführe, mit Nichtigem die Seele verderbe. Die politisch-totalitäre Denkart erhob den Vorwurf: die Philosophen hätten die Welt nur verschieden interpretiert, es komme aber darauf an, sie zu verändern.“³³

Diese Beschreibung gibt einen guten Eindruck von Jaspers' Abneigung gegen totalisierende politische Tendenzen³⁴, aber auch von seinen Einwänden gegen kirchliche Autorität. Er kritisierte nicht die kirchliche Haltung einer bestimmten historischen Periode, sondern ein Verhalten im Allgemeinen. Jaspers' Einwand lautete, dass diese Haltung zum Ausdruck kommt, wenn das Christentum Exklusivität beansprucht und sich für die einzig wahre Religion hält³⁵.

³⁰ Vgl. JASPERS, K., *Philosophie*, 254. PEACH, F., *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh 2008. 151–154.

³¹ Vgl. JASPERS, K., *Die philosophische Glaube*, 33.

³² *Ibid.* 33.

³³ JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, 16

³⁴ Siehe hierzu z. B. JASPERS, K., *Schuldfrage – Von der politischen Hoffnung Deutschlands*, Heidelberg 1946. und JASPERS, K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958.

³⁵ Vgl. JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 83–85.

Diese Mentalität hat dazu geführt, dass das Christentum, wenn nicht immer, so doch von Zeit zu Zeit, die verschiedenen Religionen als eine Reihe von Unterreligionen betrachtet und ihre Anhänger bisweilen als Heiden abstempelt, und die Kirchen, die ihren Glauben mit Gewalt durchsetzen, werden leicht zu politischen Instrumenten, und das Streben nach Macht und Weltherrschaft kann zu einem grundlegenden Faktor in ihnen werden³⁶.

Die Religion neigt im Allgemeinen dazu, den Anspruch zu erheben, im Besitz der endgültigen Wahrheit zu sein, und in solchen Fällen verzichtet sie oft auf Kommunikation, um ihrer Überzeugung willen³⁷. Jaspers argumentiert, dass es notwendig ist, diesen Ausschließlichkeitsanspruch zurückzuweisen, während die authentische christliche Grundhaltung ihre Offenheit für das Unendliche bewahren muss, das sie in seiner Fülle weder fassen noch ausdrücken kann.

An einer Stelle erklärte er jedoch auch, dass „der Christusglaube sich von dem Anspruch und den Folgen der Ausschliesslichkeit befreit“³⁸. Jaspers stellte die Bibel und die biblische Religion als ein Grundmerkmal dar, zu dem der Anspruch der Exklusivität als solcher nicht gehört. Die biblische Religion als solche hat keinen Abschluss. Der Anspruch auf Ausschließlichkeit ist ein menschliches Produkt, das nicht auf Gott verweist³⁹.

„Die Bibel ist das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen. Aus diesen wurde der Geist des Menschen hell, dass er Gottes und damit erst seiner selbst gewiss wurde. Das gibt die einzige Atmosphäre der Bibel. In der Bibel sieht man den Menschen in den Grundweisen seines Scheiterns. Aber so, dass die Seins- erfahrung und die Verwirklichung gerade im Scheitern offenbar werden“⁴⁰.

In *Die Frage der Entmythologisierung* (1954) setzte sich Jaspers in Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann für die Notwendigkeit des Mythos ein⁴¹ und plädierte als Philosoph für die Bewahrung der Reinheit der antiken mythischen Sprache in ihrer Bildhaftigkeit und Kraft⁴².

„Wie dürftig und spracharm unser Dasein, wenn mythische Sprache nicht in ihm gilt! und wie unwahr, wenn die unumgängliche mythische Denkweise mit albernen Inhalten erfüllt wird. Die Herrlichkeit und das Wunder der mythischen Anschauung muß

³⁶ Vgl. JASPERS, *Die philosophische Glaube*, 72–73, und JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 87–92.

³⁷ Vgl. JASPERS, K., *Die philosophische Glaube*, 61.

³⁸ *Ibid.* 74.

³⁹ Vgl. *Ibid.* 74.

⁴⁰ *Ibid.* 79.

⁴¹ Vgl. OLSON, A. M., *Transcendence and Hermeneutics*, 146–156.

⁴² Vgl. JASPERS, K. – BULTMANN, R., *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954. 18.

gereinigt, aber nicht abgeschafft werden. Entmythologisierung ist fast ein blasphemisches Wort“.⁴³

Jaspers zufolge würde die Rolle des Mythos von jeder pragmatischen Rationalität überlagert werden. Denn die mythische Sprache ist in ihrer Geschwätzigkeit und Unvollständigkeit mit der Geschichtlichkeit des Existenziellen verwandt. „Wenn die mythische Sprache geschichtlich ist und daher ihre Wahrheit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit eines Wissens bleibt, so vermag sie gerade dadurch der Geschichtlichkeit der Existenz mitzuteilen, was für diese einen unbedingten Charakter gewinnen kann“.⁴⁴ Der Inhalt des Mythos ist nicht allgemein, aber er manifestiert die Unbedingtheit des geschichtlichen Daseins, und der philosophische Glaube hört gerade vor dieser Unbedingtheit auf. Wer die Bibel liest, macht sich ihren Inhalt zu eigen und nimmt an ihm teil. „Er gerät mit den mythischen Inhalten in Zustände, die er dadurch als Möglichkeiten erfährt, er sieht die Gehalte in den Bildern, die ihm gegeneinander treten, sich in Stufen der Wesentlichkeit ordnen und die alle über sich hinaus weisen ins Bildlose“.⁴⁵ Jaspers' Gott ist nichts anderes als die Umgreifende, das sich durch die Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung offenbart, und die Erfahrung der biblischen Religion lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Umgreifende, das sich in Geschichten offenbart⁴⁶.

V. WAS KANN JASPERS ANGESICHTS ALL DESSEN MIT DEM RELIGIÖSEN GLAUBEN ANFANGEN?

Was Transzendenz ist, erfährt der Mensch nur in der Konfrontation mit einer Welt, deren Realität sich selbst zu verlieren droht. Indem er im Zuge seiner Selbstverwirklichung, oder, wie Jaspers sagte, seiner Selbstschöpfung, immer wieder an seine eigenen Grenzen stößt, begegnet er der Transzendenz als etwas, das, wenn es erreicht ist, einen vom eigenen Scheitern wegführt.

Jaspers unterschied diese Erfahrungen der Transzendenz von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Am christlichen Offenbarungsverständnis störte ihn, dass Gott darin nicht konkret zum Einzelnen spricht, sondern im Rahmen einer allgemeinen Lehre. Offenbarung, die als persönliche Selbstoffenbarung Gottes jenseits der Mitteilung einer allgemeinen Lehre verstanden werden kann, blieb für Jaspers fern.

⁴³ *Ibid.* 19. Vgl. JASPERS, K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 487.

⁴⁴ JASPERS, K. – BULTMANN, R., *Die Frage der Entmythologisierung*, 21.

⁴⁵ *Ibid.* 23.

⁴⁶ Vgl. SALAMUN, K., *Karl Jaspers, Arzt, Psychologe, Philosoph, politischer Denker*, 86.

Der Begriff des philosophischen Glaubens ist einer der Grundbegriffe der Existenzphilosophie von Jaspers. Der philosophische Glaube ist von grundlegender Bedeutung, weil er sich in erster Linie mit dem Selbstsein des Menschen befasst und eine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung des Selbstseins ist. Jaspers' Begriff des philosophischen Glaubens hat eine sehr spezifische existenzielle Bedeutung und ist daher nicht immer leicht mit dem christlichen Glauben zu vergleichen. Für Jaspers ist der Glaube die Haltung und das Engagement des Menschen für das, was über das hinausgeht, was objektiv bekannt ist. Er argumentiert, dass der philosophische Glaube persönlich und eng mit der existentiellen Erfahrung verbunden ist. Mit anderen Worten: Die Wahrheit des Glaubens ist eine Frage des persönlichen Engagements. Für Jaspers ist der Glaube unmittelbar, im Gegensatz zu allem, was durch den Verstand vermittelt wird⁴⁷. Er erinnert daran, dass der religiöse Glaube, der sich auf die Offenbarung stützt, durch die Schrift, die Institutionen und den Klerus vermittelt wird, während der wichtigste Begriff des philosophischen Glaubens die Freiheit ist, die gerade die Gewissheit und den Schutz leugnet, den die Religionen dem Einzelnen bieten sollen⁴⁸. So könnte man also seinen Einwand gegen den religiösen Glauben zusammenfassen.

Angesichts all dessen ist es interessant, mit dem Gedanken zu spielen, welche Konsequenzen Jaspers' mögliche persönliche Gotteserfahrung für sein philosophisches Denken gehabt hätte. Wie ich bereits erwähnt habe, wurde die Aufgabe der Philosophie durch das Bild des Meeres wahrgenommen. Pater Jérôme (1907–1985), Mönch der Trappistenabtei Sept-Fons in Frankreich, schreibt in seinem Buch *Monastische Schriften*: „Die Stille erinnert mich an die große Welle im Ozean, die das Schiffchen auf unbekanntes Land treibt und es dann dort an einem gefürchteten Ufer zurücklässt, wo allein die Gegenwart des Unendlichen herrscht“⁴⁹. Er verwendet also das Bild des Meeres. Ohne nach rationalen Argumenten zu suchen, sollten wir dieses Bild einen Moment lang auf uns wirken lassen. Bei der Betrachtung des Meeres scheinen der philosophische Glaube und die christliche Glaubenserfahrung gar nicht so weit auseinander zu liegen.

⁴⁷ Vgl. WEIDMANN, B., *Philosophischer Glaube nach Karl Jaspers*, in ENDERS, M. (Hrsg.), *Philosophischer Glaube und christlicher Offenbarungsglaube*, Nordhausen 2022. 19–22.

⁴⁸ Vgl. PEACH, F., *Reflections on Philosophical Faith and Faith in the Twenty-First Century*, in WAUTISCHER, H. – OLSON, A. M. – WALTERS, G. J. (ed.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Dordrecht – Heidelberg – London – New York 2012. 254–255.

⁴⁹ Zitiert von SARAH, R. – DIAT, N., *Kraft der Stille. Gegen eine Diktatur des Lärms*, Regensburg 2017, Nr. 68.

Abstract

Karl Jaspers (1883–1969) explored the concept of faith examined in the sense of Christian theology, but he also raised objections to it. He considered the nature and content of Christian faith to be closed, since it was bound up with the content of revelation. On the other hand, he believed that a faith understood in a philosophical sense has an open dynamic. It is not tied to any Church teaching, catechism or pre-revealed content of faith, but following its path we can freely get close to existence. Thus he assumed greater freedom in the case of philosophical faith than in the case of Christian religious faith. That the Christian faith can have such an existential character is, I think, undeniable. In the end, however, Jaspers, who grew up as a Lutheran in a bourgeois family indifferent to the Church, did not want to bring philosophical faith closer to religious faith. In this short paper I will try to explore some of the motives for this decision.

László GÁJER

Pázmány Péter Catholic University
gajer.laszlo.istvan@htk.ppke.hu

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

THE ECCLESIOLOGICAL WRITINGS OF SAINT JEROME AND THEIR CANONICAL IMPACT*

INTRODUCTION; I. THE PATRISTIC LITERATURE AS THE FUNDAMENTAL SOURCE OF THE ECCLESIOLOGICAL CONTENTS OF THE COLLECTIONS OF ECCLESIASTICAL DISCIPLINE; II. THE ECCLESIOLOGICAL STANDPOINT AS REFLECTED WITHIN THE CANONICAL COLLECTIONS OF THE HIGH MIDDLE AGES; CONCLUSION

KEYWORDS: patristic sources, medieval ecclesiology, canon law history, ecclesiastical hierarchy

INTRODUCTION

Until the middle of the 20th century, patristic and canon law studies did not pay sufficient attention to the ecclesiastical influence of the writings of the church fathers on the disciplinary material of the canonical collections of the different periods. However, in contrast to the corpus of papal and conciliar decrees, these writings contributed primarily to the firm establishment of the ecclesiological concept of the very periods. A major change in this approach was introduced by the comprehensive work of Professor Charles Munier in 1957 (Mulhouse¹). His research was followed by the research of Professor Roger E. Reynolds (†2014) from the mid-1970s, which was summarized firstly in 1981 (Toronto, Canada)²; then the general and detailed research, as well as statistical studies by professors Jean Gaudemet (†2001) [Paris, 1998]³ and Peter Lan-

* This article is the revised and supplemented English version of my Hungarian presentation at the conference *Ama scientiam Scripturarum* (Budapest, October 1st 2020). It was written in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest), then supplemented in the *British Library* (London, UK) and in the *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA).

¹ MUNIER, CH., *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957.

² REYNOLDS, R. E., *Basil and the Medieval Latin Canonical Collections*, in FEDWICKS, P. J. (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic* (A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium), II. Toronto 1981. 513–532.

³ GAUDEMET, J., *Les sources du Décret de Gratien*, in *Revue de Droit Canonique* 48 (1998) 247–261.

dau (†2019) [Munich, 1999]⁴ with particular regard to the *Decretum Gratiani* (about 1140) and to its critical edition by Emil Albert Friedberg (†1910).⁵ Due to the fundamental influence of the ecclesiological writings of the patristic authors, a systematic and comparative content analysis of the ecclesiological essentials of the works of St. Jerome – as well as of the other important church fathers – and the processing of the role of the individual canon law collections, compiled in a universal nature, developing the essential ecclesiological character of the ecclesiological image of the church, was carried out basically from 2001, by the author of the present lines (i.e. *Decretales Pseudo-Isidorianae*, *Decretum Burchardi Wormatiensis*, *Collectio in 74 titulos digesta*, *Collectio canonum cardinalis Deusdedit*, *Collectio Anselmi Lucensis*, the textual families of Ivo of Chartres' *Decretum*, *Panormia* and *Tripartita*, and the *Decretum Gratiani*).⁶

I. THE PATRISTIC LITERATURE AS THE FUNDAMENTAL SOURCE OF THE ECCLESIOLOGICAL CONTENTS OF THE COLLECTIONS OF ECCLESIASTICAL DISCIPLINE

It can already be observed in the Apostolic Age that authority within the Church is traced back to the apostles chosen by Christ, whom – and their successors – Jesus gave the power of governance (Mt 28:18–20). A specific formulation of this is found in chapter 42 of St. Clement of Rome's letter to the Corinthians.⁷ Therefore, it is no coincidence that the early canonical writings

⁴ LANDAU, P., *Patristische Texte in den beiden Rezensionen des Decretum Gratianus*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 23 (1999) 77–84.

⁵ Cf. FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955).

⁶ SZUROMI, SZ. A., *Die patristische Wurzel der bischöflichen Kirchendisziplin in der «Collectio Anselmi Lucensis»*, in *Rivista Internazionale di diritto comune* 12 (2001) 249–263. SZUROMI, SZ. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (Recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108. SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in the Decretales Pseudo-Isidorianae, especially the regulation on the death of bishops*, in *Folia Theologica* 15 (2004) 145–156. SZUROMI, SZ. A., *Rules concerning bishops in an early Gregorian canonical collection*, in *Folia Theologica* 16 (2005) 143–152. Cf. *Canon Law Handbook by Ivo of Chartres*, in *Folia Canonica* 9 (2006) 93–116. SZUROMI, SZ. A., *Anselm of Lucca as a Canonist (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis')* [Adnotationes in Ius Canonicum], Frankfurt am Main 2006. SZUROMI, SZ. A., *Development of the clerical duties and rights based on the 11th – 12th centuries canonical collections*, in *Folia Canonica* 10 (2007) 207–219. SZUROMI, SZ. A., *Some witnesses on the gradual evolution of the Ivonian textual families*, in *Ius Canonicum* 50 (2010) 201–219. SZUROMI, SZ. A., *From a reading book to structuralized canonical collection: Textual development of the Ivonian work (Aus Recht und Religion 14)*, Berlin 2010. SZUROMI, SZ. A., *Peculiarities of Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the discipline about bishops and their duties*, in *Revista Española de Derecho Canonico* 71 (2014) 469–482.

⁷ CLÉMENT DE ROME, *Épître aux corinthiens* (Sources Chrétiennes [hereafter: SCh] 167), Paris 1971. 168–171.

primarily attempted to relate their summarized norms to apostolic authority. An excellent example of this is the *Didache* from the 2nd century – also known as “The Doctrine of the Twelve Apostles”⁸ – ; or the *Traditio Apostolica* from the 3rd century.⁹ For this very reason, when we speak of the ecclesiological character of the authority manifested in the Church, we must pay particular attention to the writings of the Church Fathers. The patristic sources describe in a particularly impressive way the practical consequences of the Church’s sacramentalism, and they also present in crystal-clear terms its theoretical, ecclesiological background, in other words, the unity of the Church. Among the authors – in addition to those who have already been mentioned – I must mention first of all St. Cyprian (†258)¹⁰, St. Ambrose (†397)¹¹, St. Jerome (†419/420)¹², and St. Augustine (†430)¹³; and among the popes, St. Leo the Great (440-461)¹⁴ and St. Gregory the Great (590-604)¹⁵, whose ecclesiological concept had the most significant influence on the future canon law collections.¹⁶ The most prominent person in this list is St. Cyprian, who speaks in several of his writings about the mandate of bishops, the preservation of the

⁸ RORDORF, W. – TUILLIER, A., *La Didaché* (Sch 248), Paris 1978.

⁹ BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d’après les anciennes versions* (Sources chrétiennes 11 bis), Paris 1984.³

¹⁰ About his ecclesiological concept, cf. CAMELOT, P., *Saint Cyprien et la primauté*, in *Istina* 4 (1957) 421–434. KOCH, H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926. 103. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London 1977.⁵ 203–207, 418–419. DANIELOU, J., *The Origins of Latin Christianity* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea, III), London-Philadelphia 1977. 429–467. ALTANER, B., *Patrology* (transl. H. C. Graef), New York, N.Y. 1961.² 201–203.

¹¹ DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 144–153. Cf. TOSCANI, G., *Teologia della Chiesa in S. Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 3), Milano 1974.

¹² DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV), Westminster, Maryland 1986. 212–246. KELLY, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody Mass. 1998. 210–226.

¹³ DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 342–462. CAMELOT, P.T., «*Sacramentum fidei*», in *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, Sept. 21–24, 1954), II. 891–896. STUDER, B., «*Sacramentum*» et «*Exemplum*» chez saint Augustin, in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 87–141.

¹⁴ ARENS, H., *Die theologien Sprache Leos des Großen*, Freiburg 1982. HUDON, G., *L’Église dans la pensée de saint Léon le Grand*, in *Église et théologie* 14 (1983) 305–336.

¹⁵ DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977. DAMIZIA, G., *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarium» di S. Gregorio Magno*, Roma 1949. NORBERG, D., *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie- och Antikvitets- Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27), Stockholm 1982. MOORHEAD, J., *Gregory the Great*, London – New York 2005.

¹⁶ GAUDEMET, J., *L’héritage de Grégoire le Grand chez les canonistes médiévaux*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemeridis «Augustinianum» 34), Roma 1991. 199–221. SZUROMI, SZ. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension A’)*, 71–108.

doctrine that has been handed down from the apostles, and obviously about the specific authority of the Pope.¹⁷ Among these writings can be found his fundamental work on the unity of the Church (*De ecclesiae unitate*). Its content must necessarily be supplemented by his letters 55 and 66.¹⁸

Besides St. Cyprian, the second most important author to provide an ecclesiological foundation is St. Jerome. He deals in depth with the authority within the Church, the ecclesiastical hierarchy and with the exercise of sanctifying power.¹⁹ The Bishop is presented in his letter 52 as the person who, by the grace of God, has been found worthy of the clergy to exercise in the Church, as the successor of the Apostles, the pastoral mission, with a fraternal spirit, and in a special way.²⁰ Despite the fact that the hierarchy of deacon – presbyter – bishop is found in a non-settled form within St Jerome’s writings²¹, it is clear from his letter 41 that he considers the bishop as the successor of the apostles and from this he derives his authority within the Church. For him too, the communion with the Chair of St. Peter means the faithfulness to the doctrine of the Church, in other words, to the Christian faith.²²

II. THE ECCLESIOLOGICAL STANDPOINT AS REFLECTED

WITHIN THE CANONICAL COLLECTIONS OF THE HIGH MIDDLE AGES

Several influential canon law collections were composed in the 11th and 12th centuries²³, in which the ecclesiological position was fundamentally influenced by the afore-mentioned patristic authors, among them St Jerome. These collections were rooted in the nature of canon law as ‘sacred law’ (*ius sacrum*), and therefore intended to summarize the entire discipline of the Church²⁴,

¹⁷ Cf. GROSSI, V., *Episcopus in Ecclesia: The importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in *The Jurist* 66 (2006) 8–29, especially 21–29.

¹⁸ Epist. 66, 8. 3: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/2. Vindobonae 1871. 732–733.

¹⁹ In detail, cf. SZUROMI, SZ. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in ARRIETA, J. I. (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010. 1143–1163.

²⁰ *San Jeronimo: Epistolaria I* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993. 473–475.

²¹ Cf. SZUROMI, SZ. A., *The Clarification of the Different Degrees of Holy Orders up to the 5th Century*, in RAAD, E. (dir.), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique* (XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004, Adma [Liban]), Beyrouth 2008. 711–725.

²² Cf. Epist. 15, 2: *San Jeronimo, Epistolario* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993. 126–127.

²³ GILCHRIST, J., *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century*, in GILCHRIST, J., *Canon Law in the Age of Reform, 11th–12th Centuries* (Collected Studies Series CS406), Aldershot 1993. VII, 1–10.

²⁴ In detail, cf. SZUROMI, SZ. A., *Törökvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajátossága (8–12. század)* [Bibliotheca Instituti Post-

which not only contributed to the enrichment of knowledge of canon law and the functioning of the individual institutions, but also to the day-to-day exercise of the Church in the administration of the sacraments.²⁵ At the same time, on the basis of the collections' canonical material, a clear picture is drawn of the decisive character of the bishop's specific power of government and of sanctifying within the Church.²⁶ In terms of content, the influence of St Jerome's commentary on the Gospel of Matthew on the canonical collections is noteworthy in the High Middle Ages²⁷ (e.g., Ans. 7. 115). Here, the author uses the Jewish practice of Jesus' time, based on the Old Testament law, as an analogy for the Church's forgiveness of sins, a power exercised by bishops and priests.²⁸ However, it is necessary here to mention the role of the text of St. Jerome's commentary on the Letter of St. Paul to Titus²⁹, which is also significant because it is one of the texts which correctly interpret the unity of the Church and the hierarchy, and can therefore be considered as a basic ecclesiological canon (i.e. Ans. 7. 112), which can be found in the Gregorian reform collections, as well as in the works of St. Ivo of Chartres and later in the *Decretum Gratiani*.

gradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/11], Budapest 2009.

²⁵ Cf. SZUROMI, SZ. A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007) 285–310.

²⁶ CAPITANS, O., *Episcopato ad ecclesiologia nell'età gregoriana*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della società cristiana dei secoli X–XII: papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della V Settimana Internazionale di Studi medioevali, Mendola 26–31 agosto 1971; Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII), Milano 1974. 316–373.

²⁷ Cf. DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 235.

²⁸ (...) quodcumque ligaueris (...) Istum locum epscopi et presbiteri non intellegentes, aliquid sibi de Pharisaeorum adsumunt supercilio, ut uel damnent innocentes uel soluere se noxiberdinpos arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum uita quaeratur. Legimus in Leuitico de leprosis ubi iubentur ut ostendant se sacerdotibus et, si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant, non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi, et possint discernere qui mundus quique immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos immundum facit, sic et hic alligat uel soluit episcopus et presbiter non eos qui insontes sunt uel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit uarietates, scit qui ligandus sit, qui soluendus. BONNARD, É. (ed.), *Commentaire sur Saint Matthieu*, II (Sources chrétiennes 259), Paris 1979. 16–18.

²⁹ (...) Idem est ergo presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae [I Cor. I, 12], communi presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos Baptizaverat suos *putabat esse*, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris *electus* superponeretur ceteris, ad quem omnis *Ecclesiae cura* et scismatum semina tollentur. (...) Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi prepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicae veritatis, presbyteris esse maiores, et in commune debere Ecclesiam regere (...). PL XXVI. 597–598.

Patristic material is noticeably (in contrast to the earlier custom with only a few canons, e.g., *Collectio in 74 titulos digesta* [1050–1076]³⁰) has taken a significant place in Western canonical collections from the period of the compilation of the *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1004–1022), despite the fact that important disciplinary collections quoting from the works of early Christian writers can be found already from the 8th century. Compared with the *Decretum Gratiani*, which contains 1200 extracts from sources by Church Fathers, the basic text of the *Decretum Burchardi* contains 247 canons of similar origin. This is the highest number of quotations in a canon law collection before the 755 patristic canons in the *Decretum* textual family of Ivo of Chartres³¹ (the recension ‘A’ of the *Collectio Anselmi Lucensis* [1081–1083] contains only 156 [158] patristic canons, and the so far identified oldest textual version of Anselm’s collection [*Bibliotheca Apostolica Vaticana Vat. lat. 1361*] has only 115³²). In Burchard’s text, after the material from St. Augustine (if the writings of Pope Leo the Great and Pope Gregory the Great are separated and included among the papal sources), the second largest patristic corpus is attributed to St. Jerome, whose writings can be identified in fifteen canons (BW 1. 204; BW 3. 91, 160, 161; BW 9. 25; BW 10. 50; BW 11. 55, 62; BW 12. 2, 16, 24; BW 13. 22; BW 19. 31, 78, 113).³³ The individual sections can be found in the *De primatu ecclesiae* (Liber Primus), the *De ecclesiis* (Liber Tertius), the *De feminis non consecratis* (Liber Nonus), the *De incantatoribus et auguribus* (Liber Decimus), the *De excommunicatione* (Liber Undecimus), the *De periurio* (Liber Duodecimus), the *De ieiunio* (Liber Decimus Tertius), and the *De poenitentia* (Liber Decimus Nonus). The listed canons play a determining role in Burchard’s collection in explaining the degrees of the Holy Order and in summarizing the duties and rights of the clergy, especially with regard to bishops. In addition, the reflections of St. Jerome provide a sufficiently clear outline of the rules of worthy priestly life. If we take a glance at the direct and indirect textual influence of St. Jerome’s works on the *Decretum Gratiani*, we can see that a total number of 160 quotations from him have been included in the *Decretum Gratiani*.³⁴ Among these, those fifteen

³⁰ GILCHRIST, J. T., *Diuersorum patrum sententiae siue Collectio in LXXIV titulos digesta* (Monumenta iuris canonici B/1), Città del Vaticano 1973. Cf. SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok a Collectio in LXXIV titulos digesta-ban*, in *Kanonjog* 3 (2001) 27–33.

³¹ MUNIER, CH., *Les sources patristiques*, 30–40; cf. REYNOLDS, R. E., *Basil and the Medieval Latin Canonical Collections*, 513–514.

³² SZUROMI, SZ. A., *Some observations concerning whether or not BAV Vat. lat. 1361 is a text from the Collection of Anselm of Lucca*, in *Ius Ecclesiae* 13 (2001) 693–715.

³³ Edition: MIGNE, I. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, I–CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864. CXL. 537–1058; cf. FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992.

³⁴ FRIEDBERG I. xxiii–xxiv.

canons which are attributed to St. Jerome in the *Decretum Burchardi Wormatiensis* are included in the referred collection.³⁵

It is also useful to compare with the influence of the material in the *Collectio Anselmi Lucensis*. Taking into account the recension 'A' of the Collection of St. Anselm of Lucca, 93 [95] of 156 [158] patristic canons are taken over into the *Decretum Gratiani*, with a literal correspondence, of which 14 are attributed to St. Jerome.³⁶ Thus four canons which are found at St. Anselm of Lucca – which do not belong to the *Decretum Burchardi's* material and quote the *Commentarius in Matthaeum*, as well as *Epistola XIV* and *Epistola LIV* – were not included in the material of the *Decretum Gratiani* (Ans. 7. 115; Ans. 7. 116; Ans. 10. 5; Ans. 107³⁷). It can be observed that the canons received through Anselm's Collection were scattered, but placed in smaller groups within the structure of the Gratian's work. The other canons from St. Jerome were either transmitted through the textual families of Ivo of Chartres or directly incorporated into the *Decretum Gratiani*. There are substantial differences in content and structure among the numerous passages attributed to St. Jerome which were taken from the *Decretum Burchardi*, the *Collectio Anselmi Lucensis*, the textual families of Ivo of Chartres and the large number of texts used without the mediation of the law collections or florilegia. While in the *Decretum Burchardi* the texts of St. Jerome are almost identical to the original form of the church father's writings, and this is also noticeable in the *Decretum* and *Panormia* textual families of St. Ivo of Chartres; however, in the *Collectio Anselmi Lucensis* we can find mainly – with a few exceptions – a highly redacted form. The longer original passages, with the juxtaposition of phrases and sentences supporting the Gregorian Reform's viewpoint, thus have a modified structure and a clearer ecclesiological content, which were transferred without change to Gratian's work.³⁸ I should like to add that this more precise ecclesiological interpretation is promoted already in the *Decretum Gratiani* by the so-called *summarium* which introduce the canons from

³⁵ FRIEDBERG I. xxiii–xxiv.

³⁶ Ans. 1. 46=C. 24 q. 1 c. 25; Ans. 6. 136=D. 56 c. 8; Ans. 7. 2=C. 12 q. 1 c. 5; Ans. 7. 61=D. 92 c. 1; Ans. 7. 62=D. 93 c. 23; Ans. 7. 48=D. 93 c. 24; Ans. 7. 112=D. 95 c. 5; Ans. 7. 113=D. 95 c. 6; Ans. 7. 114=D. 95 c. 7; Ans. 11. 91=C. 14 q. 6 c. 4; Ans. 11. 113=C. 26 q. 7 c. 8; Ans. 12. 48=C. 24 q. 3 c. 26; Ans. 12. 49=C. 24 q. 3 c. 27; Ans. 13. 26=C. 11 q. 3 c. 93; in detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis'), Appendix IV: *Patristic texts in the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis' (recension 'A') and their correspondence with BAV Vat. lat. 1361 and the 'Decretum Gratiani'*.

³⁷ Cf. THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio Canonum una cum collectione minore*, II. Oeniponte 1915. 412–413, 485.

³⁸ For a detailed critical analysis of each text, cf. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis'), Appendix IV: *Examples for the correspondence of patristic canons of the Collectio Canonum Anselmi Lucensis and the Decretum Gratiani*.

certain writings of St. Jerome, most of them probably taken by Gratian from the *summarium*-system of the *Panormian* textual family. It can be seen that the majority of the newer texts of St. Jerome, compared to the earlier canonical collections are most likely to be included in the *Decretum Gratiani* without modification. In addition, other short fragments, probably from the florilegium collections, enrich the corpus.

CONCLUSION

The patristic sources listed above, and their gradually increasing presence in the most important medieval canon law collections, clearly have, in addition to their ecclesiastical significance, a specific ecclesiastical content. In this process, which is becoming more and more settled, the works of St. Jerome play a prominent role, not only chronologically but also in terms of content. Along with the use of a large number of theological canons from St. Augustine, which gradually became more and more dominant, the works of St. Jerome, together with the writings of St. Cyprian, constitute the most important ecclesiological pillars of the hierarchical function and sacramental activity of the Church in the canonical collections of the 11th–12th centuries. This, of course, gets a further supplement, especially in the light of the rich doctrinal and ecclesiastical interpretation of Pope St. Leo the Great and Pope St. Gregory the Great. The *Decretum Gratiani*, as the first canon law collection of the *Corpus iuris canonici*, with its solid patristic conception, determines not only the content of the contemporary commentaries attached to it, but also the ecclesiological, sacramental and canon-law thoughts that can be found in the later decretal collections. All of these formed a firm basis for the *Codex iuris canonici* (1917), which was the result of the first codification, and provided a clear interpretative framework for the new Code of Canon Law (CIC [1983])³⁹, as well as for subsequent ecclesiastical legislation.

Abstract

Before the middle of the 20th century, patristic and canon law studies did not pay sufficient attention to the ecclesiastical influence of the writings of the church fathers on the disciplinary material of the canonical collections of the different periods. A major change in this approach was beginning by the comprehensive work of Professor Charles Munier in 1957. The patristic sources and their gradually increasing presence in the most important medieval canon

³⁹ In detail, cf. SZUROMI, Sz. A., *Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's discipline*, in *Verba Theologica* 19/2 (2020) 83–97.

law collections, clearly have, in addition to their ecclesiastical significance, a specific ecclesiastical content. In this process the works of St. Jerome play a prominent role. Along with the use of a large number of theological canons from St. Augustine, which gradually became more and more dominant, the works of St. Jerome, together with the writings of St. Cyprian, constitute the most important ecclesiological pillars of the hierarchical function and sacramental activity of the Church in the canonical collections of the 11th–12th centuries.

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

IUS CANONICUM

Péter ERDŐ

L'ESPERIENZA CANONICA PER L'AMMINISTRAZIONE DI UNA DIOCESI*

I. PREMESSE; II. IL DIRITTO CANONICO COME STRUMENTO ED ESPRESSIONE DELL'UNITÀ DELLA CHIESA, *1. Unità della fede e del messaggio di Cristo, 2. Unità nei sacramenti, 3. Unità nel governo ecclesiale*, a. Unità nel governo pastorale, b. Unità nell'amministrazione dei beni, c. Unità nell'attività processuale e penale; III. CONCLUSIONE

KEYWORDS: mission of bishops, evangelization of peoples, sanctifying mission, pastoral governance, international accords with the Holy See

I. PREMESSE

Quando parliamo di amministrazione di una diocesi, teniamo presente che il CIC nel can. 375, § 1 afferma: “I Vescovi, che per divina istituzione sono successori degli Apostoli, mediante lo Spirito Santo che è stato loro donato, sono costituiti Pastori nella Chiesa, perché siano anch’essi maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo.” La parola amministrazione si riferisce in questo contesto in senso largo all’intera attività di governo. In senso più stretto essa indica quella parte della funzione di governo che non è né legislativa, né giudiziale. Dobbiamo ribadire però, che anche l’insegnamento e la funzione sacerdotale sono inseparabili dall’aspetto giuridico, perché la Chiesa stessa è allo stesso tempo visibile ed invisibile, realtà ricca di grazie e società, la quale proprio per questa sua natura è sacramento di salvezza. La sua sacramentalità – come spiega splendidamente già san John Henry Newman¹ – è una conseguenza dell’incarnazione del Verbo di Dio. Il diritto canonico

* Il presente testo risale ad una conferenza pronunciata a Roma, davanti ai vescovi recentemente nominati, il 5 settembre 2022.

¹ Cfr. ERDŐ, P., *Teologia del diritto canonico, Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 – Sezione canonistica), Torino 1996. 98–117, nn. 100–117.

quindi non è una sovrastruttura nella Chiesa, ma appartiene organicamente alla sua realtà teologica e sociale.²

D'altronde il diritto canonico – sia quello latino universale che quello comune delle Chiese cattoliche orientali – è un ordinamento giuridico primario³, il quale non riceve la sua esistenza o la sua forza vincolante dai rispettivi stati, quindi non è un semplice statuto di un'associazione. Tale sovranità della Chiesa nei suoi rapporti sociali interni, tuttavia, deve essere operativa in contesto di diversi stati e di varie realtà sociali che possono rendere difficile o quasi impossibile la messa in pratica di certe norme del diritto canonico.

Cari confratelli vescovi, recentemente nominati! Non è facile la vostra missione nel mondo di oggi, dove in certe parti ci sono atti di violenza contro i cattolici o contro la Chiesa o situazioni di persecuzione, ma dove anche nel mondo cosiddetto occidentale non mancano segni di oppressione o di cristianofobia. Bisogna riconoscere, allo stesso tempo, che non abbiamo un assetto completo di norme canoniche per tali situazioni, ossia una regolamentazione compatta per lo stato di emergenza. È vero che anche le situazioni possono essere ben diverse, eppure dopo il cambiamento del sistema nel mondo ex sovietico negli anni 1989-1991 cercavamo di raccogliere le esperienze giuridico-canoniche che la Chiesa ha fatto in quelli paesi, ma non abbiamo riscontrato molto interesse in Occidente per questi temi. Più conosciute sono le storie dei martiri, nelle quali si trovano comunque non di rado episodi che gettano luce agli impedimenti di funzionamento del diritto canonico stesso. Resta chiaro però che il diritto canonico è uno strumento forte dell'unità e dell'identità della Chiesa e che i vescovi sono particolarmente responsabili per la sua osservanza⁴. Sembra logico che per l'idoneità di un candidato all'episcopato si richiede che “abbia conseguito la laurea dottorale o almeno la licenza in sacra Scrittura, teologia o diritto canonico in un istituto di studi superiori approvato dalla Sede Apostolica, oppure sia almeno veramente esperto in tali discipline” (CIC can. 378, § 1, 5°).

² Cfr. IOANNES PAULUS II, *Discorso di Giovanni Paolo II per la presentazione del nuovo Codice di Diritto Canonico* (3 feb. 1983): *AAS* 75 (1983) 461: “Se la Chiesa – Corpo di Cristo – è compagine organizzata, se comprende in sé detta diversità di membra e di funzioni, se ‘si riproduce’ nella molteplicità delle Chiese particolari, allora tanto fitta è in essa la trama delle relazioni che il diritto c’è già, non può non esserci. Parlo del diritto inteso nella sua globalità ed essenzialità, prima ancora delle specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico”. Vedi anche FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia 2015. 357: “il diritto canonico è fattore costitutivo della Chiesa perché strettamente congiunto con la sua dimensione istituzionale e normativa”.

³ Cfr. ROMANO, S., *L'ordinamento giuridico*, Firenze 1967 (1962). 141–143.

⁴ Cfr. CIC can. 392 – § 1. Poiché deve difendere l'unità della Chiesa universale, il Vescovo è tenuto a promuovere la disciplina comune a tutta la Chiesa e perciò a urgere l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche.

II. IL DIRITTO CANONICO COME STRUMENTO ED ESPRESSIONE DELL'UNITÀ DELLA CHIESA

1. Unità della fede e del messaggio di Cristo

Il diritto canonico nel suo insieme e nei suoi singoli istituti giuridici realizza e manifesta l'unità della Chiesa sia nel tempo, sia nello spazio. L'unità nel tempo significa che la Chiesa di oggi è la stessa di Gesù Cristo e degli apostoli. La Chiesa esiste, infatti, per annunciare il Vangelo, come ribadisce in modo classico san Paolo VI nell'*Evangelii nuntiandi*⁵. Il Vangelo, la buona novella ha un contenuto concreto. Gesù Cristo è risorto e con il suo sacrificio redentore ha aperto la strada anche per noi alla vita eterna nella felicità. L'insegnamento di Cristo è conosciuto per noi attraverso gli apostoli; esso è riassunto nei libri del Nuovo Testamento e nella Sacra Tradizione della Chiesa. Essere cristiani significa essere discepoli di Gesù Cristo. Per questo tutte le norme canoniche che si sono sviluppate lungo la storia per la tutela e per l'insegnamento della nostra fede rappresentano gli strumenti preziosi per mantenere la nostra identità cristiana e per garantire che quello che stiamo trasmettendo, anche con mezzi e metodi molto moderni, è veramente il Vangelo di Cristo. Le norme canoniche principali sulla funzione di insegnare – in questo contesto anche sull'attività missionaria – si trovano nel terzo libro del CIC (cann. 747–833) e nei titoli XIV sull'evangelizzazione delle genti (cann. 584–594), XV sul magistero (cann. 595–666) e XVIII sull'ecumenismo (cann. 902–908) del CCEO.

In questo punto permettetemi un'osservazione tecnica che vale anche per tutti gli altri settori del diritto. Per lavorare nell'unità disciplinare bisogna conoscere tutta la legislazione universale vigente sulla questione che dobbiamo affrontare. Diversamente dagli anni sessanta e settanta, nel contesto dei rapidi cambiamenti legislativi, oggi, abbiamo gli strumenti digitali per conoscere le modifiche e le norme esecutive dei codici nonché la legislazione che integra la materia codificata. Da una parte il bollettino ufficiale della Santa Sede, l'*Acta Apostolicae Sedis* esce con molto ritardo. Dall'altra parte sul sito della Santa Sede vengono pubblicate le nuove norme giuridiche universali della Chiesa, anche se forse non sempre tutte. Tale pubblicazione digitale però, di per sé, non è una promulgazione nel senso del can. 7 del CIC e del can. 1488 del CCEO. Anzi, non di rado, la nuova norma canonica dispone che la sua promulgazione avvenga con la pubblicazione sull'Osservatore Romano. Nei paesi lontani non accelera molto l'accesso al testo promulgato se aspettiamo l'edizione cartacea dell'Osservatore. Ma risolve questo problema, se almeno nel centro diocesano abbiamo l'abbonamento in forma digitale dell'edizione

⁵ PAULUS VI, Adh. Ap. *Evangelii nuntiandi* (8 dec. 1975), n. 14: *AAS* 68 (1976) 13: "Ecclesia evangelizandi causa exstat".

quotidiana dell'Osservatore Romano. Se vogliamo avere una visione d'insieme sulla normativa vigente circa diverse questioni, è di grande aiuto il sito del Dicastero per i Testi Legislativi⁶, come pure le pagine di alcune università, per esempio della Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana⁷.

2. *Unità nei sacramenti*

I sacramenti sono gli stessi per tutta la Chiesa. Anche se nei dettagli liturgici e disciplinari della loro amministrazione ci sono delle differenze legittime, ma il loro effetto e le condizioni teologicamente giustificate della loro ricezione che si trovano nelle leggi universali della Chiesa latina e in quelle comuni delle Chiese orientali costituiscono le basi solide dell'unità della Chiesa stessa (cfr. CIC, can. 205; CCEO, can. 8). Riguardo il matrimonio per esempio, il can. 1075 del CIC (§ 2) ribadisce che solo la suprema autorità della Chiesa può costituire nuovi impedimenti dirimenti e che solo la stessa autorità può dichiarare autenticamente, quando il diritto divino impedisce il matrimonio.

Per tutti i sacramenti vale il principio secondo cui “è di competenza unicamente della suprema autorità della Chiesa approvare o definire i requisiti per la loro validità” (CIC, can. 841). Il battesimo costituisce quasi una porta per la quale gli uomini entrano nella Chiesa come ribadisce il *Lumen gentium* 14 (cfr. CIC, can. 849) il vecchio principio ripetuto sempre nei trattati sui sacramenti. Per questo “chi non ha ricevuto il battesimo, non può essere ammesso validamente agli altri sacramenti” (CIC, can. 482, § 1). In situazioni quando i membri di una famiglia appartengono a diverse religioni e non tutti sono cristiani, è teologicamente evidente che nemmeno l'aspetto sentimentale giustifica l'ammissione dei non battezzati all'Eucarestia.

Nelle situazioni quando il fedele che riceve il sacramento e il ministro che lo amministra appartengono a delle Chiese *sui iuris* diverse, bisogna tener presente che il ministro deve celebrare i sacramenti secondo il proprio rito (cfr. CIC, can. 846, § 2). Quello che riceve il sacramento deve, però, seguire le norme e le condizioni prescritte nella sua Chiesa *sui iuris*⁸.

Dobbiamo essere consapevoli del fatto e dobbiamo richiamarne l'attenzione anche dei nostri collaboratori che i *libri parrocchiali* (*i registri*) costituiscono uno strumento importantissimo per rendere operativa l'unità della Chiesa. Per questo sembra logico che le norme principali sui libri parrocchiali siano

⁶ <http://www.delegumtextibus.va>

⁷ <https://www.iuscangreg.it>

⁸ Cfr. ERDŐ, P., *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica* 84 (1995) 315–353.

stabiliti dal diritto universale o da quello comune orientale (cfr. CIC, can. 535; CCEO, can. 296). In base all'esperienza fatta dall'epoca di san Cipriano fino ai nostri giorni, giova osservare che in diverse situazioni di persecuzione od oppressione la registrazione in questi libri secondo il diritto canonico può essere pericolosa sia per i fedeli che per la Chiesa stessa. Quando facevo il vice-parroco in Ungheria negli anni settanta, alcuni hanno chiesto che il battesimo dei loro figli non venga iscritto nel libro parrocchiale, ma che io dia loro un certificato di battesimo, perché il padre era poliziotto od ufficiale dell'esercito. Altri volevano che il loro matrimonio non venga iscritto nemmeno nel libro "segreto" conservato nell'ufficio diocesano, nell'archivio segreto (cfr. CIC, can. 1133). Tutti sapevano che la Chiesa non era in grado di conservare realmente la segretezza di questi documenti. La soluzione era di tenere un altro registro, quello dei fidanzati, dove venivano iscritti tutti che avevano chiesto un matrimonio religioso, anche se non si celebrava un fidanzamento formale. In quel libro si poteva notare come osservazione che i fidanzati tali e tali hanno concluso anche il matrimonio.

Negli ultimi anni, in diversi Paesi, per la legislazione civile, è sorto il problema dei dati personali sensibili. Chi può raccogliere e conservare dati sull'appartenenza religiosa e sulla vita sacramentale dei cittadini? La Chiesa cattolica ha dovuto elaborare un proprio regolamento per poter continuare a tenere i libri parrocchiali. Era necessario anche stabilire, chi può fare ricerca in questi libri o chi può ottenere una copia di questi documenti. Abbiamo dovuto promulgare una legge diocesana su questo tema nelle lettere circolari diocesane. Come esempio abbiamo seguito grosso modo l'apposita legislazione canonica canadese⁹. In alcune diocesi "moderne" si osserva la tendenza di tenere i libri parrocchiali in forma digitale. Anche se tale soluzione permetta la ricerca e lo scambio di informazioni molto rapidi, è difficile conservarne la stabilità e la discrezione ormai richiesta anche dalla legislazione civile.

3. Unità nel governo ecclesiale

a. Unità nel governo pastorale

È fondamentale che il Vescovo conosca i suoi diritti e doveri riguardo l'intera attività ecclesiale. Il Codice di Diritto Canonico parla di potestà di governo che propriamente è nella Chiesa "per istituzione divina e viene denominata anche potestà di giurisdizione". A questa potestà sono abili "coloro che sono insigniti dell'ordine sacro, a norma delle disposizioni del diritto" (CIC, can. 129, § 1). "Nell'esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono coo-

⁹ Cfr. INTERGUGLIELMI, A., *Studium Theologicum Galilaeae, Israel, La privacy nel diritto canonico e i rapporti con le legislazioni nazionali della Comunità Europea.*

perare a norma del diritto” (CIC, can. 129, § 2). È importante vedere le radici di questa distinzione. Gesù Cristo stesso, secondo la ricca testimonianza di molti brani del Nuovo Testamento era il Messia nel senso pieno della parola. Non è stato soltanto una figura messianica, ma in lui si sono compiute tutte le promesse. Egli è stato il re liberatore, ossia il figlio di Davide e pastore; è stato ugualmente l'unico autentico sommo sacerdote, ma è stato anche il maestro della verità, il profeta. Quindi tutte le attese del popolo eletto si sono realizzate in lui ed egli ha affidato la continuazione della sua missione alla comunità dei discepoli, in modo del tutto speciale agli apostoli. Secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II i ministri sacri partecipano a questa missione di Cristo diversamente dalla partecipazione di tutti i fedeli e la differenza non è soltanto di grado, ma è anche essenziale (LG 10; cfr. can. 207, § 1). La missione dei successori degli apostoli specialmente dei vescovi consiste sin dall'inizio principalmente nel governare il popolo di Dio, la Chiesa che è stata loro affidata.

Nella Chiesa di oggi, il Vescovo diocesano governa la diocesi soprattutto attraverso la curia diocesana e le parrocchie. Le diocesi devono *dividersi in parrocchie* (CIC, can. 374, § 1). Il parroco infatti deve guidare la parrocchia “sotto l'autorità del Vescovo diocesano” (CIC, can. 515, § 1). Certo, che per la scarsità del clero bisogna ripensare la divisione parrocchiale delle diocesi, unendo a volte delle piccole parrocchie, ma anche fondando parrocchie personali e territoriali secondo le necessità della realtà multiculturale. Invece, nelle grandi diocesi risulterà spesso necessario o almeno utile fondare delle parrocchie personali per diverse nazionalità e diverse lingue (cfr. CIC, can. 518).¹⁰ La creazione di una parrocchia personale per un gruppo di fedeli avviene spesso in diverse tappe. All'inizio si può nominare un sacerdote come cappellano del rispettivo gruppo. In questa fase la comunità non ha ancora personalità giuridica nella Chiesa (cfr. CIC, can. 516, § 2; can. 564). Se dopo un periodo la vita liturgica e comunitaria del gruppo risulta stabile, si potrà assegnare una cappella o una chiesa non parrocchiale come rettorato e nominare il sacerdote rettore di quella chiesa (cfr. CIC, can. 557, § 1; can. 558). Come ultima tappa può avvenire la fondazione della parrocchia. Bisogna tenere presente, però, che la parrocchia stessa è nata come struttura missionaria nella Chiesa.¹¹ Tale aspetto è stato messo anche in rilievo dall'episcopato italiano e recentemente

¹⁰ Cfr. ERDŐ, P., *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, in *Vergentis* 2 (2016) 19–46 = 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. 465–504.

¹¹ Cfr. ERDŐ, P., *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 59 (2019) 25–45 = ERDŐ, P., *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale*, 441–464.

pubblicata dalla Congregazione per il Clero nell'istruzione sulla conversione della comunità parrocchiale¹².

Per erigere, sopprimere o modificare le parrocchie è competente solamente il Vescovo diocesano, ma egli deve prima della sua decisione sentire il consiglio presbiterale (cfr. CIC, can. 515, § 2). In questo punto è chiara l'importanza dell'elemento sinodale a livello del presbiterio della diocesi. Va notato, inoltre, che anche per la nomina dei parroci il Vescovo deve sentire il vicario foraneo ed eseguire opportune indagini nel quadro delle quali, se del caso, deve udire determinati presbiteri come pure fedeli laici (cfr. CIC, can. 524). Non si precisa quali presbiteri e laici devono essere ascoltati. Sicuramente non si tratta di una elezione popolare del parroco perché la sua nomina, di regola, spetta unicamente al Vescovo diocesano.

Elementi particolari dell'unità della diocesi sono *gli organi centrali* che aiutano il Vescovo. Uno di questi è *il sinodo diocesano* (CIC, cann. 460–468). “Il sinodo diocesano è l'assemblea di sacerdoti e di altri fedeli della Chiesa particolare, scelti per prestare aiuto al Vescovo diocesano in ordine al bene di tutta la comunità diocesana, a norma dei canoni” (CIC, can. 460). Il sinodo diocesano è un'assemblea *consultiva* della Chiesa particolare. Essa non è un organo permanente, ma il Vescovo diocesano può convocarlo quando le circostanze lo suggeriscono, ascoltando prima il parere del consiglio presbiterale (cfr. CIC, can. 461, § 1). In certi periodi della storia della Chiesa questo sinodo funzionava a sostituzione delle assemblee del presbiterio della Chiesa locale, dato che molti dei presbiteri dovevano servire già in posti lontani dal centro della diocesi (con la nascita delle parrocchie). In certe epoche il diritto universale ha prescritto una determinata frequenza dei sinodi diocesani, ma tale frequenza non poteva essere osservata quasi mai. Nel XX secolo i sinodi diocesani avevano soprattutto la funzione di concretizzare nella vita della diocesi le norme del Codice di Diritto Canonico del 1917 e poi del Concilio Vaticano II e del nuovo Codice. Tale funzione avevano i sinodi diocesani dell'Ungheria celebrati dopo il cambiamento di sistema negli anni 1990 e nel 2000. In certe parti del mondo si incominciavano a radunare *diverse forme di assemblee* che non erano uguali all'istituzione del sinodo diocesano o per la loro composizione o per il loro modo di funzionare.¹³ Al sinodo diocesano vero e proprio l'unico legislatore è il Vescovo, il quale non può delegare la sua potestà legi-

¹² Cfr. la Nota pastorale dell'episcopato italiano: “Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia” del 30 maggio 2004, in *Notiziario CEI* 5/6 (2004) 129–162. Confronta anche l'Istruzione della Congregazione per il Clero: “La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa” del 20 luglio 2020.

¹³ Cfr. *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VI^e congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco, 21–28 septembre 1990*, Paris 1992 (= *L'Année Canonique*, Hors série) I–II.

slativa a nessun altro organo, così nemmeno al sinodo diocesano (cfr. CIC, can. 135, § 2).

Oltre al sinodo diocesano, un organo di aiuto al Vescovo diocesano è la *curia diocesana* (CIC, cann. 469–474). Essa è l'insieme degli organismi e delle persone “che aiutano il Vescovo nel governo di tutta la diocesi soprattutto nel dirigere l'attività pastorale, nel curare l'amministrazione della diocesi come pure nell'esercitare la potestà giudiziaria” (CIC, can. 469). “La nomina di coloro che esercitano un ufficio nella curia diocesana spetta al Vescovo diocesano” (CIC, can. 470). Non si dimentichi che secondo il Diritto Canonico vigente possono chiamarsi uffici anche funzioni che possono essere affidati anche ai laici. Gli uffici, infatti, sono incarichi costituiti stabilmente per disposizione sia divina sia ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale (cfr. CIC, can. 145, § 1). Essi non richiedono sempre l'esercizio dell'ordine sacro o della potestà di governo ecclesiastico. I *Vicari generali* e i *Vicari episcopali*, comunque, devono essere sacerdoti, almeno trentenni, dottori o licenziati in diritto canonico o in teologia oppure almeno veramente esperti in tali discipline, degni di fiducia per sana dottrina, rettitudine, saggezza ed esperienza nel trattare gli affari (cfr. CIC, can. 478, § 2). Tale carattere sacerdotale o episcopale del Vicario generale è necessario, perché egli ha la stessa potestà esecutiva su tutta la diocesi che spetta la Vescovo diocesano (cfr. CIC, can. 479, § 1). Una questione delicata sembra la domanda circa *il rapporto tra la potestà del Vicario generale e quella di un Vicario episcopale* nominato per una parte del territorio o per certi tipi di affari. Si domanda se la competenza del Vicario generale sia cumulativa o meno con quella dei Vicari episcopali nelle materie a loro affidate. In base alla nozione di Vicario generale le competenze sembrano cumulative, ma per la buona amministrazione alcuni desiderano che il Vicario episcopale sia l'unico responsabile nelle materie di propria competenza. Il Vicario generale, per la definizione del suo ufficio, esercita solo *la potestà esecutiva* del Vescovo non quella legislativa e neanche quella giudiziale per l'esercizio della quale bisogna nominare un altro presbitero come *Vicario giudiziale* (cfr. CIC, can. 1420, § 1).¹⁴ Soltanto in diocesi molto piccole o se le cause giudiziali sono pochissime il vescovo può nominare il Vicario generale anche a Vicario giudiziale (cfr. CIC, can. 1420, § 1).

In base al concetto di curia diocesana anche *il tribunale diocesano* fa parte di questa organizzazione. Oltre al Vicario giudiziale, il Vescovo deve nominare giudici diocesani che devono essere chierici (cfr. CIC, can. 1421, § 1). Se la Conferenza Episcopale lo permette, si può nominare anche giudici laici dei quali uno può essere inserito nel collegio giudicante (cfr. CIC, can. 1421, § 2).

¹⁴ Cfr. *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato* (VII. edizione riveduta ed ampliata Roma) 2022. 375, ad can. 479 (ARRIETA, J. I.); cfr. anche GHERRI, P., *Diritto amministrativo canonico, attività codiciale*, Milano 2021. 50.

I giudici devono essere di integra fama, dottori o licenziati in diritto canonico. Tale condizione, però, è necessaria per i giudici sacerdoti per la liceità della loro nomina, mentre per i giudici laici è richiesta anche per la validità. A questo criterio, il Vescovo diocesano non può dispensare¹⁵. Un giudice laico non può presiedere un collegio giudicante.¹⁶ Nel nuovo processo sulla nullità del matrimonio deve giudicare un collegio di tre giudici che è presieduto da un giudice chierico, mentre gli altri giudici possono essere anche laici, persino ambedue (cfr. CIC, can. 1673n, § 3).

Forme eminenti di cosiddetta sinodalità sono nella diocesi *gli organi di consultazione collettiva*. In alcune diocesi ci sono *i capitoli cattedrali* (dei canonici) i quali in poche diocesi del mondo hanno conservato anche dei diritti speciali oltre alla loro funzione liturgica (cfr. per es. CIC, can. 502, § 3). Non si dimentichi però che prima del Codice del 1983, essi funzionavano come consiglio e senato del Vescovo e avevano un ruolo sia nell'amministrazione di certi beni, che nel governo della diocesi soprattutto durante la vacanza della sede. Essi si rassomigliavano ai collegi di tutti i presbiteri della Chiesa locale che avevano una funzione importantissima nell'antichità cristiana.¹⁷ Nel Diritto Canonico latino vigente una funzione simile spetta al *consiglio presbiterale* (cfr. CIC, cann. 495–502). Tra i membri di questo consiglio, il Vescovo deve nominare alcuni sacerdoti, non meno di sei e non più di dodici, che costituiscono per un quinquennio *il collegio dei consultori* (cfr. CIC, can. 502, § 1). A volte il Vescovo deve consultare il consiglio presbiterale e il collegio dei consultori; l'Amministratore diocesano per certe decisioni ha bisogno anche del consenso di tale collegio (per es. CIC, can. 272 e can. 485).

Se il Vescovo dopo un quinquennio non costituisce un nuovo collegio, il collegio dei consultori conserva le sue competenze finché non viene costituito il nuovo (cfr. CIC, can. 502, § 1).

b. Unità nell'amministrazione dei beni

Il Vescovo diocesano è rappresentante della diocesi nei negozi giuridici (cfr. CIC, can. 393). Provvidenzialmente e in base alla visione del Concilio Vaticano II, il Codice del 1983 stabilisce che la diocesi è una comunità di fedeli (una porzione del popolo di Dio) (cfr. CIC, can. 369; *Christus Dominus* 11). Il Codice latino vigente afferma che le diocesi e le altre Chiese particolari sono *ipso iure* persone giuridiche (cfr. CIC, can. 373). Questo non era così ovvio nel passato. Anche nel catasto di diversi paesi figura, per esempio, come proprietario di un immobile il Vescovado tale o l'Arcivescovado tale, ma

¹⁵ Cfr. SIGNATURA APOSTOLICA, *Risposta particolare* (1 feb. 1994).

¹⁶ Cfr. SIGNATURA APOSTOLICA, *Decreto particolare* (30 oct. 1997): Prot. N. 26882/96.

¹⁷ Cfr. ERDŐ, P., *Lo Spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di "sinodalità"*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 36 (2019) 1–16. = ERDŐ, P., *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale*, 423–439.

questo significava spesso il beneficio del Vescovo stesso, o la *mensa episcopalis*. Altre volte, invece, figurava come proprietario la chiesa cattedrale. Ma tutte queste figure non significavano la stessa comunità dei fedeli. Oggi le diocesi e le parrocchie come comunità sono persone giuridiche. Il fatto che il Vescovo è rappresentante della diocesi non significa che egli da solo possa decidere in tutti gli affari economici della diocesi, perché la rappresentanza non significa potere di disporre liberamente sui beni. Per tale scopo ci sono organi precisi che aiutano il Vescovo nell'amministrazione dei beni (cfr. CIC, can. 1274, can. 1277). Prima di tutto il Vescovo deve costituire e presiedere il *consiglio per gli affari economici* composto almeno da tre fedeli esperti in economia, nel diritto civile ed eminenti per integrità (cfr. CIC, can. 492, § 1). Ciò significa che i membri devono essere tutti cattolici, ma possono essere anche laici, non invece, congiunti del Vescovo fino al quarto grado di consanguineità o di affinità (cfr. CIC, can. 492, § 3). Il ruolo principale di questo consiglio è di disporre il bilancio dei proventi e delle spese e approvare alla fine dell'anno il bilancio delle entrate e delle uscite (cfr. CIC, can. 493). Inoltre, il Vescovo deve nominare l'*economista*, per un quinquennio, ma scaduto tale periodo può ancora rinominarlo per altri quinquenni e non può rimuoverlo se non per grave causa. Prima della nomina e della rimozione dell'economista, il Vescovo deve sentire il collegio dei consultori e il consiglio per gli affari economici (cfr. CIC, can. 494, § 1-2). L'economista deve amministrare i beni della diocesi secondo le modalità definite dal consiglio per gli affari economici e sotto l'autorità del Vescovo diocesano (cfr. CIC, can. 494, § 3). L'esercizio di questa autorità da parte del Vescovo sull'economista è una questione delicata. Certo che il Vescovo non deve impartire ordini diretti e continui all'economista, ma in special modo vigilare sul mantenimento del bilancio preventivo approvato. Se alcuni atti sono di maggior importanza, il Vescovo deve udire il consiglio per gli affari economici e il collegio dei consultori; ha bisogno del consenso del medesimo consiglio e del collegio dei consultori "oltre che nei casi specificamente espressi nel diritto universale o nelle tavole di fondazione, per porre atti di amministrazione straordinaria. Spetta poi alla Conferenza Episcopale stabilire quali atti debbano ritenersi di amministrazione straordinaria" (CIC, can. 1277). Per esempio, in Ungheria si qualificano come amministrazione straordinaria anche la fondazione o soppressione di istituzioni (per es. scuole, ospizi, ecc.), affidamenti di lavori al di sopra di un certo valore, ecc. Ci sono regole speciali, le quali per l'alienazione di beni al di sopra di una somma definita oppure di *ex-voto* donati alla Chiesa o di oggetti preziosi di valore artistico o storico richiedono l'autorizzazione della Santa Sede (cfr. CIC, can. 1292, § 2). Altrimenti l'alienazione è canonicamente invalida. Se i beni ecclesiastici fossero stati alienati senza le debite formalità canoniche, ma l'alienazione fosse civilmente valida, l'autorità competente deve stabilire se si può intentare un'azione o compiere altri passi giuridici (cfr. CIC, can. 1296).

L'illecita alienazione di beni ecclesiastici costituisce un reato nel diritto canonico (cfr. CIC, can. 1376n, § 1). Si considera reato anche la grave negligenza nell'alienazione di beni ecclesiastici (cfr. CIC, can. 1376n, § 2).

È tuttavia difficile far funzionare la normativa canonica circa i beni della Chiesa, quando lo Stato non riconosce la personalità giuridica della Chiesa stessa e degli enti della medesima. Per questo la Santa Sede si dava premura di garantire in accordi internazionali il riconoscimento della personalità giuridica non soltanto della Chiesa stessa, ma anche delle sue persone giuridiche interne.¹⁸ Di per sé è bello ed importante che tutte queste persone giuridiche,

¹⁸ Per un elenco di tali concordati vedi per esempio: Concordato con la Polonia, art. 4 § 1: «la Repubblica di Polonia riconosce la personalità giuridica della chiesa cattolica». *Concordato fra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia* (Varsavia 28 luglio 1993): *AAS* 90 (1998) 313, entrato in vigore il 25 aprile 1998; *Enchiridion dei Concordati*, Bologna 2003, n. 3966, 1779.

Accordo con la Croazia sugli aspetti giuridici, l'Art. 2 § 1: «La Repubblica di Croazia riconosce la personalità giuridica pubblica della Chiesa Cattolica». *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Croazia circa questioni giuridiche* (Zagabria 19 dicembre 1996): *AAS* 89 (1997) 278, entrato in vigore il 9 aprile 1997; *Enchiridion dei Concordati*, n. 4417, 1933.

Accordo con il Kazakistan, Art. 3: «The Republic of Kazakhstan recognizes the juridical capacity of legal persons for such entities of the Catholic Church for which provision is made in the Codes of Canon Law, such as Archdioceses, Dioceses (Eparchies) or Apostolic Administrations, Parishes, Religious Communities, Missions, Associations, Seminaries, Colleges, Schools and Educational Institutions, after their registration with the organs of justice». *Agreement between the Holy See and the Republic of Kazakhstan on mutual relations* (Città del Vaticano 24 settembre 1998): *AAS* 92 (2000) 320–321, entrato in vigore il 24 giugno 1999.

Accordo con la Lituania sugli aspetti giuridici, Art. 2 § 1: «The Republic of Lithuania shall recognize the status of juridical person for the Catholic Church». *Agreement between the Holy See and the Republic of Lithuania concerning juridical aspects of the relations between the Catholic Church and the State* (Vilnius 5 may 2000): *AAS* 92 (2000) 796, entrato in vigore il 16 settembre 2000; *Enchiridion dei Concordati*, n. 5025, 2165.

Accordo base con la Slovacchia, art. 1: «§ 1 La Santa Sede e la Repubblica Slovacca (in seguito solo «le Alte Parti») si considerano reciprocamente soggetti indipendenti ed autonomi di diritto internazionale e si ispireranno a questi principi nei loro mutui rapporti. § 2 Le Alte Parti riconoscono la loro rispettiva personalità giuridica, ed anche quella di tutte le persone giuridiche e fisiche che ne godono secondo l'ordinamento giuridico della Repubblica Slovacca o secondo il Diritto Canonico». *Accordo base tra la Santa Sede e la Repubblica Slovacca* (Città del Vaticano 24 novembre 2000): *AAS* 93 (2001) 136, entrato in vigore il 18 dicembre 2000; *Enchiridion dei Concordati*, nn. 5164–5165, 2213.

Accordo con la Lettonia, Art. 2 § 1: «The Republic of Latvia recognizes the public juridical personality of the Catholic Church in Latvia». *Agreement between the Holy See and the Republic of Latvia* (Riga 8 novembre 2000): *AAS* 95 (2003) 103, entrato in vigore il 25 ottobre 2002; *Enchiridion dei Concordati*, n. 5111, 2193. Accordo con Albania, art. 2: «The Republic of Albania recognizes the juridical capacity of legal persons for such entities of the Catholic Church for which provision is made in Canon Law, such as Archdioceses, Dioceses or Apostolic Administrations, Parishes, Religious Communities, Missions, Associations, Seminaries, Schools and Educational Institutions at all levels, Health Institutions, after their registration with the organs of justice». *Agreement between the Holy See and the Republic of Albania on the regulation of their mutual relations* (Tirana 23 March 2002): *AAS* 94 (2002) 661, entrato in vigore 21 settembre 2002.

Proposta di accordo con la Repubblica Ceca, art. 1: «La Santa Sede e la Repubblica Ceca (in seguito solo «le parti contraenti») si riconoscono reciprocamente la personalità giuridica inter-

anche le parrocchie, siano riconosciute come tali anche davanti allo Stato. Ma ci sono degli Stati dove il funzionamento delle persone giuridiche viene regolato in modo minuzioso e burocratico. È un compito quasi impossibile per i parroci delle piccole parrocchie di amministrare tutto osservando ogni norma sia canonica, sia statale, soprattutto se non hanno i mezzi di impiegare dei laici esperti in questo campo. Alcune diocesi, per aiutare le parrocchie, impiegano nella curia diocesana alcuni commercialisti ed ingegneri per fare questo lavoro burocratico per le parrocchie che lo desiderano.

Va precisato, comunque, che si tratta sempre di *beni ecclesiastici*, ossia di beni delle persone giuridiche pubbliche della Chiesa (cfr. CIC, can. 1257, § 1). La Chiesa afferma “il suo diritto nativo indipendentemente dal potere civile di acquistare, possedere, amministrare ed alienare beni temporali per conseguire i fini che le sono proprie” (CIC, can. 1254, § 1). Tali fini sono, soprattutto, il culto divino, il sostentamento del clero e degli altri ministri, l’esercizio dell’apostolato e della carità (cfr. CIC, can. 1254, § 2). Qui, bisogna osservare che in condizioni di oppressione e di persecuzione, quando la capacità giuridica della Chiesa o la sua proprietà non vengono riconosciute dallo Stato, bisogna svolgere certe attività con massima cautela, perché tutto dipende dall’integrità morale di quelle persone che apparentemente nel loro proprio nome posseggono o amministrano beni della Chiesa. Quando in Ungheria tra il 1950 e il 1990 sono state soppresse quasi tutti gli Istituti religiosi, alcuni religiosi sacerdoti o suore cercavano di salvare alcuni beni mobili del loro istituto. Per esempio un padre cistercense ha portato con sé, nel 1950, al momento della soppressione dall’abbazia a Zirc un bel tappeto persiano prezioso. Dopo egli divenne professore della facoltà di teologia a Budapest. Il tappeto venne esteso nella sala

nazionale, si considerano reciprocamente soggetti indipendenti e autonomi secondo il diritto internazionale e si impegnano a rispettare pienamente questa soggettività». *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Ceca sul regolamento dei rapporti reciproci* (Praga 25 luglio 2002): *Enchiridion dei Concordati*, n. 5276, 2251, in attesa di ratifica.

art. 3 §1: «La Chiesa cattolico-romana e la Chiesa cattolico-greca (in seguito solo la Chiesa cattolica) sono nella Repubblica Ceca persone giuridiche in conformità alle norme interne della Chiesa cattolica e all’ordinamento giuridico della Repubblica Ceca». *Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Ceca sul regolamento dei rapporti reciproci* (Praga 25 luglio 2002): *Enchiridion dei Concordati*, n. 5278, 2252, in attesa di ratifica.

Accordo di base con la Bosnia ed Erzegovina, art. 2 § 1: «Bosnia and Herzegovina recognizes the public juridical personality of the Catholic Church». *Basic agreement between the Holy See and Bosnia and Herzegovina* (Sarajevo 19 April 2006): *AAS* 99 (2007) 939, entrato in vigore il 25 ottobre 2007.

Accordo con Azerbaijan, art. 2: «The Republic of Azerbaijan recognizes and registers the juridical personality of the Catholic Church, as well as of all its institutions established on the basis of the legislation of the Catholic Church, in conformity with the present Agreement». *Agreement between The Holy See and the Republic of Azerbaijan on the juridical status of the Catholic Church in the Republic of Azerbaijan* (Baku 29 April 2011): *AAS* 103 (2011) 528–529, entrato in vigore 6 luglio 2011.

Ringrazio sentitamente il Rev.do Zoltán Toman per avermi messo a disposizione questo elenco.

più bella della facoltà. Successivamente, questo padre morì. Nel 1998 dopo la riorganizzazione dell'abbazia cistercense rappresentanti dell'abbazia venivano a richieder indietro il tappeto ed alcuni mobili antichi dalla facoltà. Come decano, con il consenso del consiglio di facoltà, ho restituito tutto dopo ben 48 anni.

Un'altra osservazione merita il fatto che uno degli scopi dei beni ecclesiastici è il sostentamento del clero. Tale sostentamento è un dovere speciale delle diocesi o di altre unità che incardinano i chierici (cfr. CIC, can. 281). Si ipotizza che le diocesi possano avere un istituto speciale che raccolga i beni al fine di provvedere il sostentamento dei chierici (cfr. CIC, can. 1274, § 1). Questo presuppone tacitamente, che in molte parti esistevano dei benefici e i beni che vi appartenevano si potevano trasferire a questo fondo (cfr. CIC, can. 272). Dove, invece, non vi erano mai dei benefici o dove lo Stato ha confiscato tutto il patrimonio ecclesiastico senza alcun indennizzo, il sostentamento del clero può essere una questione aperta. La diocesi dovrebbe garantire fin dall'ordinazione sacerdotale tale sostentamento, ma se non è in grado, ciò nonostante il Vescovo può, magari anche deve, ordinare dei nuovi sacerdoti per seguire il comandamento del Signore che ci obbliga di annunciare il Vangelo a tutti i popoli fino alla fine del mondo (cfr. Mt 28,19-20). Ci sono alcuni casi, quando mancano solo i fondi stabili da centralizzare. In altri casi, poteva essere non riconosciuto oppure esser vietato l'intero organismo della Chiesa. Nei tempi sovietici, per esempio, la Chiesa greco-cattolica in Ucraina, in Romania ed altrove era vietata e i sacerdoti avevano un lavoro civile per sopravvivere. Sembra un problema strutturale in molte parti dell'Africa la mancanza della soluzione istituzionale del sostentamento degno dei chierici. Più povera è la Chiesa universale, meno può aiutare economicamente a risolvere questa situazione.

c. Unità nell'attività processuale e penale

Ci sono grandissime differenze tra le diocesi del mondo riguardo alla possibilità di far funzionare dei tribunali provvisti di tutti i mezzi e composti da personale competente. Se la diocesi è benestante, il Vescovo può trovare dei sacerdoti e dei laici ben formati che possono dedicarsi a tempo pieno a questo tipo di lavoro. Può garantire anche gli uffici per il tribunale. Se è necessario può anche lasciar concedere la gratuità del processo in modo generoso. Se la diocesi non ha mezzi sufficienti, i giudici e gli altri ministri del tribunale hanno spesso un altro lavoro, per esempio sono parroci. Essi avranno poco tempo per il lavoro professionale e il risultato potrà essere il prolungamento dei processi o anche la superficialità di tutta la procedura. Molto spesso non aiuta nemmeno il cambio del personale perché anche i nuovi collaboratori saranno presi da tanti impegni. Esiste la possibilità teorica di finanziare il funzionamento dei tribunali con i pagamenti delle parti in causa. Questo, però, starebbe in netto

contrasto con l'intenzione della nuova legislazione che promuove la gratuità. A livello diocesano non sembra utile accentuare la possibilità per le parti più facoltose di regalare soldi al tribunale. Se si facesse in questo modo, non si potrebbe evitare l'apparenza della corruzione e il sospetto di favoreggiamento di quelli che possono pagare di più. Per tutto ciò, sembra sempre utile la tabella di tasse processuali che non sono strettamente obbligatorie ma indicative per le parti.¹⁹

Riguardo *il processo matrimoniale più breve* davanti al Vescovo (cfr. CIC, can. 1683n) bisogna vedere che l'ordinazione episcopale comporta una partecipazione speciale anche nella funzione di Cristo pastore. Eppure, il Vescovo deve seguire le norme materiali e processuali prescritte nel diritto. Non si tratta, quindi, di una decisione arbitraria. La sensibilità pastorale nei confronti degli interessati consiste, in special modo, nella sollecitudine di procedere secondo le norme del diritto. Il comune consenso delle parti che si richiede per un tale giudizio non significa che si tratta di un divorzio di comune accordo, perché la base giuridica della dichiarazione della nullità del matrimonio non è, neanche in questo caso, la volontà delle parti, ma la presenza di un capo di nullità che rendeva invalido il matrimonio sin dall'inizio. In linea di massima è estremamente difficile decidere in questo modo nelle cause dove la verità dei fatti si chiarisce attraverso esperti medici ed altri. Così, nella nostra prassi questo processo più breve davanti al Vescovo si poteva applicare finora soltanto in pochi casi di simulazione, la quale è stata confessata dalla parte simulante e confermata dall'altra parte e dalle circostanze.²⁰

Riguardo il diritto penale è generalmente noto che Papa Francesco ha rinnovato l'intero Libro VI del Codice di Diritto Canonico che porta il titolo: Le sanzioni penali nella Chiesa.²¹ È una domanda attuale circa il diritto penale di come far funzionare un sistema giuridico penale sovrano della Chiesa in un ambiente dove il diritto statale lascia solo uno spazio limitato per questa attività. Per darne un esempio il nuovo can. 1398, al § 1, al 2° e 3° si occupa di preparazione e divulgazione di immagini pornografiche di minori "con qualunque strumento". Se si tratta di crimini commessi con l'uso di internet, nella maggioranza dei casi, già l'indagine e la prova oltrepassano i limiti di competenza riconosciuti da parte dello Stato, per cui risulta necessaria una stretta collaborazione con le autorità statali.

Rispetto alla procedura penale, nei Paesi latini dell'occidente europeo, gli autori spesso cercano di far preferire il processo giudiziale rispetto a quello amministrativo. Il pensiero che sta dietro, che si suppone, è una maggior ga-

¹⁹ Cfr. ERDŐ, P., *Osservazioni sulla nuova regolamentazione del processo matrimoniale*, in *Periodica* 105 (2016) 655–660 = ERDŐ, P., *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale*, 752–756.

²⁰ *Ibid.* 735–752.

²¹ La promulgazione del nuovo testo si trova nella Costituzione Apostolica, *Pascite gregem Dei*, del 23 maggio 2021.

ranza dei diritti dell'imputato nel processo giudiziale. Ma i Vescovi devono preferire spesso la via amministrativa per buone ragioni: per la debolezza dell'apparato giudiziale della diocesi, per la pressione di procedere in modo rapido e per la maggiore possibilità di conservare la discrezione della procedura. Certamente le pene perpetue non possono essere inflitte o dichiarate per decreto (cfr. CIC, can. 1342n, § 2). Tuttavia nei reati riservati al Dicastero della Dottrina della Fede il medesimo organismo può permettere una procedura amministrativa.

III. CONCLUSIONE

In quasi tutti i campi del diritto vediamo che la Chiesa vive in un cambiamento epocale. Da una parte ci sono sforzi di rendere il sistema canonico sempre più sofisticato e rispettoso dei diritti soggettivi dei singoli fedeli. Ciò rende, però, l'intero sistema assai complicato e richiede una notevole competenza e un personale qualificato per la sua applicazione. Dall'altra parte vediamo che la Chiesa nella società in molte parti del mondo perde molto del suo significato pubblico. Nei Paesi dove il cattolicesimo non è ancora una religione stabilita da lungo tempo, esso forse non dispone e non è mai disposto di quella forza economica e sociale che sarebbe richiesto per il pieno funzionamento dell'intero sistema canonico. Per questo sembra attuale l'attenzione alle istituzioni e alle norme più essenziali e soprattutto al rapporto diretto della nostra disciplina con la persona di Gesù Cristo, con la sua autentica eredità storica e con gli strumenti della salvezza nella comunione dell'intera Chiesa.

Cari fratelli nell'episcopato!

Auguro a Voi un benedetto servizio apostolico e la luce dello Spirito Santo che guida la Chiesa anche nella nostra epoca.

Grazie dell'attenzione!

Abstract

When we speak about the administration of a diocese, we should keep in mind that the CIC describes in Can. 375. The word administration refers in this context in a broad sense to the entire activity of government. More strictly speaking it indicates that part of the function of government which is neither legislative nor judicial. We must reiterate, however, that the teaching and priestly function are also inseparable from the juridical aspect, because the Church itself is both visible and invisible, a grace-rich reality and society, which by this very nature is a sacrament of salvation. In almost every field of law we see the Church living in an epochal change. On the one hand there are

efforts to make the canonical system more and more sophisticated and respectful of the particular rights of the individual faithful. However, this makes the whole system very complicated and requires considerable expertise and qualified people for its application. On the other hand, we see the Church in society in many parts of the world losing much of its public significance. In countries where Catholicism is not yet a long-established religion, it perhaps does not have and may never have the economic and social strength that would be required for the full functioning of the entire canonical system.

Card. Péter ERDŐ

Goran JOVICIC

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

Part II

INTRODUCTION; I. THE CATHOLIC CHURCH AND THE MEASURES OF PREVENTION OF ABUSE; II. THE PENITENTIAL DISCIPLINE AND SECRECY OF CONFESSION IN THE EARLY CHURCH, *1. The Public Penance (Exomologesis, Paenitentia Secunda)*, a. Power of binding and loosing is given to the bishops and by extension to priests, b. Confession (*Exomologesis*), Acceptance of Penance and Excommunication, c. Satisfaction, d. Absolution

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

INTRODUCTION

As we pointed out already in the previous part¹, the seal of confession or clergy-penitent privilege is still usually protected in the international agreements (concordats) between the Holy See and most Catholic countries;² but as Prof. De Mattei has rightly observed, “the process of secularization of recent decades, [from] which according to some the Church would [have] benefitted, is nonetheless changing the situation.”³ In some secular countries, such as the United States of America, the clergy-penitent privilege is protected by the laws explicitly or implicitly under professional confidentiality, since all U.S. states have laws protecting the confidentiality of certain communications such as between spouses, between attorneys and clients, and between priests and penitents. The First Amendment right to free exercise of religion is often con-

¹ *Folia Theologica et Canonica* X (32/24) [2021] 71–86.

² In Italy for example the New Concordat between the Holy See and Italy, art. 4, n. 4, from 18 February 1984, guarantees the inviolability of the seal of confession or any other pastoral communication in a following manner: “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.”

³ DE MATTEI, R., *Martyrs and Violators*: <https://rorate-caeli.blogspot.com/2018/12/de-mattei-martyrs-and-violators-of.html> (consulted: 11.9.2021).

sidered to be the basis of such a privilege.⁴ In *People v. Phillips* (N.Y. 1813), a New York court defended the priest-penitent privilege on constitutional grounds, citing free exercise rights and refused to force a priest to testify to information he had learned in the confessional about stolen jewelry.⁵ The defense in the case argued that requiring the priest to testify violated religious liberty.⁶

Lately, with the adoption of mandatory reporting laws in some US states (North Carolina, Oklahoma, Rhode Island, and Texas) “any person” is considered to be mandatory reporter; in others the clergy are listed explicitly as mandatory reporters,⁷ whereas in still others – for example, in Washington State – clergy are not listed and the clergy-penitent privilege is affirmed within the reporting laws.⁸ Despite the existence of mandatory reporting laws in the United States, the clergy-penitent privilege seems to be more protected there than in other countries using British common law. As we observed in the previous article, the clergy-penitent privilege appears to be under greater threat in the British common law realm—in countries such as the UK,⁹ Australia,¹⁰ Ire-

⁴ VILLE, J. R., *Priest-penitent Privilege*, in *The First Amendment Encyclopedia*: <https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/922/priest-penitent-privilege> (consulted: 1/23/2023).

⁵ VILLE, J. R., *Priest-penitent Privilege*, in *The First Amendment Encyclopedia*: <https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/922/priest-penitent-privilege> and VILLE, J. R., *People vs. Phillips (1813)*, in *The First Amendment Encyclopedia*: <https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/746/people-v-phillips> (consulted: 1/23/2023).

⁶ VILLE, J. R., *People vs. Phillips (1813)*, in *The First Amendment Encyclopedia*: <https://www.mtsu.edu/first-amendment/article/746/people-v-phillips> (consulted: 1/23/2023).

⁷ The clergy-penitent privilege is granted but limited to pastoral communications: Alabama, Arizona, Arkansas, California, Colorado, Georgia, Illinois, Louisiana, Maine, Massachusetts, Michigan, Minnesota, Missouri, Montana, Nevada, New Mexico, North Dakota, Ohio, Oregon, Pennsylvania, South Carolina, Vermont, Virginia, Wisconsin. See the Charter: *The Clergy as Mandated Reporters of Child Abuse and Neglect*: <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (consulted: 1/23/2023).

⁸ See JOVICIC, G., *Mandatory Reporting Legislation and the Seal of Confession*, 71–86 and see the *Clergy as Mandatory Reporters of Child Abuse and Neglect*: <https://www.childwelfare.gov/pubpdfs/clergymandated.pdf> (consulted: 11/6/2021).

⁹ The UK Government Inquiry into Sexual Abuse recommended recently that the mandatory reporting obligation “should not be subject to exceptions based on relationships of confidentiality, religious or otherwise,” which puts the seal of confession in jeopardy. See *UK Inquiry Calls for Mandatory Reporting of Child Abuse with No Exceptions for Sacramental Confession*: <https://cruxnow.com/church-in-uk-and-ireland/2022/10/uk-inquiry-calls-for-mandatory-reporting-of-child-abuse-with-no-exceptions-for-sacramental-confession> (consulted: 1/23/2023).

¹⁰ See *New Australian Law Requires Priests to Break Confessional Seal*: <https://www.catholicnewsagency.com/news/42242/new-australian-law-requires-priests-to-break-confessional-seal> (consulted: 11.16.2021); cf. JOVICIC, G., *Mandatory Reporting Legislation and the Seal of Confession*, 81–84.

land¹¹ and New Zealand¹² and the USA—than in the European civil law. The recent discoveries of abuse in most of those countries greatly hurt the reputation of the Church, since the cover up was mainly perpetrated in order to protect the reputation of the Church rather than to protect the victims. Therefore, an outrage on the part of these countries is understandable; but it should not lead to another injustice, violation of religious freedom and abuse of the sacrament of confession.

While commonly it is accepted that the priest-penitent privilege existed in Catholic England, there is some disagreement as to how the priest-penitent privilege disappeared. Whittaker holds that the privilege disappeared “as the Anglican Church and other Protestant movements, which did not require auricular confessions, rose to prominence in England.”¹³ Wigmore similarly concluded in his research that “the papal ecclesiastical practices prior Henry VIII, including the seal of confession had been abolished”.¹⁴ A. K. Thompson on the other side will conclude that in England, “there was a practical recognition of the confession privilege as late as the seventeenth century”; however, it was expressly defined as it is expressed in modern statutes.¹⁵ It seems that one of the main reasons why the British common law provides little or no clergy-penitent privilege lies in history, namely in the establishment of the Church of England, which took the direction rather of embracing the Protestant Reformation in several aspects of the doctrine and discipline – and therefore departed from recognizing Catholic doctrine and discipline, in this case, the sacrament of penance and the seal of confession.

After Australia took an extreme position in their mandatory reporting legislation requiring priests to report child abuse even when learning about it within confession, it seems that New Zealand and the UK might follow its path. The Royal Commission in New Zealand is expected to deliver its recommendations and report by June 2023,¹⁶ while some groups such as SNAP (Surviv-

¹¹ *Ibid.* 84–85; for the *Mandatory Reporting Children's First Act* see here: https://www.rdj.ie/insights/mandatory-reportingchildrensfirstact2015?s=0.707985914737&utm_source=Mondaq&utm_medium=syndication&utm_campaign=LinkedIn-integration (consulted: 11.6.2021).

¹² Catholic Church in NZ commits to sexual abuse changes including mandatory reporting legislation, cf. <https://www.nzherald.co.nz/nz/catholic-church-in-nz-commits-to-sexual-abuse-changes-including-mandatory-reporting/JFEHZTGNCVBP5HHDNMX4UMEH7SU/> (consulted: 1/23/2023).

¹³ WHITTAKER, L. K., *The Priest-Penitent Privilege: Its Constitutionality and Doctrine*, in *Regent University Law Review*: https://www.regent.edu/acad/schlaw/student_life/studentorgs/lawreview/docs/issues/v13n1/13RegentULRev145.pdf (consulted: 1/31/2023).

¹⁴ WIGMORE, J. H., *Evidence in trials at common law* (revised by MCNAUGHTON, J. T.), Boston-Little Brown, VIII. 1961. 869; cf. THOMPSON, K., *Religious Confession Privilege and the Common Law*, 58.

¹⁵ *Ibid.* 58.

¹⁶ *Catholic Church in NZ commits to sexual abuse changes including mandatory reporting legislation*: <https://www.nzherald.co.nz/nz/catholic-church-in-nz-commits-to-sexual-abuse-changes->

vors Network of those Abused by Priests) are pushing for no exceptions to be made in the mandatory reporting legislation for the confessional.¹⁷ The author wonders whether these mandatory reporting laws concerning the seal of confession, which are in the direct violation of the free exercise of the Catholic religion, can be traced back partially into the history of anti-Catholic sentiments and persecution of the Catholic Church in the UK and other parts of the realm.

As we will show in this article, the seal of confession belongs to the core of the sacrament of penance, of the freedom of Christian faithful to confess their sins in private. And it must be remembered that the teaching of the religious freedom is a fundamental human right given by God, which is contained in the Magna Charta of the United Nations,¹⁸ and in the United States Constitution, which protects the right of the Church for a free exercise of religion. It would be a mistake to think, that the Church and the Second Vatican Council has abandoned her perennial teaching of the *ius publicum ecclesiasticum* and her teaching of the perfect society, which says that the Church and State are two perfect societies, and that each of them has all the means to organize itself and achieve its final goals—the goal of the state being to ensure the common good of its citizens, the Church’s ultimate goal being the salvation of souls.¹⁹ With *societas perfecta*²⁰ doctrine the Church defends the *libertas Ecclesiae* in the domain of the spiritual good of men, given to Her from the divine origin and independent of the State.²¹ Pope Leo XIII declared in his Encyclical letter *Im-*

including-mandatory-reporting/JFEHZTGNCVBP5HDNMX4UMEH7SU/ (consulted: 1/23/2023).

¹⁷ The SNAP group said: “For Catholic Church leaders to say they support mandatory reporting “but with exceptions” is simply a contradiction because mandatory reporting means there must be no “legal, confessional, and therapeutic privilege,” – only respected for privacy at the sole request of the victim or survivor.” *Catholic Church in NZ commits to sexual abuse changes including mandatory reporting legislation*: <https://www.nzherald.co.nz/nz/catholic-church-in-nz-commits-to-sexual-abuse-changes-including-mandatory-reporting/JFEHZTGNCVBP5HDN-MX4UMEH7SU/> (consulted: 1/23/2023).

¹⁸ Universal Declaration of the Human Rights, 10th December 1947, here: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (consulted: 1/23/2023).

¹⁹ Pope Gelasius I already in 494 asserted in his *Letter of Pope Gelasius to Emperor Anastasius the superiority of the spiritual over temporal power* (494) by the teaching of the “two swords”. See here: <http://legallhistorysources.com/Canon%20Law/Pope%20Gelasius%20on%20the%20Two%20Swords.htm> (consulted: 1/31/2023). Pope Paul VI used the term of perfect society in *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* (24 iun. 1969): *AAS* 61 (1969) 473–474.

²⁰ Leo XIII, *Immortale Dei* (1 nov. 1885): *ASS* 18 (1885) 161–180.

²¹ Cf. in summarized form by MEIJERS, A. P. H., *The independence of the church from the national state: A canonical analysis*, in: *Bijdragen* 72/1 (2011) 3–17. About this topic see also FORMICOLA, J. R., *Catholic Clerical Sexual Abuse: Effects on Vatican Sovereignty and Papal Power*, in *Journal of Church and State* 53/4 (2011) 523–544. COUGHLIN, J. J., *Separation, Cooperation, and Human Dignity in Church-State Relations*, in *The Jurist* 73 (2013) 539–554.

mortale Dei that the Church is a perfect society and that the Church is not in any way subject to the civil power:

The Church, according to her nature and her rights, is a perfect society, as she possesses in herself and by herself, by the will and the goodness of her Founder, everything that is necessary for her existence and her efficacy. As the aim which the Church pursues is the most sublime, so also her power is the most eminent, and it cannot be considered as being less than the civil power or in any way subject to the civil power.²²

Pope Leo XIII teaches on the relation of the Church to the civil power that “each of them is in its nature supreme. Each has definite limits, within which it must remain, limits which are determined by its nature and its immediate purpose.”²³ Pope Pius IX rejected in the Syllabus (1864) the subordination of the Church power to the power of the State.²⁴

Pope Paul VI gave a good summary of this concept in the legislation reorganizing the papal legates, *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*²⁵ (1969):

It is indisputable that the ends of Church and State belong to different orders, and that both are perfect societies, that is to say, they are independent in their respective spheres of action, and have proper means to achieve those ends. They possess their proper jurisdiction and all necessary means to achieve their ends. On the other hand, it must not be overlooked that they are both aiming at a similar welfare, namely that the people of God is to obtain eternal salvation (...).

Therefore, it seems that there are other ways to achieve a safe environment for minors²⁶ in the Church than mandating the priests to violate the seal of confession. A more effective prevention of abuse can be achieved by screening candidates for priesthood, adopting policies, and suitably training priests for the confessional. This will help priests to make wise decisions, when victims and perpetrators approach them in the confessional. It will be the topic of the article after this one.

It is very surprising that there are even a few voices in the Church who are suggesting the abolishment of clergy-penitent privilege in cases of abuse, such

²² Leo XIII, *Immortale Dei*, 161–180.

²³ DS 186.

²⁴ DS 1719–1741, 1749; cf. CIC (1917) Can. 2333.

²⁵ See the original text in Latin in *AAS* 61 (1969) 473–484, and here: https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690624_sollicitudo-omnium-ecclesiarum.html (consulted: 1/31/2023).

²⁶ See FOSTER, M. S., *The Promotion of the Canonical Rights of Children*, in *CLSA Proceedings* 59 (1997) 163–203.

as the canon lawyer James E. Connell, who says: “Yet, at the same time, many of the States also have a clergy-penitent privilege law that protects criminals who abuse or neglect children by shielding from civil authorities’ information about the abuse or neglect of a child that is revealed to a clergyperson in a confidential setting. These clergy-penitent privilege laws must be repealed or revised.”²⁷

Fr. Connell claims furthermore that the seal of confession was not always the norm in the Church, is not a matter of divine law, and therefore is changeable. He goes on to say: “there are some people who hold that the seal of confession is a matter of divine law, having been intended by the Lord in the establishment of the sacrament of reconciliation and, thus, cannot be changed. However, if that were so, why did the Holy Spirit allow the church to employ public penances over the first centuries? I respond: Because the seal is not a matter of divine law.”²⁸

There are other suggestions, that the seal of confession should be circumvented in particular situations such as the confession of perpetrators of abuse.²⁹

As a response to the mandatory reporting laws and to the critics inside and outside of the Church, which are requiring priests to violate the seal of confession, it seems useful to investigate in this article the development of the secrecy of confession within the sacrament of penance; to provide the historical and theological reasons for the rationale of the seal of confession, since it is based on divine law, namely, the sacred duty to protect the sacrament itself; and on the natural law of confidentiality and the unalienable human right of religious freedom.

Furthermore, we should explain the place of the seal of confession in the Church as one of the pillars of Catholic faith and morality, and why any violation of the seal of confession represents a violation of the free exercise of the mission, worship, and sacraments of the Church, of the independence of the Church from the secular state, and of right of the faithful to exercise their religion without interference of the state.

It would be important in our research to provide a short summary of canonical measures, which the Church has implemented at the universal level in addressing the abuse of minors. In addition to that, the churches on the local level have adopted some additional measures for the prevention of abuse; our focus in this article will remain the Church on the universal level.

²⁷ CONNELL, J. E., *Clergy Mandatory Reporter Laws to Protect Children from Abuse or Neglect in the USA*, in <https://johnmenadue.com/james-e-connell-clergy-mandatory-reporter-laws-to-protect-children-from-abuse-or-neglect-in-the-usa/> (consulted: 1/23/2023).

²⁸ *Now Is the Time to Modify the Catholic Church’s Seal of Confession*, in *National Catholic Reporter* (November 5, 2018): <https://www.ncronline.org/news/accountability/now-time-modify-catholic-churchs-seal-of-confession> (consulted: 1/20/2022).

²⁹ WATERS, I., *The Seal of Confession*, in *Australasian Catholic Record* 94/3 (2017) 330–343.

I. THE CATHOLIC CHURCH AND THE MEASURES OF PREVENTION OF ABUSE

Pope John Paul II addressed the problem of abuse beginning with the 1983 Code of Canon Law (i.e. Can. 1392 §2),³⁰ granted the indult raising the age from 16 to 18 to the Church in the United States in 1994 and to Ireland in 1996, and extended the *Statutes of Limitations* to the 10 years after the victim's 18th birthday.³¹ According to the current Code of Canon Law, canonical trials were held in the dioceses, and appeals from judicial sentences were presented to the Rota Romana, whereas administrative recourses against penal decrees were presented to the Congregation for the Clergy.³² Several years later, Pope John Paul II decided to replace the Instruction *Crimen sollicitationis* with the motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* (30 April 2001); the letter signed by Card. Joseph Ratzinger, prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and was sent to all of the Roman Catholic Bishops on 18 May 2001. The Letter included the sexual abuse of a minor under 18 by a cleric, among the new list of canonical delicts (among them indicated also a direct violation of the seal of confession)³³ all reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith. Nine years after the promulgation of the motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, the Congregation for the Doctrine of the Faith felt it necessary to propose certain changes to these norms, not modifying the text in its entirety, but rather only in a few areas, in an effort to improve the application of the law.

Pope Benedict XVI, first as a head of the CDF and later as pope, issued harsh norms against the perpetrators, removed bishops accused of molesting children or covering up the abuse of their priests, and expedited the process for laicizing and sanctioning priests guilty of sexually abusing minors.³⁴ He gave his approval and ordered the promulgation of the revised norms on *graviora delicta* on 21 May 2010, which is currently in force.³⁵ Pope Benedict XVI also approved a decision to sanction Fr. Marcial Maciel Degollado, founder of the Legionaries of Christ, who was accused of sexually abusing minors. Follow-

³⁰ "A cleric who in another way has committed an offense against the sixth commandment of the Decalogue, if the delict was committed by force or threats or publicly or with a minor below the age of sixteen years, is to be punished with just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants".

³¹ See *The Norms*: https://www.vatican.va/resources/resources_introd-storica_en.html (consulted: 1/20/2022).

³² See *The Norms*: https://www.vatican.va/resources/resources_introd-storica_en.html (consulted: 1/20/2022).

³³ Direct violation of the Sacramental seal, cf. CIC Can. 1388 §1; CCEO Can. 1456.

³⁴ See <https://catholicreview.org/former-doctrinal-enforcer-used-pontificate-to-crack-down-on-sex-abuse/> (consulted: 1/20/2022).

³⁵ See *The Norms*: https://www.vatican.va/resources/resources_introd-storica_en.html (consulted: 1/20/2022).

ing a Vatican investigation, he was banned from exercising his priestly ministry publicly in 2006.³⁶ Despite having issued significant measures to address the abuse crisis in the Church and laicizing several hundred priests, Pope Benedict XVI was aware of the abuse's huge impact on victims' lives, the victims' struggles to heal their wounds and the Church's need to repair its reputation because of the scandals and prevent further abuse. He was the first pope to meet the victims of abuse. Pope Benedict XVI went on to say:

Once again I can only express to all the victims of sexual abuse my profound shame, my deep sorrow and my heartfelt request for forgiveness," he said. Furthermore, reflecting upon the huge impact of abuse on the Church, Pope Emeritus Benedict XVI said: "Each individual case of sexual abuse is appalling and irreparable," and "I have had great responsibilities in the Catholic Church". All the greater is my pain for the abuses and the errors that occurred in those different places during the time of my mandate.³⁷

Pope Francis continued to expand the measures for the prevention of abuse, making two very important steps: establishing the Pontifical Commission for Protection of Minors (2014), and making the bishops accountable by *Vos estis lux mundi* ("You are the light of the world"), which was issued by the pope following the Vatican's abuse summit in 2019 after the Theodore McCarrick scandal became public. The new norms of the motu proprio *Vos estis lux mundi* presented a canonical plan to address the investigation of bishops accused of sexual abuse or coercion, or of interfering in the investigation of such conduct.³⁸ Pope Francis said to the Reuters News Agency: "The Church started zero tolerance slowly and moved forward. And I think the direction taken on this is irreversible."³⁹

II. THE PENITENTIAL DISCIPLINE AND SECRECY OF CONFESSION IN THE EARLY CHURCH

While we must admit that the sacrament of penance underwent significant changes regarding the form of penance and that public penance was indeed an

³⁶ Cf. <https://catholicreview.org/former-doctrinal-enforcer-used-pontificate-to-crack-down-on-sex-abuse/> (consulted: 1/23/2023).

³⁷ <https://catholicreview.org/former-doctrinal-enforcer-used-pontificate-to-crack-down-on-sex-abuse/> (consulted: 1/23/2023).

³⁸ *Pope Francis says measures against the sexual abuse in the Church are irreversible*, in CBCP News (July 10, 2022): <https://cbcnews.net/cbcnews/pope-francis-says-measures-against-sexual-abuse-in-the-church-are-irreversible/> (consulted: 1/29/2023).

³⁹ *Ibid.*

integral part of the penitential system,⁴⁰ which was undertaken for especially grave sins (such as capital sins and other grave violations of the commandments of the Decalogue), the work of many prominent Catholic scholars as Morin,⁴¹ Petau,⁴² Poschmann,⁴³ Galtier,⁴⁴ Adam and D'Ales,⁴⁵ Palmer,⁴⁶ Grotz,⁴⁷ Kurtscheid,⁴⁸ Riga, Rahner⁴⁹ and other have proved beyond any reasonable doubt that the fundamental structure of the sacrament of penance remains essentially the same today as it was in the early centuries of the Church.⁵⁰ Regardless of the changes in the form, the Church exercised her power to forgive sins (the power of “binding and loosing”), preserving the same fundamental structure of the ecclesiastical penitential discipline – as mapped out in Matthew 18, 15–18 – in virtue of the power of the Church to make *correctio fraterna* or fraternal correction in order to achieve the effort of the penitent’s improvement. In the case of grave offenses, there is exclusion from the communion (and Holy Communion), and at the end there is readmission through absolution (reconciliation).⁵¹

This fundamental structure today is the same and contains on the one hand, the acts of the man, who undergoes conversion through the action of the Holy Spirit, namely: contrition, confession and satisfaction; on the other, God’s action through the intervention of the bishops and priests of the Church, who determine the manner of satisfaction and reconcile the penitent (absolution).⁵²

⁴⁰ Except in the administration of the sacrament to the dying person.

⁴¹ His famous study *Commentarius Historicus de Disciplina in Administratione Poenitentiae, Tredecim Primis Saeculis in Ecclesia Occidentali et Hucusque in Orientali Observata*, Paris 1651.

⁴² PETAU, D., *De Poenitentia Publica et Preparatione ad Communionem* (Dogmata Theologia), Paris 1876.

⁴³ His works such *Die Abendländische Kirchenbusse in Früher Mittelalter*, Breslau 1930 (repr. Freiburg im Breisgau 1951); *Poenitentia Secunda*, Bonn 1950; and *Penance and Anointing of the Sick*.

⁴⁴ *Aux Origines du Sacrement de Pénitence*, Roma 1951; *De Poenitentia Tractatus Dogmatico Historicus*, Roma 1950; *L’Église et la Remission des Péchés aux Premiers Siècles*, Paris 1952.

⁴⁵ For example his famous *L’Edit de Calliste*, Paris 1913.

⁴⁶ See his *Sources of Christian Theology, Sacrament and Forgiveness*, II. Westminster 1959.

⁴⁷ See his German work *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg im Breslau 1959.

⁴⁸ His work is especially important for the history of the seal of confession, i.e. *Das Beichtiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg im Breslau 1912.

⁴⁹ RAHNER, K., *Penance in the Early Church* (Theological Investigations, XV) [transl. SWAIN, L.], New York 1982.; RAHNER, K., *Sämtliche Werke*, VI: *De poenitentia : Dogmatische Vorlesungen zum Bussakrament*, Freiburg im Breslau 2007 und 2009.

⁵⁰ See RIGA, P., *Sin and Penance*, 78–79.

⁵¹ See GROTZ, J., *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg im Breslau 1955. 437.

⁵² Confession can be seen as to imply the contrition (sorrow for sins) as it was seen in the earlier form of penance: the public penance. The contrition today is mentioned rather separately as an essential element of penance.

The development of the penitential practice in the West (Latin Church) can be divided into two main periods: the first, up to the sixth century, is characterized by the canonical penance, which is considered permissible once only and cannot be repeated; and the second period, from the seventh century onwards, where the official organization of penance not only develops towards a more private conception, but also can be repeated.⁵³

St. Augustine describes various forms of penance in the early Church: the first type, which is done before the baptism: “Repent and be baptized” (at his day it was customary to baptize adults); the second type of penance, which is done for every day venial sins (*Confiteor*) at the beginning of the daily Mass; and the third, canonical public penance, which must be performed for grave sins against the Decalogue; these are the three essential canonical elements (confession, excommunication and satisfaction) which must be performed by the penitent in union with the Church to obtain God’s forgiveness.⁵⁴

1. *The Public Penance (Exomologesis, Paenitentia Secunda)*

The Greek term *exomologesis*⁵⁵ came to designate the penitential system of the Early Church, called by Augustine as “canonical penance”, which have been in full observance between the second and fifth centuries.⁵⁶ According Tertulian the *exomologesis* or, in Latin, *confession*, has two different meanings: first, confession of sins before the priest; second, an accompanying “discipline for man’s prostration and humiliation,⁵⁷ the outward procedure of penance,⁵⁸ which comprises: (1) sackcloth, (2) fasting, (3) lamentation, (4) prostration before the priests, and (5) kneeling before the faithful⁵⁹ in order “to discharge the external penalties.”⁶⁰ Because of different meanings of *exomologesis*,⁶¹ it is sometime difficult to determine which meaning is primarily intended in a given patristic passage.

⁵³ See ANCIAUX, P., *The Sacrament of Penance*, New York 1962. 47.

⁵⁴ See RIGA, P., *Sin and Penance*, 92–97.

⁵⁵ The word “exomologesis” is used in the Holy Scripture and Church’ Fathers to designate a number of different religious obligations or observances. There are four principal meanings: 1. To give praise to God; 2. To confess sins to God; 3. To confess sins to men; 4. To do public penance for sin. (See WILLIAM, P., *Le Saint, Tertulian. Treatises on Penance* [Ancient Christian Writers], *Introduction*, 171, note 151. London 1959).

⁵⁶ See EBERHARDT, N. C., *A Summary of Catholic History. Ancient and Medieval History*, I. 106.

⁵⁷ TERTULIAN, *De Paenitentia*, 9:3.

⁵⁸ As described in *De Paenitentia*, Chapt. 9–10.

⁵⁹ See WATKINS, O., *A History of Penance Beeing a Study of Authorities*, I. 470.

⁶⁰ Cf. *Ibid.* 115–116.

⁶¹ (2) To confess sins to God; (3) To confess sins to men; (4) To do public penance for sin. Cf. WILLIAM, P. *Le Saint, Tertulian. Treatises on Penance, Introduction*, 171, note 151.

Tertullian (155-220) provides an early witness and detailed description of public penance in his first treatise, which wrote still as Catholic. According to Tertullian, the second penance, *paenitentia secunda*,⁶² must be “carried out in some (external) act,” which is expressed in the *exomologesis*, the confession of sins, out of which repentance is born and satisfaction is settled. Tertullian stresses the essential elements of the sacrament of Penance: contrition, confession, satisfaction and absolution; as he says that repentance or contrition is born out of the confession of sins; that the satisfaction is settled and expressed in the whole public penance, and that the *exomologesis* makes a sinner pure by self-accusation and absolution.⁶³ (*De Paenitentia*, 9) Tertullian admits that the performance of public penance is humiliating and that most people try to avoid it, but if they neglect it, they cannot be saved (*De Paenitentia*, 10). Although it is right that the sinner suffers after committing a sin (*De Paenitentia*, 11), this is nothing in comparison to the punishment of hell, from which the *exomologesis* enables a sinner to escape (*De Paenitentia*, 12).⁶⁴

The public penance was indispensable for mortal sins (*peccata mortifera*),⁶⁵ including the three capital sins. The essential characteristics of the penitential procedure as that attested by Tertullian, Cyprian,⁶⁶ Origen⁶⁷ and Augustine⁶⁸

⁶² The “*paenitentia secunda*” means the sacrament of Penance; the first penance is made with the baptism.

⁶³ “[1] The narrower, then, the sphere of action of this second and only (remaining) repentance, the more laborious is its probation; in order that it may not be exhibited in the conscience alone, but may likewise be carried out in some (external) act. [2] This act, which is more usually expressed and commonly spoken of under a Greek name, is *exomologesis*, whereby we confess our sins to the Lord, not indeed as if He were ignorant of them, but inasmuch as by confession satisfaction is settled, of confession repentance is born; by repentance God is appeased. [3] And thus *exomologesis* is a discipline for man’s prostration and humiliation, enjoying a demeanor calculated to move mercy. With regard also to the very dress and food, [4] it commands (the penitent) to lie in sackcloth and ashes, to cover his body in mourning, to lay his spirit low in sorrows, to exchange for severe treatment the sins which he has committed; moreover, to know no food and drink but such as is plain, - not for the stomach’s sake, to wit, but the soul’s; for the most part, however, to feed prayers on fastings, to groan, to weep and make outcries unto the Lord your God; to bow before the feet of the presbyters, and kneel to God’s dear ones; to enjoin on all the brethren to be ambassadors to bear his deprecatory supplication (before God). [5] All this *exomologesis* (does), that it may enhance repentance; may honor God by its fear of the (incurred) danger; may, by itself pronouncing against the sinner, stand in the stead of God’s indignation, and by temporal mortification (I will not say frustrate, but) expunge eternal punishments. [6] Therefore, while it abases the man, it raises him; while it covers him with squalor, it renders him cleaner; while it accuses, it excuses; while it condemns, it absolves. The less quarter you give yourself, the more (believe me) will God give you.” (TERTULLIAN, *De Paenitentia*, 9).

⁶⁴ See LE SAINT, W. P., *Tertulian. Treatises on Penance, Introduction*, 11.

⁶⁵ According to Augustine the public penance with excommunication was imposed generally for “*peccata mortifera*”, cf. POSCHMANN, B., *Das christliche Altertum und die kirchlichen Privatbusse*, 226.

⁶⁶ *De lapsis*, in: PL IV. 447-510 and *Ep.* 55: 20.

⁶⁷ ORIGEN, *In Lev. Hom.* 14: 2.

⁶⁸ AUGUSTINE, *Ep.* 265: 7 and *De civ. D.* 20: 9,2.

are the acts of excommunication and reconciliation⁶⁹ (Augustine, *Ep.* 265: 7; *Enchir.* 65: 17; *De symb.* 7: 15). Furthermore, the *pax cum ecclesia* was regarded as the means of reconciliation with God.⁷⁰

St. Cyprian's (200–258) teaching on the sacramentality of Penance definitely is one of the most significant contributions for the history of Penance of his time. St. Cyprian sees the Church as the institution outside of which there is no salvation (*extra Ecclesiam nulla salus*); therefore, only those within the Church, (which presupposes holy members and sinners), can be saved (*De Unitate*, 4; *Epist.* 75: 15 and *Epist.* 73: 21). St. Cyprian's notion of the Church as a Noah's ark includes both the clean and the unclean, who can be saved. Therefore, in his letters St. Cyprian underlines the importance of the repentance and satisfaction for remission of sins saying that the Sacrament of Penance should be open for all sinners.⁷¹

Bishop Cyprian, in his letter to his clergy (250), describes the procedure of the reconciliation and restoration of communion for "lesser sinners" during the persecution and simultaneously rebukes those who are receiving the Communion without going to confession, doing satisfaction (penance) and obtaining absolution.⁷²

The Council of Nicaea (325) upheld Cyprian's approach with regard to the lapsed. The Council required from the Novatianists (called Cathars) who wished to return to the Catholic Church "to follow the decrees of the catholic and apostolic Church"⁷³ (Council of Nicaea, can. 8), which was a willingness to be in communion "with those who have lapsed in time of persecution and for whom a period of (penance) has been fixed and an occasion (for reconciliation) allotted."⁷⁴ The sacramental effect of ecclesial forgiveness according

⁶⁹ See POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, 87.

⁷⁰ See RAHNER, K., *Theological Investigations*, XV: II. 2; cf. PEKARSKE, D., *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations*, 1–23, Marquette University Press 2014. 410.

⁷¹ "We certainly think that no one is to be restrained from the fruit of satisfaction, and the hope of peace, since we know, according to the faith of the divine Scriptures, God Himself being their author, and exhorting in them, both that sinners are brought back to repentance, and that pardon and mercy are not denied to penitents." (CYPRIAN, *Letters* 55: 27).

⁷² "Although for lesser sins it is required that sinners do penance for a just time, after which, according to the rule of discipline, they may come to confession and, through the imposition of hands by the bishop and clergy, may receive the right of communication, now, in an unpropitious time and while the persecution continues, when peace is not yet restored to the Church itself, they are being admitted to communication, and the offering is made in their name; and, not yet having made a confession of sin, not yet having had hands imposed upon them by the bishop and clergy, the Eucharist is given to them, in spite of what is written: Whoever shall eat the Bread or drink the Cup of the Lord unworthily, will be guilty of the Body and the Blood of the Lord." (CYPRIAN, *Ep.* 16: 2); cf. JURGENS, W. A., *The Faith of the Early Fathers*, I. 227–228.

⁷³ TANNER, N. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Washington D.C. 1990. 9–10; cf. FASTIGGI, R. L., *The Sacrament of Reconciliation*, 40.

⁷⁴ TANNER, N. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, 10; cf. FASTIGGI, R. L., *The sacrament of Reconciliation*, 40.

to the Church Fathers is “essentially the lifting of the excommunication from the sinner and his incorporation into the grace-dispensing community of the Church.”⁷⁵

St. Ambrose (339–397) rejects Novatian’s notion of the unforgivable sin⁷⁶ (Heb 6: 4–6; Mt 12: 31–32).⁷⁷ He teaches that the sacrament of Penance confers the sacramental grace again, even in case of the greatest sins, provided that sinners have contrition (repentance) and make confession and satisfaction.⁷⁸ Furthermore, St. Ambrose tirelessly defends the Church against the revival of paganism and against the Arian heresy, and addresses the abuses committed by the civil authorities of his time. He says to the Arians that they are the worst of all heretics because “they were willing to surrender to Caesar the right to rule the Church.”⁷⁹ Defending the Church’s independence from the civil authorities he said: “Palaces are a matter for the emperors concern, but churches belong to the bishop. The emperor is within the Church, and not above it.”⁸⁰ The Bishop of Milan courageously imposed public penances on Emperor Valentinian I concerning his abuse of power and severity of rule and on the Emperor Theodosius for massacre in Thessalonica (390);⁸¹ the latter is a particularly valuable resource in understanding the form of public penance of that time.

St. Augustine, Bishop of Carthage (†430) gives us the clearest picture of ecclesiastical penance of that time.⁸² He underlines that “the sacramental act

⁷⁵ POSCHMANN, B., *Die Kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 45 (1921) 498.

⁷⁶ “For it is impossible, in the case of those who have once been enlightened, who have tasted the heavenly gift, and have shared in the Holy Spirit, and have tasted the goodness of the word of God and the powers of the age to come, and then have fallen away, to restore them again to repentance, since they are crucifying once again the Son of God to their own harm and holding him up to contempt.”

⁷⁷ See *Two Books on Repentance. Introduction*: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/index.htm> (consulted: 9/30/2022).

⁷⁸ “Therefore most evidently are we bidden by the teaching of the Lord to confer again the grace of the heavenly sacrament of those guilty even of the greatest sins, if they with open confession bear the penance due to their sin.” AMBROSE, *De Paenitentia*, II: 3; cf. WILLIS, J. R., *Teachings of the Church Fathers*, 422.

⁷⁹ HUGHES, PH., *The History of the Church*, I. 217.

⁸⁰ *Ibid.* 217.

⁸¹ See *Life of St. Ambrose*: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/index.htm> (consulted: 9/30/2022).

⁸² “This is a more grave and more mournful penance, and those engaged in it are properly called penitents in the Church. They are even kept from participation in the sacrament of the altar, lest in receiving unworthily they eat and drink unto condemnation. This penance is accordingly the mournful type. There is a serious wound: perhaps adultery has been committed, perhaps homicide, perhaps some act of sacrilege. The matter is grave, bringing about a grave, deadly and death-bearing wound.” *Serm. 352*: 3, 8: PL XXXIX. 1558; cf. HUBBARD, B. J., *St. Augustine’s Notion of Penance and Reconciliation with the Church*, 42. RIGA, P., *Sin and Penance*, 91.

of reconciliation follows also from the fact that its efficacy is dependent on its administration by the official ministers of the Church”⁸³ (*Epist.* 66: 5).

According to St. Cyprian, the unity of the Church, like its holiness, is to be found in the bishops in their unity with one another as “one and undivided,” affirmed by the words of Jesus to Peter in Matthew 16:18–19⁸⁴ (*De Unitatae*, 4–5). He expresses his conviction of the Church as holy and catholic and that heresy and schism are closely related because both of them violate the unity of the Church.⁸⁵

The form of public penance according to Cyprian involved three stages:⁸⁶

1. the first part started with the private confession made to the bishop and the period of penance was imposed upon the contrite sinner, which would include prayer, fasting, and acts of charity and other renunciations; those who were gravely ill were imposed a less strict penitential discipline;
2. The second stage involved the request by the sinner to the bishop, clergy, and congregation to be readmitted to communion with the Church;
3. The third and final phase consisted of the reconciliation ceremony, which consisted in the laying on of hands by the bishop⁸⁷ (absolution), usually on Holy Thursday.

The chief characteristic of the public penance of the first four centuries was that it could be performed but once. Among a great number of Church Fathers, the witness of Origen and St. Ambrose is important, since they attest to this practice in both the Eastern and Western Churches.⁸⁸ The single (only one) penance, however, was to pose a very grave pastoral problem in the fifth and sixth centuries,⁸⁹ which led to relatively small number of penitents who were ready to undertake the public penance (because of hard consequences of the

⁸³ See POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, 60; cf. FASTIGGI, R. L., *The Sacrament of Reconciliation*, 39.

⁸⁴ See PELIKAN, J., *The Christian Tradition. A History of the Development of the Doctrine*, I. 159.

⁸⁵ “The spouse of Christ cannot be adulterous; she is uncorrupted and pure. She knows one home; she guards with chaste modesty the sanctity of one couch. She keeps us for God. She appoints the sons whom she has born for the kingdom. Whoever is separated from the Church and is joined to an adulteress, is separated from the promises of the Church; nor can he who forsakes the Church of Christ attain to the rewards of Christ. He is a stranger; he is profane; he is an enemy. He can no longer have God for his Father, who has not the Church for his mother. If anyone could escape who was outside the ark of Noah, then he also may escape who shall be outside of the Church.” (*De Unitatae*, 5); cf. PELIKAN, J., *The Christian Tradition. A History of the Development of the Doctrine*, I. 159.

⁸⁶ HAFFNER, P., *The Sacramental Mystery*, 122.

⁸⁷ *Ibid.* 122.

⁸⁸ See RIGA, P., *Sin and Penance*, 98–99.

⁸⁹ See POSCHMANN, B., *Die Abendländische Kirchenbusse in Früher Mittelalter*, 63–108. RIGA, P., *Sin and Penance*, 99.

status of penitents⁹⁰ and even consequences of a suspicion for crime by civil authorities) what all will gone a paw the way to the rise of private penance. At the same time we have various witnesses of clemency and mercy such as St. John Chrysostom (408), who introduces a new policy of mercy toward all sinners, even to those who had sinned after the first penance was performed, an innovation for which he was deposed by the Council of Chalcedon.⁹¹ Among the papal documents of the time, we have also important witnesses of the same attitude of mercy: e.g., Pope Leo the Great clearly shows in his writings the continuity with the doctrine of the Church regarding the sacrament of penance, as evident in the writings of Cyprian and Augustine, that there is no reconciliation with God outside of the Church, and forgiveness of sins is reserved to the priests so that their judgment is God's judgment.⁹² Pope Innocent I is in the same tradition of one penance, but he says that all sinners, no matter who they are, should be reconciled, if they so request, receiving the Viaticum at the hour of their death.⁹³ For some unclear reasons, the Church in Ireland and Anglo-Saxon territory at this time introduced another significant innovation, the repeatability of Penance for some faithful.⁹⁴

a. Power of binding and loosing is given to the bishops
and by extension to priests

An overwhelming number of patristic writings testify that bishops (and priests) have the power to absolve in virtue of their sacred ordination. It is sufficient to mention only a few early writings. The *Apostolic Tradition* (around 215), attributed to St. Hippolytus of Rome (170–236), for example, clearly links episcopal ordination “to the authority to forgive sins”⁹⁵ (*Apostolic Tradition*, 2) and to ordain priests to serve as ministers of the Sacrament of Penance.⁹⁶

Origen speaks in reference to (Matthew 16:19) about the Church's power to loose and bind sins through the ministers of the Church: “*qui Ecclesiae president et potestatem habent non solum solvendi, sed et ligandi.*”⁹⁷ When

⁹⁰ Normal punishment forbade the penitents from carrying on a normal married life with their spouse, to do military service and bear arms etc.

⁹¹ St. John the Chrysostom, On the Incomprehensible Nature of God, Homily, 5: 6 (PG XLVIII. 746); RIGA, P., *Sin and Penance*, 98.

⁹² See the text of Leo I., *Ep. 108* (PL LIV. 101), its English translation and explanation in RIGA, P., *Sin and Penance*, 111–112.

⁹³ Innocent I, *Ep. 6* (PL XX. 498). See this very important text in RIGA, P., *Sin and Penance*, 99.

⁹⁴ See *Bussakrament*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I. 210.

⁹⁵ See the text in JURGENS, W. A., *The Faith of Our Fathers*, I. 167 (394a).

⁹⁶ See FASTIGGI, R. L., *The Sacrament of Reconciliation*, 39; cf. AMANN, E., *Pénitence in Dictionnaire de Théologie Catholique* (DThC), XII. Paris 1933. 722–1138, especially 777.

⁹⁷ “Therefore, you see that, even now, not only through his apostles has God ‘handed over’ sinners ‘into the hands of enemies’, but also through those who preside over the Church and have the power not only to loose but also to bind sinners they are handed over for the destruction of the flesh when on account of their transgressions they are separated from the body of Christ”.

Origen writes about the bishops' judgment ("*per episcopi sententiam*"), he has in mind the subordination of the faithful in matters such as forgiveness of sins and expulsion from the Church.⁹⁸ He says clearly that this authority of remission of sins is given to the bishop, as a physician of souls⁹⁹ (*Hom. in Numeros*, 10, 1).¹⁰⁰

St. Cyprian likewise reminds the "lapsed" that the power of the keys rests with the bishops.¹⁰¹ It seems, however, that Cyprian reserves the title "*sacerdotes Christi*" for the bishops,¹⁰² who are commissioned not only to celebrate the Eucharist (and Baptism) but also to "instruct all men in the observance of Christ's *praecepta*." And this commission imposed first on the apostles by Christ, who was "*sacerdos Dei Patris*," had been transmitted by the apostles to the bishops in regular succession "*qui apostolis vicaria ordinatione succedunt*" (*Ep.* 66: 4, 2) or "*ordinatione succesanea*" (*Ep.* 69: 5, 1) by the imposition of hands.¹⁰³ Furthermore, the whole penitential process was also under the supervision of the bishop, for as St. Cyprian says, "those who are calling on the Lord's mercy – for He is merciful and kind – can be granted reconciliation (*pax*) by his '*sacerdotes*'" (*Ep.* 55: 29, 1). Cyprian stresses that the "*sacerdos*" alone finally grants the "*pax*" "*per manu sacerdotis*".¹⁰⁴ (*De lapsis*, 16) The "*sacerdos*" here is called to judge (*iudicare*) the gravity of offence, which reminds us of the familiar modern division of the threefold functions of the confessor's office: that of judge, physician, and priest. The "*sacerdos*" during St. Cyprian's time is reserved only to the bishops only. During the time of Pope Innocent I that is not the case anymore; "*sacerdos*" is not confined anymore to the bishop but to the priests as well, since the pope himself in his writings draws a clear distinction between the bishop (*episcopus*) and the *sacerdotes* (priests of the second order).¹⁰⁵

ORIGEN, *Homil. in Judices*, II: 5 (PG XII. 961); translation by Elisabeth Ann Dively Lauro, *Homilies on Judges: The Fathers of the Church*, 59.

⁹⁸ LATKO, E. F., *Origen's Concept of Penance*, 71.

⁹⁹ *Ibid.* 73–74; cf. VACANDARD, E., *Confession du I^{er} au XIII siècle*, in *DThC* V. III. 841. SWETE, H. B., *Penitential Discipline in the First Three Centuries*, in *JTS* V/4 (April, 1903), pp. 336 etc.

¹⁰⁰ PG XII. 635.

¹⁰¹ CYPRIAN, *Ep.* 27: PL IV. 306.

¹⁰² See BEVENOT, M., '*Sacerdos*' as Understood by Cyprian, in *The Journal of Theological Studies* 30/2 (October 1979) 413–429, especially 414.

¹⁰³ See BEVENOT, M., '*Sacerdos*' as Understood by Cyprian, 427.

¹⁰⁴ *Ibid.* 427.

¹⁰⁵ See WATKINS, O., *A History of the Penance*, I. 416.

b. Confession (*Exomologesis*),

Acceptance of Penance and Excommunication

In the Scripture we see Christ Himself absolving sins¹⁰⁶ and conferring the authority on the Church to absolve in his stead.¹⁰⁷ In the New Testament time confessing and forgiving sins was already practiced.¹⁰⁸ While the Holy Scripture (Matthew 16:19, 18:18, 28:19; Luke 24:47; John 20:21–23; James 5:14–17; 2 Corinthians 2:10, 5:18; etc.) and the oldest patristic writings (*Didache*, 4:13 and *Letter to Barnabas*, 19:12) speak of a forgiveness of sins in rather general terms,¹⁰⁹ the evidence for the confession (self-accusation) of individual sins made by the sinner (as an integral part of Penance) we can find already in the subsequent writings of St. Irenaeus (*Adv. Haer.* I, 13, 7), Tertullian (*De paenitentia*, 9 and 10), St. Cyprian (*De Lapsis, Letters*)¹¹⁰, and those after them.

Confession and acceptance of penance was the first stage of penitential discipline in the Early Church. In all ages, there was no remission ever without confession.¹¹¹ The necessity of confession stems from the judicial nature of the sacramental power given by Christ to His Church. (John 20: 21–23) Unless the judge knows the inner condition of the soul, he cannot give a judgment.¹¹²

From the beginning, confession was the integral part of the administration of penance, as Caspari writes: “No one will deny that in antiquity, men were exhorted to do penance and to make confession of their sins to the priest.”¹¹³ The confession and acceptance of a public penance were either sought spontaneously by the sinner or happened as the result of ecclesiastical correction (*correptio*); and in worst cases included the “excommunication.”¹¹⁴ The excommunication here is not identical with the declared sanction in today’s sense, but these penitents were required to abstain from the Eucharist and to

¹⁰⁶ Matt 9: 1–8; Mark 2: 1–12; Luke 5:20; 7:48, etc.

¹⁰⁷ Matt 16:18–19; 18:15–20; John 20:19–23, etc.

¹⁰⁸ See Matt 3:6; Luke 17:3–4; Acts 24:16; Eph 4:31–32; Jas 5:166; 1 John 1:9. Cf. FISHER, A., *Safeguarding the Seal of Confession*, 133.

¹⁰⁹ As an example, the *Didache* mentions the confession in general terms: “You shall confess your offences, and shall not come forward to your prayer with a bad conscience. This is the way of life”. (*Didache*, 4: 13), 175; cf. WILLIS, J. R., *Teachings of the Church Fathers*, 428. The Letter to Barnabas is either specific: “Do not cause quarrels, but bring together and reconcile those who quarrel. Confess your sins. Do not go in prayer with an evil conscience.”: *Letter to Barnabas*, 19:12; cf. WILLIS, J. R., *Teachings of the Church Fathers*, 428.

¹¹⁰ See OTT, L., *Fundamentals of the Catholic Dogma*, 432.

¹¹¹ See GALTIER, P., *Sin and Penance*, St. Louis 1932. 171.

¹¹² Confession, sacramental, in *Dictionary of Dogmatic Theology*, 56.

¹¹³ CASPARI, C. P., *Beichte*, in *Realenzyklopedie für protestantische Theologie und Kirche*, 434. GALTIER, P., *Sin and Penance*, 171.

¹¹⁴ See POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 87–88 and see Augustine: “*aliqui ipsi sibi paenitentia locum petierunt; aliqui excommunication a nobis in paenitentia locum redacti sunt*” (*Serm.* 232: 7,8).

stand in a designated place at the church's front doors; after the Liturgy of the Word, they had to leave the church.

The bishop had the responsibility to decide on the amount of penance: the greater the guilt, the greater the penance¹¹⁵ (Ambrose, *De Paen.* 1: 3, 10). In making his decision, the bishop had to take into account the disposition of the sinner as well the gravity of the sin: “*ac tunc iubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem*” (Pope Innocent I, *Ep.* 1: 7 ad Decent.)¹¹⁶

The reason why penitents in the early Church were excommunicated is in the theology of St. Paul. As we read in his writings, the baptized believers are all members of the Body of Christ (1 Cor 12:12–13), and what each individual does affects the whole Body (2 Cor 2:5). For this reason, Paul perceives the sin of one member as yeast that infects the whole mass of dough, that is, the whole community (1 Cor 5:6–8). Holding fast to the legacy of St. Paul, the early Church understood sin as a violation of the community (common-union).¹¹⁷ In this light, the Church, according to Origen, excommunicates, or cuts off from the congregation of saints, those who commit a grave manifest fault and after several exhortations (third time) to a better life fail to come to repentance for their sins.¹¹⁸ Origen furthermore stresses: “(...) If the malignancy of the tumor does not respond to the medications, there remains for us the sole remedy of excommunication”¹¹⁹. If the iniquity is not evident, Origen says, then one cannot dismiss a person from the community, since in eradicating the weeds (cockles), we could eradicate the wheat as well.¹²⁰ From a number of passages in Origen's writings, it is clear that this power of excommunication, on one hand, and the power of remitting sins, on the other, resides in the bishop as the highest member of the hierarchy.¹²¹ He claims that it is a long-established custom in the Church to dismiss notorious sinners from the community.¹²²

Excommunication was medicinal and intended to bring healing to the sinner. As St. Augustine testifies, quoting St. Paul excommunicating the incestuous men (1 Cor 5:2), the excommunication was not understood at that time as

¹¹⁵ POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, 93.

¹¹⁶ POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, 93.

¹¹⁷ DETISH, S., *A Brief History of the Sacrament of Reconciliation*: <https://files.ecatholic.com/24263/documents/2021/1/a.%20For%20Parents%20%20DID%20YOU%20KNOW.pdf?t=1609787802000> (consulted: 1/27/2023).

¹¹⁸ See LATKO, E. F., *Origen's Concept of Penance*, 70.

¹¹⁹ ORIGEN, *Hom. in Josue*, 7: 6 (PG XII. 862); for the translation see LATKO, E. F., *Origen's Concept of Penance*, 70.

¹²⁰ “Eiciamus saltem quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum evidens non est, ‘eicere’ de ecclesia neminem possumus, ne forte eradicantes zizania eradicemus simul illis etiam triticum”: ORIGEN, *Hom. in Josue*, 21: 1 (PG XII. 928). For the translation see LATKO, E. F., *Origen's Concept of Penance*, 70.

¹²¹ LATKO, E. F., *Origen's Concept of Penance*, 71.

¹²² According to Latko's thesis, Origen talks in the commentaries on Matthew about the long established custom. See LATKO, E. F., *Origen's Concept of Penance*, 71.

today, a disciplinary penalty in the Church to punish serious external breaches of God's law, but as exclusion from Holy Communion;¹²³ the purpose of both excommunications are, however, the same: conversion and healing.

At all times the exclusion from communion with accompanying penance could be either imposed by an authority, or accepted by voluntary submission. By the middle of the fifth century, voluntary penance was everywhere becoming rare, and penance imposed by authority was tending to become restricted to notorious offenders condemned in a course of a formal procedure.¹²⁴

In his Letter Pope Leo I, however, rebuked the bishops of Vienne for hasty excommunications, saying, "the excommunication should be inflicted only on those who are guilty of some great crime, and even then not hastily. No Christian should lightly be denied communion, nor should that be done at the will of an angry priest which the judge's mind ought to a certain extent unwillingly and regretfully to carry out for the punishment of a great crime."¹²⁵ Pope Innocent I (402–417) attempts to clarify the change in the penitential practice of the Church by writing about the contrast between the leniency of his own day in admitting capital offenders to restoration, and the greater rigor which had prevailed in a past age.¹²⁶ By the 6th century, disciplinary excommunication was not inevitably the integral part of the penitential discipline, as Theodore of Tarsus, Archbishop of Canterbury (668), attests.¹²⁷

c. Satisfaction

The second stage of the early public penitential discipline was satisfaction, which consisted in the fulfillment of the penance imposed by the bishop or priest at the time of the confession,¹²⁸ after which the penitents were enrolled in the "*ordo paenitentium*"¹²⁹ by the imposition of hands¹³⁰ of the bishop, in the presence of the priests and faithful, and accompanied by the prayers of the congregation.¹³¹

¹²³ See AUGUSTINE, *Sermo 351*: PL XXXIX. 1536–1538; cf. RIGA, P., *Sin and Penance*, 96.

¹²⁴ See WATKINS, O., *A History of the Penance*, I. 418.

¹²⁵ LEO I., *Letter VIII*: SCHAFF, Ph., *SS Leo I. Magnus – Epistolae, Documenta Catholica Omnia*, 36: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/04400461,_SS_Leo_I._Magnus,_Epistolae_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/04400461,_SS_Leo_I._Magnus,_Epistolae_[Schaff],_EN.pdf) (consulted: 1/26/2023).

¹²⁶ See WATKINS, O., *A History of the Penance*, I. 414.

¹²⁷ *Paenitentiale Theodori* I: 13; cf. *Bussakrament*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I. München 210.

¹²⁸ See EBERHARDT, N. C., *A Summary of Catholic History*, 107.

¹²⁹ For example a Synode of Orange (441) Can. 3: stent in ordine paenitentium. Cf. Synod of Arles II (443 or 452) Can. 11, and see POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 87.

¹³⁰ Which is according to Poschmann the characteristic and essential feature of "canonical penance" (See POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 87).

¹³¹ TERTULIAN, *De paenitentia* 9–10. Augustine in his writings and Sozomen, provide a detailed description of the "order of penitents".

Sozomen, in his *Ecclesiastical History*,¹³² gives an impressive description of this rite, which he observed at Rome.¹³³ Penitents joined the catechumens at the designated place in the back of the church “*locus paenitentium*”¹³⁴ and had to leave the church before the offertory. According to Sozomen, the penitents in the West were blessed at the end of the Mass and, in contrast to the catechumens, were allowed to remain in the church even during the “*missa fidelium*” (of course abstaining from the Eucharist); unlike the rest of the faithful, however, the penitents had to kneel even on feast-days of joyful character.¹³⁵ The public penance in the Church of the East on the other hand, as described by St. Basil the Great, bishop of Neo-Caesarea, knew four “stations” or degrees of penitents: weepers, hearers, kneelers, and co-standers.¹³⁶

d. Absolution

The third stage of the penitential discipline of the early Church was reconciliation or absolution. St. Jerome offers a valuable testimony to the Roman practice regarding the reconciliation of sinners: “The bishop (*sacerdos*) indeed offers his oblation for the layman, imposes his hand upon the subject person, invokes the return of the Holy Spirit, and so with the pronouncement of a prayer before the people, reconciles to the altar him who had been delivered to Satan for the destruction of the flesh, that the spirit might be saved, nor does he restore one member to soundness before all the members have wept together with him.”¹³⁷ The custom of the Roman Church was the following: whether

¹³² “As the custom of doing penance never gained ground among the Novatians, regulations of this nature were, of course, unnecessary among them, but the custom prevailed among all other religious sects, and exists even to the present day. It is observed with great rigor by the Western churches, particularly at Rome, where there is a place appropriated to the reception of penitents, where they stand and mourn until the completion of the solemn services, from which they are excluded, then they cast themselves, with groans and lamentations, prostrate on the ground. The bishop conducts the ceremony, sheds tears, and prostrates himself in like manner, and all the people burst into tears, and groan aloud. Afterwards, the bishop rises from the ground, and raises up the others. He offers up prayer on behalf of the penitents, and then dismisses them. Each of the penitents subjects himself in private to voluntary suffering, either by fastings, by abstaining from the bath or from divers kinds of meats, or by other prescribed means, until a certain period appointed by the bishop. When this time arrives, he is made free from the consequences of his sin, and is permitted to resume his place in the assemblies of the church. The Roman priests have carefully observed this custom from the beginning to the present time.” SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, VII: 16; cf. the text: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0450_Salaminus_Hermias_Sozomenus_The_Ecclesiastical_History_\[Schaff\]_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0450_Salaminus_Hermias_Sozomenus_The_Ecclesiastical_History_[Schaff]_EN.pdf) (consulted: 1/27/2023).

¹³³ See POSCHMANN, B., *Penance and Anointing of the Sick*, 89.

¹³⁴ AUGUSTINE, *Serm.* 232: 7,8; see JEROME, *Ep.* 77: 2; 1st Synod of Orange, Can. 3; Epaon (517) Can. 29 and see POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, 88.

¹³⁵ See POSCHMANN, B., *Penance and the Anointing of the Sick*, 89-90 and see *Statuta Ecclesiae Antiqua*, cap. 80.

¹³⁶ BASIL THE GREAT, *Ep.* 217, and see EBERHARDT, N. C., *A Summary of Catholic History*, 108.

¹³⁷ See WATKINS, O., *A History of Penance*, I. 409.

the offences for which penance was employed were of a graver or a lighter nature, formal absolution was ordinarily conveyed in a public function on Holy Thursday.¹³⁸ It is evident that for St. Augustine and other Church Fathers, the reconciliation (“remission in and through the Church”) accomplished by the bishop in the Church (in virtue of the power of binding and loosing) is also reconciliation with God.¹³⁹ St. Augustine explicitly says that this was the common practice in “all”¹⁴⁰ local churches.¹⁴¹

(to be continued)

Abstract

Lately, with the adoption of mandatory reporting laws in some US states (North Carolina, Oklahoma, Rhode Island, and Texas) “any person” is considered to be mandatory reporter; in others the clergy are listed explicitly as mandatory reporters, whereas in still others – for example, in Washington State – clergy are not listed and the clergy-penitent privilege is affirmed within the reporting laws. Despite the existence of mandatory reporting laws in the United States, the clergy-penitent privilege seems to be more protected there than in other countries using British common law. As we observed in the previous article, the clergy-penitent privilege appears to be under greater threat in the British common law realm—in countries such as the UK, Australia, Ireland and New Zealand and the USA—than in the European civil law. The recent discoveries of abuse in most of those countries greatly hurt the reputation of the Church, since the cover up was mainly perpetrated in order to protect the reputation of the Church rather than to protect the victims. Therefore, an outrage on the part of these countries is understandable; but it should not lead to another injustice, violation of religious freedom and abuse of the sacrament of confession.

Goran JOVICIC

St. Patrick’s Seminary & University Menlo Park, CA
goran.jovicic@stpatricksseminary.org

¹³⁸ *Ep.* 25: 7.

¹³⁹ “Therefore Christ said to the ministers of His Church: ‘What you loose on earth will be loosed in heaven’; you by whom hands are imposed on penitents.” MORINI, G., *Miscellanea Augustiniana*, Roma 1930. 357; cf. RIGA, P., *Sin and Penance*, 95.

¹⁴⁰ Lat. “in omnibus ecclesiis”: *Ep.* 265: PL LV. 108.

¹⁴¹ AUGUSTINE, *Ep.* 265: PL LV. 108.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.

JUSTICE AND MERCY FROM THE PERSPECTIVE OF CANON LAW*

INTRODUCTION; I. THE DEFINITION OF JUSTICE AND MERCY; II. JUSTICE AND MERCY AS THE FUNDAMENTAL PRINCIPLE FOR THE ADMINISTRATION OF THE SACRAMENT OF PENANCE; III. JUSTICE AND MERCY IN THE CANONICAL PENAL LAW; CONCLUSION

KEYWORDS: mutual justice, distributive justice, righteousness of God, sacrament of penance, canonical penal law, internal and external forum

INTRODUCTION

When interpreting justice and mercy in canon law, we cannot ignore the reflection on the justice and mercy exercised by Christ.¹ This question is primarily concerned with the administration of the sacrament of penance in the area of sacramental law and the general principles of the application of ecclesiastical penal law, both in the so-called internal (*forum internum*) and external (*forum externum*) forums.² The former, the exercise of ecclesiastical power or authorization to the exclusion of the public, which has a spiritual or conscientiously binding effect. The latter, the exercise of ecclesiastical power in public, according to precisely defined criteria of form and content.³ Actions in both the

* This article is a revised version of my contribution to the *XVII Congresso della Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo – Persona, diritto e giustizia: il contributo del diritto canonico nell’esperienza giuridica contemporanea* (13–16 settembre 2022, Paris) as a ‘Comunicazione’. It was composed in the *Collegio S. Norberto* (Rome), in the *San Pedro Community of St. Michael’s Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA, USA), in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). I made its revision in the *British Library* (London, UK) and in the *Cambridge University Library* (Cambridge, UK).

¹ BIJU-DUVAL, D., *Gesù Cristo, giusto e misericordioso*, in ERRÁZURIZ, C. J. M. – ORTIZ, M. A. (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio* (Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Diritto Canonico, Subsídia Canonica 13), Roma 2014. 13–21.

² MARZOA, A. – MIRAS, J. – RODRÍGUEZ-OCAÑA, R. (dir.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I. Pamplona 1996. 845–847 (VIANA, A.). LISTL, J. – SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999.² 156–158 (PREE, H.). PUCHER, E., *Forum externum et internum*, in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, I. Paderborn–München–Wien–Zürich 2000. 708–710.

³ ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014.⁵ 155.

internal and the external forum may have an effect, determined by law, which affects the other forum.⁴

I. THE DEFINITION OF JUSTICE AND MERCY

Justice (from a human perspective), summarizing the Church's position in different epochs and in different contexts, yet united, is the right action which is in accordance with the order established by God.⁵ Among the most influential church fathers, whose works have had a significant influence on the canonical content of canon law collections, I like to mention here only St. Ambrose (†397), St. Augustine (†430), and Pope Gregory the Great (590–604).

St. Ambrose⁶ speaks about justice in the context of the cardinal virtues. He emphasizes in his definition the equal consideration of the members of the community in his work *De officiis*.⁷ St. Augustine⁸ also analyses justice in the context of the cardinal virtues⁹, using the argument of Cicero (†43 B.C.)¹⁰ who considers the most outstanding virtue to be the good (*bonum*) and worthy (*dignum*) assertion (*assertio*), decision (*decisio*), action (*actio*), in which justice (*iustitia*) is manifested.¹¹ Saint Augustine, in his work on free will, makes a special reference to the fact that the exercise of true justice requires a faithful spirit which accepts that true justice comes from God and always includes mercy and compassion (*clementia*).¹²

⁴ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 156; in detail cf. ICKX, J., “*Ipsa vero officii maioris poenitentiarum institutio non reperitur?*” *La nascita di un tribunale della coscienza*, in SODI, M. – ICKX, J. (a cura di.), *La Penitenzieria Apostolica e il Sacramento della Penitenza. Persone storiche – giuridiche – teologiche e prospettive pastorali* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 55), Città del Vaticano 2009. 19–50, especially 41–48.

⁵ Cf. A. MICHEL, *Justice originelle, problème théologique*, in VACANT, A. – MANGENOT, E. – AMANN, É. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2. Paris 1925. 2020–2042, especially 2021.

⁶ DI BERARDINO, A. – QUASTEN, J. (ed.), *Patrology, IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (transl. SOLARI, P.), Westminster, Maryland 1986. 144–152.

⁷ S. AMBROSIUS, *De officiis*, I c. 24 n. 115: *Patrologia completus. Series Latina*, ed. MIGNE, I.-P., I–CCXXI, Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (hereafter: PL) XVI. 62; cf. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, in VACANT, A. – MANGENOT, E. – AMANN, É. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2. 2001–2020, especially 2017. DI BERARDINO, A. – QUASTEN, J. (ed.), *Patrology*, IV. 166–167.

⁸ DI BERARDINO, A. – QUASTEN, J. (ed.), *Patrology*, IV. 342–355.

⁹ S. AUGUSTINUS, *De diversis questionibus LXXXIII*, q. 31: PL XL. 20–21; cf. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017.

¹⁰ EVERITT, A., *Cicero: the life and times of Rome's greatest politician*, New York 2001.

¹¹ MARCUS TULLIUS CICERO, *De officiis*, Cambridge, MA. 1913: I. c. 7 n. 20; cf. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017.

¹² S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I. c. 13 n. 27: PL XXXII. 1235; cf. BAUCHER, J., *Justice (vertu de), vertu cardinale*, 2017. DI BERARDINO, A. – QUASTEN, J. (ed.), *Patrology*, IV. 360.

Among the listed Latin church fathers, it is Pope Gregory the Great¹³ whose thought has had the most significant influence on the joint explanation of justice and mercy, in both later works of theology and canon law collections. In his extensive elaboration of *Moralia in Job*, he devoted a separate book (XXVI) to an exposition of the relationship between these two concepts, in which he summarized the essence of his teaching¹⁴ in chapter 13 (paragraphs 20–21). The sinner – a one who is already converted before – separates himself, by his sinful act from the perfect God whom he has already accepted. This is why he needs to be purified again, by expressing his adherence to the good, his loyalty to the already accepted God, his refusal of sin. Thus, on the one hand, the repentant person, confronted with divine justice, experiences God's mercy and its future blessing on his life; on the other hand, in repentance, he suffers in spirit because he feels the pain of separation from God during the fulfilling of penance (*penitentia*), the satisfaction of returning to the right path.¹⁵

A patristic understanding of justice and mercy is synthesized in the works of St. Thomas Aquinas.¹⁶ *Summa Theologiae* I q. 21 is dedicated to the justice and mercy of God, under the title *De iustitia et misericordia Dei*.¹⁷ This *questio* includes an explication of such fundamental problems as the relation between God and justice¹⁸; the relation between God's righteousness and justice¹⁹; the quality of divine mercy²⁰; and the presence of justice and mercy in all the works of God²¹. All these philosophical, moral, legal and social problems can enlighten sufficiently the complexity of the question of justice: the specific expression of divine justice in the human community, expressed in organized family and community life, in moral action²² and in the law given by God – which carries justice – and in the secular law which is directly or

¹³ ALTANER, B., *Patrology* (transl. GRAEF, H. C.), New York 1961.² 556–565.

¹⁴ GILLET DE GAUDEMARIUS, R., (ed.), *Morales sur Job I–II* (Sources chrétiennes 32), Paris 1952; cf. *Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great*, III. Lexington, KY 2012. 125–185.

¹⁵ *Moralia in Job*, XXVI. 13. 21: *Moralia in Job. Morals on the Book of Job by Saint Gregory the Great*, III. 138–139.

¹⁶ EVANS, G. R. (ed.), *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medoeval Period*, Malden, MA.-Oxford-Carlton 2004. 201–220.

¹⁷ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–181.

¹⁸ I q. XXI art. 1: *Utrum in Deo sit iustitia*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–178.

¹⁹ I q. XXI art. 2: *Utrum iustitia Dei sit veritas*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179.

²⁰ I q. XXI art. 3: *Utrum misericordia competat Deo*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179–180.

²¹ I q. XXI art. 4: *Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia*, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 180–181.

²² I q. XXI art. 1: (...) Sicut igitur ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernate; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus qua min rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam (...). S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177.

indirectly related to it²³. The exercise of justice is also manifested in the forgiveness of sins, which expresses the mercy that flows from God's perfect love.²⁴ This last one clearly demonstrates that divine justice is a prerequisite for an act of mercy.²⁵ It is also clear from all of this that God's mercy is not contrary to his justice, but is positioned above it (*supra iustitiam*).²⁶ The Angelic Doctor's statement, based on the thought of St. Gregory the Great, that in just punishments justice and mercy are expressed together by the person's realization through suffering of his cleansing from minor sins and approach to God, detached from the temporal attachments of this world, is particularly significant.²⁷

It can be seen that the exercise of justice and mercy in the Church are inseparable and can be derived from the attributes of God, which are manifested in human action as virtues.²⁸ This is also supported by St. Thomas' analysis of the relationship between mutual justice (*iustitia commutativa*), distributive justice (*iustitia distributiva*) and the righteousness of God.²⁹

II. JUSTICE AND MERCY AS THE FUNDAMENTAL PRINCIPLE FOR THE ADMINISTRATION OF THE SACRAMENT OF PENANCE

After baptism, the repentant believer is cleansed from sins committed after baptism by the valid reception of the sacrament of absolution. This simplified brief definition summarizes the most essential elements of the canonical prescriptions which have been crystallized in ecclesiastical sources since the

²³ I q. XXI art. 2: (...) Sicut autem se habent artificia ad artem ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus ciformem rationi sapientiae suae quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae (...). S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 179.

²⁴ I q. XXI art. 4: (...) Et in iustificacione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit (...). S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

²⁵ I q. XXI art. 4: (...) Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et eo fundatur (...). S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

²⁶ I. q. XXI art. 3: (...) Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centrum denarii aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit sed liberaliter, vel misericorditer operatur (...). S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 180.

²⁷ I q. XXI art. 4: (...) Ad tertium dicendum quo din hoc etiam quod justii puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia in quantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, Mala quae in hoc mundo nos premunt ad Deum nos ire compellunt (...). S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 181.

²⁸ Cf. BAUCHER, J., *Justice (Vertu de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/2. Paris 1925. 2001–2020, especially 2001–2004.

²⁹ I q. XXI art. 1: S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I. 177–178.

early Christian epoch. According to Pope Leo the Great's (440–461) Letter 89 (June 11th 452), addressed to Bishop Theodorus, God's multiple mercies are manifested not only through the purifying grace of baptism, but also through the forgiveness of sins, which makes the soul pure again, restores justice and expresses the rejection of evil by means of a unique judgment, thus freeing us from sin.³⁰ This letter became one of the basic canons for the description of penitential discipline in the *Decretum Gratiani* (c. 1140) [D. 1 c. 49 de paen.].³¹ It is well known that from the 7th century spread throughout Europe the practice of the Irish origin *paenitentia taxata*, which, with its specific structure (confession of sins, imposition of penance, execution of penance or of an equivalent act, reconciliation with the Church, and finally the absolution)³², led to the compilation of new penitential books of a different genre from the confessional summaries.³³ The most notable of these are the *Paenitentiale Columbani*³⁴, the *Paenitentiale Cummeani*³⁵, the *Paenitentiale Bedae*³⁶, and the *Paenitentiale Egberti*.³⁷ In the field of the discipline of administering the sacrament of penance, it is significant that a considerable part of the material of these works was included in later universal Western canonical collections, such as the *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008–1022). Its Book XIX was separately copied and distributed as a penitential book.³⁸ In the introduction to this book of Burchard's collection, it states that the contained disciplinary provisions are intended to "reform or heal" the person, both physically and mentally (*corrector sive medicus*).³⁹ The prayer of BW 19.3 expresses in a particularly elevated tone the specific task of the priest in the administration of the sacrament of penance. In the prayer, the priest asks God's help to be able to work in the service of his mercy, to judge what is said in confession, and

³⁰ *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. P. JAFFÉ, editionem secundam curaverunt K. KALTENBRUNNER (JK: an.?-590), P. EWALD (JE: 590–882), S. LOEWENFELD (JL: 882–1198) (Lipsiae 1885; repr. Graz 1956) JK 485 (263).

³¹ FRIEDBERG, A.E. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG I) 1170.

³² ERDŐ, P., *Az egyházjog forrása. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 91–92.

³³ Cf. VOGEL, C., *Les «libri paenitentiales»* (Typologie des sources du moyen âge occidental 27), Turnhout 1978.

³⁴ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, I: *Historia fontium*, Roma 1950. 90.

³⁵ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, 90.

³⁶ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, 92.

³⁷ STICKLER, A. M., *Historia iuris canonici latini*, 92.

³⁸ SZUROMI, Sz. A., *Peculiarities of the Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the Discipline about Bishops and their Duties*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014) 493–506.

³⁹ BW 19 (*Argumentum libri*): Liber hic Corrector vocatur et Medicus, quia correctiones corporum et animarum medicinas plene continet, et docet unumquemque sacerdotem, etiam simplicem, quomodo unicuique succurrere valeat, ordinato vel sine ordine, pauperi, diviti, puero, juveni, seni, decreptio, sano, infirmo, in omni aetate et in utroque sexu. PL CXL. 949.

to be able to consider the confessed sins in cooperation with compassion of Jesus Christ.⁴⁰ BW 19.29 again parallels confession with healing when it speaks of the individual consideration of sins of various gravities and circumstances and the imposition of the most appropriate spiritual remedy in a particular case.⁴¹ The sacrament of penance under the protection of the *forum internum* (i.e. BW 19.37) is clearly described in the collection, which in this context is a form of confrontation with moral justice (*iustitia*) provided by God's mercy (*misericordia*).

In order to better understand the role of the application of justice and mercy in the administration of the sacrament of penance, it is essential to examine the work of Alger of Liège (†1132), *De misericordia et iustitia* (between 1095 and 1121)⁴², which gives a detailed theological background to penance and absolution. He cites the *Moralia in Iob* in four places in his work, but it is clear that his exposition of the issues of mercy and justice is not based on the famous work of Pope Gregory the Great, since there is not a single reference to the afore-mentioned Book XXVI.⁴³ Alger analyses lengthily that sin (*peccatum*) and crime (*delictum*) arise from the fragility (*fragilitas*) of human nature, which causes it to turn away from faithfulness to Christ again and again. This imperfect state (*status imperfectus*) makes it necessary to judge each human act (*actus*) according to the principle of justice, while keeping the principle of mercy handed down by Christ.⁴⁴ Referring to Pope Gelasius (492–496), he stresses that every priest is given a special duty through the sacrament of penance to repair the wounds of the soul caused by sin, a ministry whose specificity is that justice cannot be compromised by the exercise of mercy, but that it is the exercise of mercy (*misericordia*) which can make the penitent persistent in his fidelity to justice.⁴⁵ Alger also uses the term “pastoral medicine” for confessional activity (*medicina pastorum*).⁴⁶

We cannot speak of Church discipline without the observance of mercy, just as it is impossible to exercise mercy without observing the framework of Church discipline. This clear summary of the principles of Pope Gregory the Great, which have been quoted several times, is inserted into the text of the *Decretum Gratiani* (D. 45 c. 9).⁴⁷ The *Decretum Gratiani* obviously mentions

⁴⁰ BW 19. 3: PL CXL. 950.

⁴¹ BW 19. 29: PL CXL. 985.

⁴² KRETZSCHMAR, R., *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia“* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2), Sigmaringen 1985 (hereafter: KRETZSCHMAR).

⁴³ *Moralia*: 1.1.1=Alg. 1.44 (KRETZSCHMAR 220); *Moralia*: 5.11.25 + 25.16.36 + 25.16.37=Alg. 2.34 (KRETZSCHMAR 279); *Moralia*: 25.16.34=Alg. 2.5 (KRETZSCHMAR 259–260); *Moralia*: 32.20.39=Alg. 1.16 (KRETZSCHMAR 202).

⁴⁴ Alg. 1.3.

⁴⁵ Alg. 1.10.

⁴⁶ Alg. 1.24.

⁴⁷ FRIEDBERG I. 163–164.

the question of *iustitia* and *misericordia* in several places and in different contexts, and the *Glossa Ordinaria*, compiled by Bartholomaeus Brixiensis⁴⁸ in 1240, draws attention to the relation between them in several instances.⁴⁹ Regarding the question of the internal forum and the administration of the sacrament of penance, however, our attention should be primarily focused on Part II questio XXXIII, which the compiler has divided into separate *distinctiones* under the title *De penitencia*. It is obvious that this corpus of law sets out the disciplinary framework, mainly for cases which fall within the internal forum (*forum internum*).

A significant change concerning the penitential discipline dates from the decrees of Pope Alexander III (1159–1181)⁵⁰. The most important part of his Letter of May 7th 1177 took place in the *Liber Extra* (X 5.38.3).⁵¹ The decretal letter does not merely regulate the obligatory material of confession, but also the priest's activity of revealing the truth (*iustitia*) and granting absolution in a fraternal (*fraternitas*) and merciful (*misericors*) spirit. The Fourth Lateran Council (1215), as is well known, required all believers over the age of seven (i.e. *aetas discretionis*) to go to confession annually, preferably at Easter, in order to receive the Holy Eucharist in a more appropriate manner.⁵² Constitution 21 of the council, which is included in the *Liber Extra* (X 5.38.12)⁵³, speaks in detail about the administration of the sacrament of penance, explicitly mentioning the careful consideration of the circumstances of the sinner and the confessed sin by the confessor.⁵⁴

The priest with confessional faculties acts, in the traditional sense, as “judge and physician” during the confession. Following the explanation of Stanislaus Woywod, O.F.M., in the priest's confessional activity, he must be both, a minister of divine justice and a minister of divine mercy. It is also an expression of the priest's specific obligation to preserve constantly the reverence towards God and to promote the salvation of souls.⁵⁵ The commentary to the CIC (1917) Can. 888 by Woywod, is clearly linked to the principle laid down in the

⁴⁸ DOMINGO, R., *Bartolomé de Brescia*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. Pamplona 2012. 625–626.

⁴⁹ *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis* (Cum Priuilegio Gregorii XIII. Pont. Max. et aliorum Principum), Venetiis 1584.

⁵⁰ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 372.

⁵¹ FRIEDBERG II. 884–885; cf. JL 12831 (8485).

⁵² *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973³ (hereafter: COD) 245.

⁵³ FRIEDBERG II. 887–888.

⁵⁴ *Conc. Lateranense IV* (1215), Const. 21: (...) Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat, quae illi consilium debeat exhibere et cuiusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum (...). COD 245.

⁵⁵ WOYWOD, S. – SMITH, C., *A practical commentary on the Code of Canon Law*, New York 1957. 495.

Decretum Gratiani (D. 6 c. 1 de paen.)⁵⁶ and in the *Liber Extra* (X 5.38.12)⁵⁷. It should be noted that the same arguments can also be found in the classic work of Arthur Vermeersch and Joseph Creusen.⁵⁸ The *Corpus iuris canonici*, in the *Liber Extra* (1234)⁵⁹, in the *Clementinae* (1317)⁶⁰, and in the *Extravagantes Communes* (1500/1503)⁶¹, speaks about the question of penitence and the forgiveness of sins in a separate title. The very first canon of the list makes it clear that statements which are expressed during the administration of the sacrament of penance belong to the internal forum, as we have already underlined, and are under full canonical protection.⁶² The just judgment of the gravity of sin, confronting the penitent with the judgment of Christ, thus brings about, by means of the exercise of mercy, the spiritual goals which result in the moral conversion of the believer and the fruits of the restoration of a pious life, as stated in X 5.38.14.⁶³ The *Clementinae* also derives from the mercy of Jesus Christ the judgement of any sin (*peccatum*) or crime (*delictum*)⁶⁴, which is pronounced in an internal forum, and then explains in detail the duties of the penitent and the confessor.⁶⁵ As Pope Clement VI (1342–1352) expressly pointed out, the penance imposed on sinful man, thanks to God's wisdom, justice, sanctification and redemption, enables the person strengthened by the penance imposed to be reconciled by conversion from sin to God through the ministry of the Church.⁶⁶

It is also worth comparing the canons of the *Corpus iuris canonici* with the statement of the 14th Session of the Council of Trent.⁶⁷ This makes it clear that reconciliation through confession, thanks to the gift of God's grace (*donatio*) and compassion (*clementia*) through the ministry of the Church, gives the people capacity (*capacitas*) to abstain from sin (*peccatum*), to be more attentive to the fulfilment of penance (*vigilantia*) and to heal those wounds which sin has caused in the soul – the lasting effects of sin – and bad inclinations (*vitium*). For this reason, the confessor must be careful to preserve a healing spirit during the administration of the sacrament and to administer the most appropriate penance, taking into account the sin, the individual capacities and

⁵⁶ FRIEDBERG I. 1242–1244.

⁵⁷ FRIEDBERG II. 887–888.

⁵⁸ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II. Brugis–Bruxelles 1925.² 95–96.

⁵⁹ FRIEDBERG II. 884–889.

⁶⁰ FRIEDBERG II. 1190–1191.

⁶¹ FRIEDBERG II. 1303–1309.

⁶² X 5. 38. 1: FRIEDBERG II. 884.

⁶³ X 5.38.14: FRIEDBERG II. 888–889.

⁶⁴ Clem. 5. 9. 1: FRIEDBERG II. 1190.

⁶⁵ Clem. 5. 9. 2: FRIEDBERG II. 1190–1191.

⁶⁶ Extrav. Com. 5.9.2: FRIEDBERG II. 1304–1306.

⁶⁷ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VIII: 708–709.

circumstances of the penitent.⁶⁸ This understanding is followed by the Encyclical letter *Apostolica Constitutio* of Pope Benedict XIV (1740–1758) of June 26th 1749⁶⁹, which gives a detailed enlighten of the meaning of the CIC (1917) Can. 888 §1, which is adopted literally in Can. 978 §1 of the current Code of Canon Law.⁷⁰

III. JUSTICE AND MERCY IN THE CANONICAL PENAL LAW

The way in which ecclesiastical criminal law is applied, or *ius poenale formale* as it was formerly called⁷¹, is closely linked to the question of justice and mercy. This area is characterized mainly by acts and processes carried out publicly in the external forum (*forum externum*).⁷² However, it cannot be ignored that we do not speak about an ecclesiastical punishable act (*delictum*) without the committing of a sin (*peccatum*).⁷³ It is therefore essential to define the purpose of the canonical punishments in order to interpret them correctly, since this influences the characteristics and types of sanctions and the degree of the circumstances of the punishable act that can be taken into account when imposing the sanction.⁷⁴ Considering the approach of the collections of canon law that crystallized from the High Middle Ages, as well as the canon law literature which was developing in parallel, including its classical Baroque-era manuals (e.g., Vitus Pichler S.J.)⁷⁵, up to the penal law theories discussed in the modern period (e.g., Gommarus Michiels)⁷⁶, we can conclude a dual purpose of the application of the sanction: the correction of the offender and the protection of the community. This always involves a combination of the preventive and reparative principles, i.e. the aim of correcting the scandal, restor-

⁶⁸ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VIII: (...) Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutare et convenientes satisfactiones iniungere, ne, si forte peccatis conveant et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, aliorum peccatorum participes efficiantur (...). COD 709; cf. Cap. IX: COD 709.

⁶⁹ BENEDICTUS XIV, Enc. *Apostolica Constitutio* (26 iun. 1749): GASPARRI, P. – SERÉDI, J. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. Romae 1924. 240–252. §§19, 20.

⁷⁰ CIC Can. 978 – § 1. Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse, ut honori divino et animarum saluti consulat.

⁷¹ BÁNK, J., *Kánoni jog*, II. Budapest 1963. 655–656.

⁷² PRÜMMER, D. M., *Manuale iuris canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent*, Friburgi Brisgoviae 1922. 628–630; cf. ERDŐ, P., *Egyházjog*, 155.

⁷³ ERDŐ, P., *A bűn és a bűncselekmény* (Pázmány Könyvek Sorozat 8), Budapest 2013. 80–81, 84, 133.

⁷⁴ VERMEERSCH, A. – CREUSEN, J., *Epitome iuris canonici*, III. 183–187.

⁷⁵ PICHLER, V., *Jus canonicum*, Ingolstadt 1728. II. 189–375.

⁷⁶ MICHELIS, G., *De delictis et poenis*, I–III. Parisiis–Tornaci–Romae 1961².

ing justice, correcting the offender and preventing a similar act. In the process, the general principle is that care must be taken to preserve the proportionality and fairness of the punishment, and that the more lenient interpretation should always be followed when imposing a particular penalty. Nevertheless, the enforcement of mercy (*misericordia*) in this way must not compromise its consistency with justice (*iustitia*). This balanced approach to the sanctioning of the punishable act (*delictum*) within the ecclesiastical penal law system has been – and is – properly emphasized in canon law sources.

This can be clearly seen, for example, in *Decretum Gratiani* C. 11 q. 3 c. 8, which, in the context of the bishop's consideration of the punishable act, calls attention to the specific situation, the circumstances, the personal characteristics of the offender and the motives which existed at the time of the commitment of the crime, emphasizing the use of more severe punishments (i.e. *excommunicatio*) only in particularly justified cases.⁷⁷ Similar to this is the short principle in C. 11 q. 3 c. 42 that in minor criminal cases the ecclesiastical authority should abstain from depriving the person who has committed the criminal offence from the ecclesiastical communion.⁷⁸ A much more detailed consideration is given in the homily XXVII of Pope Gregory the Great to the proportionality of the act of the person who commits the crime, taking into account the age, knowledge, education, dignity (*dignitas*), the purpose of the act, the consciousness of the offender, his spiritual or material intention to repent. This section of the homily was included in the *Decretum Gratiani*.⁷⁹ The *Liber Extra* specifically draws attention to the fact that, in cases where the offender has already been sufficiently punished for a serious criminal offence, it is not fair to impose an additional penalty.⁸⁰ The most detailed description of the issue is given in X 5.1.21, which analyzes extensively the material, subject-related and legal elements of the punishable act, as well as the cases and circumstances that make it impossible, excuse, mitigate or even aggravate the judgement of the act in the course of the proceedings.⁸¹ It should be noted that the first 36 titles of Book V of the *Liber Extra* are essentially dedicated to the principles of ecclesiastical penal law, to the general prescriptions concerning the offender, moreover to the particular punishments.⁸² It is clear from the text that, despite the retributive, curative and reparative nature of the punishments, the legislator, in parallel with the enforcement of justice, refers to the

⁷⁷ C. 11 q. 3 c. 8: FRIEDBERG I. 645.

⁷⁸ C. 11 q. 3 c. 42: FRIEDBERG I. 655.

⁷⁹ C. 11 q. 3 c. 88: FRIEDBERG I. 667–668.

⁸⁰ X 2. 24. 12: FRIEDBERG II. 363.

⁸¹ X 5. 1. 21: FRIEDBERG II. 741–742.

⁸² X. 5. 1-36: FRIEDBERG II. 733–880.

application of mercy within the procedure.⁸³ This is also confirmed by the letter *Quemadmodum* of Pope Clement XIII (1758–1769) on May 25th 1763.⁸⁴ We should not forget the firm legal principle – already mentioned – that the lenient explanation prevails when applying penalties. This statement is the strongest proof of the prominent principle of misericordia within the ecclesiastical penal law. It is well known that this legal principle, which is still in use today, is already found in the *Regulae Iuris* of the *Liber Sextus* (1298) [RJ 49].⁸⁵

The above-mentioned principles were incorporated in a systematic system – based on the rich source material of the *Corpus iuris canonici* – in the CIC (1917), for which the best examples are Cann. 2218–2220; and then their adoption in the current Code of Canon Law (Cann. 1313–1315). In the post-codification canon law, a taxative list of exonerating, extenuating, and aggravating circumstances applicable in penal law was established (CIC [1917] Cann. 2201–2207; CIC Cann. 1323–1327), thus creating a stable jurisprudential background for the harmonious observance of justice and mercy in the course of penal proceedings. With regard to the sanctioning of offences, the current Code of Canon Law, in its Canon 1341, still explicitly and emphatically considers the prosecution and the imposition of punishment as the last resort, because of the primarily curative nature of ecclesiastical sanctions.⁸⁶

CONCLUSION

In order to accomplish the task entrusted by Christ to the Church, it is essential that the sin (*peccatum*) and the crime (*delictum*) committed be properly judged, with the prudent application of the principles of proportionality (*proportionalitas*) and equity (*aequitas*), and that the satisfaction (*satisfactio*) or just punishment (*sanctio*) be imposed by the competent ecclesiastical minister or authority, expressing the restoration of the relationship with God on the part of the penitent. In this process, which heals the soul, justice (*iustitia*) and mercy (*misericordia*) have a specific and complementary role. Without justice,

⁸³ PRÜMMER, D. M., *Manuale iuris canonici*, 630–632; cf. BERÇAITZ DE BOGGIANO, A. L., *Miseri-cordia*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, V. 414–417, especially 414–415.

⁸⁴ CLEMENS XIII, Ep. *Quemadmodum* (25 mai. 1763) § 5: GASPARRI, P. – SERÉDI, J. (ed.), *Codicis iuris canonici fontes*, II. 606.

⁸⁵ In paenis benignior est interpretatio facienda. FRIEDBERG II. 1123.

⁸⁶ ASTIGUETA, D., *Medicinalità della pena canonica*, in *Periodica* 99 (2010), 251–304; in detail cf. SZUROMI, SZ. A., *A vezeklés, mint egyházi büntetőintézkedés, különös tekintettel a korai és a középkori keleti vezeklési gyakorlatra*, in *Iustum Aequum Salutare* IX/1 (2013) 155–161. SZUROMI, SZ. A., *Egy működő szakrális jogrend* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/16), Budapest 2013. 142.

the authentic exercise of mercy (*authenticus*) – which is a characteristic of the canon law – is not possible to promote the salvation (*salus*) of the individual and the community together. As Cardinal Joseph Ratzinger (later Pope Benedict XVI) explained at the session of the Congregation for the Doctrine of the Faith in 2003, “authentic charity does not mean refraining from the exercise of justice in the concrete case” but “serving the salvation of souls through the wise exercise of justice.”⁸⁷

Abstract

Justice (from a human perspective), summarizing the Church's position in different epochs and in different contexts, yet united, is the right action which is in accordance with the order established by God. A patristic understanding of justice and mercy is synthesized in the works of St. Thomas Aquinas. The Angelic Doctor's statement, based on the thought of St. Gregory the Great, that in just punishments justice and mercy are expressed together by the person's realization through suffering of his cleansing from minor sins and approach to God, detached from the temporal attachments of this world, is particularly significant. After baptism, the repentant believer is cleansed from sins committed after baptism by the valid reception of the sacrament of absolution. This simplified brief definition summarizes the most essential elements of the canonical prescriptions which have been crystallized in ecclesiastical sources since the early Christian epoch. The reconciliation through confession, thanks to the gift of God's grace and compassion through the ministry of the Church, gives the people capacity to abstain from sin, to be more attentive to the fulfilment of penance and to heal those wounds which sin has caused in the soul and bad inclinations. With regard to the concept of the canonical penal law, the current Code of Canon Law still explicitly and emphatically considers the prosecution and the imposition of punishment as the last resort, because of the primarily curative nature of ecclesiastical sanctions.

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

⁸⁷ DEL POZZO, M., *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi. Inquadramento, testi e commenti* (Studi Giuridici CII), Città del Vaticano 2013. 67.

STUDI IN ONORE DEL CARDINALE PÉTER ERDŐ
PER IL SUO 70° COMPLEANNO

Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

CANONIZAR LA COLABORACIÓN PRESBITERAL: EL PRIMER CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

INTRODUCCIÓN; I. HACIA UNA FORMA DE COLABORACIÓN MÁS FUNCIONAL; II. RECORRIDO POR EL PROCESO DE ELABORACIÓN DEL CIC'17, 1. *El canon 118*, 2. *Legislación codicial sobre el sínodo diocesano (cánones 356–362)*, 3. *Los examinadores y los párrocos consultores (cánones 387–389)*, 4. *Los cánones sobre los capítulos de canónigos (cánones 391–422)*, 5. *La recepción del colegio de consultores en el primer código (cánones 423–428)*; III. LA CONTRIBUCIÓN DEL CÓDIGO PÍO-BENEDICTINO A LA COLABORACIÓN DE LOS PRESBITEROS AL GOBIERNO DE LA DIÓCESIS, 1. *¿Continuidad o innovación?*, 2. *Recepción*; CONCLUSIONES

KEYWORDS: Code of Canon Law (1917); Cathedral Chapter; Consultors; Diocesan Synod

INTRODUCCIÓN

La específica colaboración de los presbíteros con el obispo en el gobierno de la Iglesia particular es un dato incontestable desde los mismos orígenes del cristianismo, como ha señalado Peter Erdö en un artículo reciente¹. Su formulación institucional, sin embargo, ha evolucionado a lo largo de la historia. En este artículo, que se concibe como homenaje a quien tanto ha contribuido al conocimiento de la historia del derecho canónico, quiero ilustrar cómo toda esa evolución cristaliza en el Código de Derecho Canónico de 1917. Este, no en vano fue presentado como punto de llegada de una tradición que no se quería cambiar. Fue, sin embargo, una presentación que no le hizo justicia pues, como se ha puesto cada vez más claramente de manifiesto, recogió la tradición, pero innovándola.

En efecto, para la historia del derecho canónico, la celebración del concilio Vaticano I fue no solo la ocasión de fortalecer el primado de jurisdicción del Romano Pontífice, sino también la oportunidad para que muchos obispos plantearan la necesidad de reformar el derecho canónico para hacerlo más fá-

¹ Vid. ERDÖ, P., *Lo spirito del presbiterio. Alcuni precedenti disciplinari e dottrinali dell'idea di sinodalità*, in *Ius Missionale* 12 (2019) 165–179.

cilmente cognoscible y aplicable². Se comprende bien que, a la hora de sugerir modos concretos de realizar esta reforma, muchos pensarán en la técnica de la codificación, tan en boga en los ordenamientos jurídicos continentales desde principios del siglo XIX³.

El camino recorrido entre esta petición, la decisión de Pío X de acogerla y ponerla en marcha y su culminación con la promulgación por parte de Benedicto XV del primer código canónico, ha sido estudiado y exhaustivamente documentado por Carlo Fantappiè⁴ y otros⁵. Las peculiaridades de la codificación canónica respecto a las civiles, sus consecuencias para el derecho canónico y las razones eclesiológicas y “políticas” de esta decisión, también han sido estudiadas en los últimos años⁶. Estas páginas son deudoras de dichos estudios, excediendo a su propósito tratar de todo ello.

En este artículo presentaré, en primer lugar, lo que pueden considerarse procesos históricos que explican las decisiones adoptadas en el primer código canónico; en segundo, las informaciones relevantes que pueden extraerse de su proceso de redacción, a través del estudio parcial de la documentación presente en el Archivo Apostólico Vaticano, *fondo codificación*; finalmente, una reflexión sobre el lugar concreto que le corresponde al código pío-benedictino en la historia de la colaboración de los presbíteros al gobierno de la Iglesia particular.

² Vid. FELICIANI, G., *Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico*, in *Studi in onore di Ugo Gualazzini*, II. Milano 1981. 35–80.

³ Sobre las codificaciones civiles, se puede ver una presentación sintética en PADOA SCHIOPPA, A., *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna 2007. 456–477. Sobre las peculiaridades de la codificación canónica, cf. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Derecho canónico y codificación: Alcance y límites de la asunción de una técnica*, in *Ius Canonicum* 51 (2011) 105–136.

⁴ Cf. FANTAPPIÈ, C., *Chiesa romana e modernità giuridica*, II. Milano 2008.

⁵ Vid. VISMARA MISSIROLI, V. – MUSSELLI, L., *Il processo di codificazione del diritto penale canonico*, Padova 1983. ASTORRI, R., *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari*, Padova 1992. DIENI, E., *Tradizione juscorporalista e codificazione del matrimonio canonico*, Milano 1999. LLOBELL, J. – DE LEÓN, E. – NAVARRETE, J., *Il libro “De processibus” nella codificazione del 1917* (Studi e documenti, I), Milano 1999. 17–86. TURCHI, V., *Le disposizioni preliminari sul matrimonio nel processo di codificazione piano-benedettina*, Napoli 2001. MORI, G., *I religiosi nella codificazione canonica pio-benedettina. Sedimentazioni e nuovi assetti*, Firenze 2004.

⁶ Junto a mi artículo citado en la nota 3, cf. también FANTAPPIÈ, C., *Dal paradigma canonistico classico al paradigma codificatorio*, in BAURA, E. – ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SOL, T. (a cura di), *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Milano 2017. 3–34. ROUCO VARELA, A. M., *El trasfondo eclesiológico de los códigos de 1917 y de 1983*, in *Anuario de Derecho Canónico* 7 (2018) 15–39. GÓMEZ-IGLESIAS C. V., *De la centralidad de la ley al primado de la persona. Historia y perspectivas canónicas en el centenario del Código de 1917*, Pamplona 2018.

I. HACIA UNA FORMA DE COLABORACIÓN MÁS FUNCIONAL

El Código de Derecho Canónico de 1917 ha sido presentado tanto como culminación de la voluntad de la Iglesia de que su derecho tradicional fuera fácilmente aplicable⁷, como el producto más granado de la modernidad jurídica⁸. También, finalmente, como uno de los elementos clave del proyecto reformista de san Pío X⁹. Como suele ocurrir, estas tres interpretaciones no se excluyen entre sí, sino que iluminan todos aspectos concretos del primer código canónico.

Por lo que se refiere a la colaboración de los presbíteros al gobierno de la Iglesia particular, se observa a lo largo de la historia una constante preocupación por hacerla realmente operativa. Esta es la razón del surgimiento de instituciones canónicas que buscan hacer posible la colaboración, al menos de ciertos presbíteros representativos cuando el número de los clérigos resulta tan numeroso que hace prácticamente imposible la consulta a todos.

A la vez, durante la historia se percibe la necesidad de garantizar la “especificidad” de esta colaboración basada en la común participación en el sacramento del orden. La protección de dicha especificidad se llevó a cabo ligándola progresivamente a la cuestión de la potestad y, por tanto, excluyendo en absoluto la cooperación de los laicos. Ambos procesos cristalizan indudablemente en el primer código.

Finalmente, a lo largo de los siglos que ocupan el llamado derecho canónico clásico (siglos XII–XVI), se produce una progresiva determinación de los asuntos en los que el parecer de los presbíteros es tan solo consultivo y cuando resulta vinculante. Se trata de una distinción ulteriormente precisada durante los siglos de la modernidad jurídica (siglos XVII–XX).

A estas cuestiones, que hunden sus raíces en la etapas muy antiguas de la tradición canónica, se añade en el tiempo inmediatamente anterior a los trabajos de elaboración del código, una preocupación por hacer verdaderamente funcionales las distintas formas de colaboración. Giorgio Feliciani ha estudiado, en este sentido, el origen de los *coetus episcoporum*, como sustitutivo de hecho de los concilios provinciales y antecedente próximo de las conferen-

⁷ Id fuit constans catholicae Ecclesiae propositum, ex quo potissimum tempore imperii romani leges sunt in Corpus iuris redactae, ut sacri item canones in unum colligerentur, sicque eorum scientia et usus et observantia facilius unicuique fieret. Quamobrem nihil mirum si ecclesiasticarum legum syllogae satis multae decursu temporis confectae edataeque sunt. *Praefatio* ad CIC'17.

⁸ Esta es la tesis principal de la monografía citada en la nota 4 de FANTAPPIÈ, C. *Chiesa*. Se trata de una visión que comparto sustancialmente, aunque con alguna diferencia que he expresado en ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Il Codice di Diritto Canonico di 1917 quale oggetto storico*, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 745–763.

⁹ Cf. GÓMEZ IGLESIAS C. V., *Acerca de la trascendencia histórica de la iniciativa de san Pío X de elaborar un código de derecho canónico*, in *Ius Ecclesiae* 29 (2017) 51–76.

cias episcopales¹⁰. También se ha hecho eco de la progresiva pérdida de importancia de los sínodos diocesanos. La razón común se encuentra en las dificultades evidentes para su convocatoria y realización, debido al número de personas que debían ser convocadas; también en la constatación “histórica” de la inobservancia de los plazos establecidos con tanta firmeza por el concilio de Trento.

La preocupación por la funcionalidad, debe entenderse como consecuencia de la convicción de la necesidad de este tipo de colaboración. En efecto, las dificultades organizativas de las formas tradicionales de ejercicio de la corresponsabilidad episcopal (concilios provinciales) y presbiteral (sínodo diocesano), no podían ser obstáculo para que dicha corresponsabilidad se ejerciera.

Es verdad que en el caso de la corresponsabilidad presbiteral, que es el tema que nos ocupa, su manifestación principal se encontraba en las funciones atribuidas al capítulo catedral, institución evidentemente más funcional que los sínodos. Sin embargo, se trataba de una institución de honda raigambre en las Iglesias particulares de antigua fundación, pero más compleja para las más recientes y no digamos para las circunscripciones eclesiásticas de los territorios de misión. También aquí nos encontramos con dificultades de índole funcional para el ejercicio de la corresponsabilidad presbiteral.

Correspondió a la Sagrada Congregación Consistorial hacer frente a esta dificultad en los primeros años del pontificado de san Pío X. Así, mediante el Decreto *Maxima cura* de 10 de agosto de 1910¹¹, creaba la figura de los Consultores, como auxilio imprescindible para los obispos en cuyas diócesis no existiera capítulo catedral. Una vez más se percibe la voluntad de encontrar mecanismos para la corresponsabilidad presbiteral pudiera ejercerse.

En vísperas de la primera codificación, el derecho canónico se encontraba, pues, ante la tarea de hacer operativa una cuestión de índole teológica que se consideraba irrenunciable: la colaboración de los presbíteros, y solo ellos, con el obispo en el gobierno de la Iglesia particular. Para ello, se habían recibido de la tradición canónica dos instituciones principales: el sínodo diocesano y el capítulo catedral, así como toda una reflexión sobre el parecer consultivo y el deliberativo y sobre cuál debe aplicarse a cada caso concreto. También se había recibido la experiencia de las dificultades funcionales de ambas instituciones. En el caso, del sínodo, por su elevada composición y complejidad organizativa, que hacía irreales los plazos previstos; en el caso del capítulo por su inexistencia en muchas diócesis y circunscripciones asimiladas de reciente creación. Además, tras el concilio de Trento, se había legislado sobre la necesidad de contar con algunos presbíteros para la colación de beneficios a través

¹⁰ Cf. FELICIANI, G., *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974. 15–57.

¹¹ Vid. SC. CONSISTORIAL, Decr. *Maxima cura* (20 aug. 1910): *AAS* 2 (1910) 636–648.

del sistema de oposiciones: los *examinadores*¹². Finalmente, se contaba con la legislación, contemporánea a los trabajos de redacción, que había dado origen a los consultores. Con estas dificultades e instrumentos, trabajaron los redactores del primer código canónico.

II. RECORRIDO POR EL PROCESO DE ELABORACIÓN DEL CIC'17

El proceso de redacción del código de 1917 ha sido descrito en sus etapas fundamentales y señalando la intervención de sus principales protagonistas, a partir de la documentación del Archivo Apostólico Vaticano, en la monografía ya varias veces citada de Carlo Fantappiè. A ella deben sumarse los estudios parciales, ya citados. A éstos resulta necesario añadir ahora el de Falchi, que se concentra en un tema que se corresponde parcialmente con el de este capítulo¹³. Se trata, pues, de un proceso de redacción que no resulta necesario reiterar aquí. Señalaré, por ello, tan solo algunos elementos relevantes que resultan necesarios para comprender adecuadamente el resultado final respecto a cinco cuestiones principales: (i) el canon 118 —que justifica indirectamente la exclusividad de la colaboración de los sacerdotes en el gobierno de diócesis—, (ii) los que se refieren al sínodo diocesano, (iii) los que codifican la figura de los examinadores y de los párrocos consultores, (iv) los que tratan del capítulo catedral y, finalmente, (v) los que establecen la normativa sobre el colegio de consultores. Junto a los aspectos relevantes del itinerario de redacción, señalaré también —cuando lo considere necesario— las fuentes aportadas por Gasparri y Serédi como clave de interpretación de los cánones tratados¹⁴. En el Código de 1917 se encuentran todas estas instituciones en el Título VIII —*De potestate episcopali deque iss qui de eadem participant*— del Libro II. El canon 118 en el Título II —*De iuribus et privilegiis clericorum*— del mismo libro.

No siendo necesario explicar todas y cada una de las etapas del proceso de redacción, sí resulta imprescindible presentar el *punto de partida*, es decir, el estado de la legislación sobre cada institución canónica tratada en el momento del inicio de los trabajos de codificación. Para ello, me servirá de la presentación que de cada una de ellas hace Franz-Xavier Wernz en su *Ius Decreta-*

¹² Vid. CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio XXIV-De reformatione*, c. 18: *Concilia Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973.³ 770–772.

¹³ Vid. FALCHI, F., *I chierici nel processo di formazione del codice pio-benedettino*, Padova 1987.

¹⁴ Las ediciones oficiales del Código incluían las fuentes de cada canon. Posteriormente, los canonistas y cardenales Gasparri y Serédi publicaron las fuentes no incluidas en el *Corpus Iuris Canonici* o en el concilio de Trento: GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I–IX. Romae 1926–1939.

*lium*¹⁵: la relevancia del autor y la calidad y carácter en cierto modo paradigmático de dicha obra en los momentos inmediatamente anteriores a la promulgación del Código, creo que hacen legítima la opción.

1. *El canon 118*

Aunque en el derecho canónico clásico no existe una afirmación explícita y solemne que reserve únicamente a los clérigos el ejercicio de la potestad de orden y de jurisdicción, se trata de una idea que aparece formulada en términos de incapacidad del laico para realizar las actividades que la requieren. Asimismo, encomendando a los clérigos la realización de dichas actividades, en cada caso. Se trata pues, de una afirmación tradicional.

Por otra parte, la defensa de la potestad eclesiástica respecto a las ingerencias del poder civil, así como la continua afirmación del papel director en el seno de la Iglesia que corresponde a los pastores, son cuestiones que adquieren una nueva relevancia y actualidad en el magisterio de los papas del siglo XIX y también en el de san Pío X¹⁶.

Se comprende así que la Comisión encargada de preparar la redacción del Código incluyera desde el principio un canon que afirmara taxativamente la relación exclusiva entre los clérigos, la potestad y los beneficios. En su estudio sobre la elaboración de la parte dedicada a los clérigos, Falchi ha puesto de manifiesto cómo se trata de un canon inalterado a lo largo de todo el proceso de redacción del CIC'17; tanto en su colocación sistemática como en su redacción¹⁷.

La importancia de este canon para el objeto de nuestro estudio es clara: aunque no habla del modo en el que los presbíteros participan en el gobierno de la Iglesia, sí justifica la razón: la recepción del sacramento del orden o la entrada en el estamento clerical, que capacita diversamente para el ejercicio de

¹⁵ WERNZ, F.-X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, II: *Ius constitutionis ecclesiae catholicae*, Romae 1909. Una breve semblanza biográfica en FANTAPPIÈ, C. *Chiesa*, II. 1215. Vid. también PUZA, R., *P. Franz Xaver Wernz. Kanonist und Jesuitengeneral*, in *Periodica* 83 (1994) 351–373.

¹⁶ «La Sacra Scrittura ci insegna, e la tradizione dei Padri ci conferma, che la Chiesa è il Corpo mistico di Gesù Cristo, Corpo retto da Pastori e da Dottori; cioè una società di uomini in seno alla quale si trovano dei capi che hanno pieni e perfetti poteri per governare, per insegnare e per giudicare (Matt. XXVIII, 18–20; XVI, 18–19; XVIII, 18; Tit. II, 15; II Cor. X, 6; XIII, 10). Ne risulta che la Chiesa è per sua natura una società ineguale, cioè una società formata da due categorie di persone: i Pastori e il Gregge, coloro che occupano un grado fra quelli della gerarchia, e la folla dei fedeli. E queste categorie sono così nettamente distinte fra loro, che solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e indirizzare tutti i membri verso le finalità sociali; e che la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi guidare e di seguire, come un docile gregge, i suoi Pastori». PIUS X, Enc. *Vehementer nos* (23 sept. 1910).

¹⁷ Vid. FALCHI, F., *I chierici*, 71–73 y 214–215.

la potestad de gobierno en la Iglesia. Sin la participación en esta potestad no habría forma posible colaboración en el gobierno de la Iglesia. Se comprende así, fácilmente, la ausencia de laicos el sínodo diocesano.

2. Legislación codicial sobre el sínodo diocesano (cánones 356–362)

El Código pío-benedictino trata del sínodo diocesano el tercer capítulo del Título VIII del Libro II, concretamente tras hablar del obispo diocesano y de los obispos coadjutores y auxiliares, dedicándole seis cánones.

Se trata, como se sabe, de una institución antiquísima, considerada esencial en varios momentos de la historia para actuar la reforma eclesiástica. Por ello, no es de extrañar que fuera objeto de una profunda reflexión por parte de canonistas. En este sentido, desde el siglo XVIII, la obra al respecto del papa Benedicto XIV, fue punto de referencia obligado¹⁸.

A la vez, se trata de una institución no exenta de problematidad. Por una parte, problemas de naturaleza práctica, que explican su desigual presencia en épocas y ámbitos geográficos; por otra, en ocasiones, de naturaleza eclesiológica, extralimitándose en sus competencias, como ocurrió en el siglo XVIII con el sínodo de Pistoya (1786)¹⁹, que motivó una clara toma de posición por parte del papa Pío VI en la *Auctorem fidei* (1794)²⁰.

Todo ello explica que, en vísperas de la codificación se distinguiera con precisión entre concilios (ecuménicos o provinciales), en los que actuaba la potestad episcopal y los sínodos, en los que la única potestad del obispo venía auxiliada por el consejo de presbíteros y clérigos de la diócesis, como “representantes” de todo el clero de la diócesis²¹. A la vez, que estuvieran precisadas sus capacidades dispositivas —siempre *secundum ius* o *praeter ius*, pero nun-

¹⁸ Vid. BENEDICTUS XIV, *De synodo dioecesana libri tredecim*, I–II. Matriti 1782. Sobre la obra canónica de Próspero Lambertini (Benedicto XIV), vid., MIRAS, J., Lambertini, Prospero, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. Pamplona 2012. 968–969.

¹⁹ Una contextualización del Sínodo de Pistoya en las polémicas eclesiológicas y canónicas de los siglos XVII y XVIII se puede ver en FANTAPPIÈ, C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia 2015. 117–166.

²⁰ Cf. PIUS VI, Const. *Auctorem fidei* (28 aug. 1794): GASPARRI, P. – SERÉDI, I. (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, I. 682–714, especialmente las proposiciones condenadas IX–XII (p. 689), rreferidas a las competencias del sínodo diocesano.

²¹ «Clerici ab Episcopo ad Synodum dioecesanam convocandi licet nec *definientes* legislatores iudices sint ut Episcopi in Conciliis *oecumenicis*, nec ad instar Concilii provincialis cum suo Episcopo constituent collegium, in quo decreta conduntur per vota *decisiva* maioris partis, tamen coadunantur in *congregationem* quandam, quae clerum *universum* diocesis repraesentat, et in deliberationibus solitis vota *consultativa* dare potest, imo saltem uno in casu maioris partis *consensus* ad valorem actus episcopalis plane requiritur». WERNZ, F.-X., *Ius Decretalium*, II. n. 858.1.

ca *contra ius*— y que se insistiera en que adoptara una forma de expresión que evitara equiparaciones con la legislación conciliar. Por último, que se percibiera la dificultad de mantener la frecuencia anual establecida por el Tridentino y que se señalaran distintas posibles frecuencias, ensayadas en decisiones posteriores o por la doctrina²².

En el proceso de redacción de los cánones referidos al sínodo, pueden observarse la siguientes dificultades o decisiones que tuvieron que tomarse:

— *Frecuencia*: se oscila entre los cinco²³, seis²⁴ o diez años, que es fue la decisión final, presente ya desde el proyecto de 1914²⁵ y había sido la propuesta presente en el voto de Sagmüller²⁶.

— *El obispo, único legislador y el papel del cabildo*: la afirmación de que el obispo es el único legislador en el sínodo, es una afirmación constante en todos los proyectos y votos consultados, apareciendo siempre como el último de los cánones sobre esta institución canónica²⁷. Alguno se plantean, sin embargo, la necesidad de pedir consejo al cabildo catedral antes de promulgar las constituciones sinodales, como consta en disposiciones antiguas²⁸. En cualquier caso, parece que se trata de una cuestión más bien teórica, puesto que Benedicto XIV ya había afirmado que prevalecía la costumbre *contra legem*

²² Cf. *Ibid.*, nn. 858–866.

²³ Así en el c. 120 del Proyecto conservado en AAV, *fondo codificación*, caja 20, p. 120 y en el voto redactado por Bernardino Klumper en 1906 (AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 701). Una breve semblanza biográfica de este consultor en FANTAPPIÈ, C., *Chiesa*, II. 1190. En el Proyecto de 1908 se mantiene la frecuencia quinquenal en el primero de los cánones sobre el Sínodo, que sería el c. 117 (AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 382).

²⁴ Frecuencia que aparece en el Proyecto de 1909, en el que sería canon 236 (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 22, p. 53) y en el Proyecto de 1912, como canon 254 (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 23, p. 78).

²⁵ Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 24, p. 74, como canon 356.

²⁶ Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 527. La frecuencia de diez años viene justificada en el aparato de fuentes con referencias al Concilio Plenario de América Latina de 1899. Sin embargo, el canon citado se refiere a los concilios provinciales y habla de una frecuencia de doce años (cf. *Acta et Decreta concilii plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati*, Romae 1902, Tit. III c. 13 n. 283). Una breve rassegna biografica di Giovanni Battista Sagmüller in FANTAPPIÈ, C., *Chiesa*, II. 1232.

²⁷ Afirmación subyugada aún más con la mención del carácter consultivo del parecer de los restantes miembros del sínodo, presente de las primeras redacciones del canon y que entra en la redacción final del c. 362.

²⁸ El voto de Sagmüller, redactado en 1904, recoge en su canon 4 la necesidad del consejo y, en ciertos casos, también del consentimiento del Cabildo: «Ad publicanda satuta synodalia consilium Capituli et certis in causis etiam consensus reuiritur». Concretamente, señala la necesidad del consejo el nombramiento de jueces y su consentimiento para el de examinadores. Para justificar esta afirmación cita X 3.10.5 y disposiciones del concilio de Trento (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 527). El voto de Klumper, redactado en 1906, en su canon 115, quita dicha necesidad, explicando en nota la disposición de Benedicto XIV (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 703). Esta nota aparece en el c. 124 del Proyecto de 1908, para justificar la no inclusión de la necesidad del consejo del cabildo (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 385).

de no pedir dicho consejo²⁹. Esa es la razón por la que la necesidad de pedir consejo no aparece en ninguna de las propuestas de redacción de este canon

— *Su competencia en el nombramiento de los examinadores y párrocos consultores*: mientras en el primero de los cánones sobre los sínodos se habla indeterminadamente de sus funciones, sin concretar ninguna, en los primeros proyectos, se recoge su papel en el nombramiento de los examinadores y párrocos consultores³⁰. En el caso de los examinadores, porque así lo había determinado el concilio de Trento; en el caso de los párrocos consultores, por las disposiciones del Decreto *Maxima cura*. Sin embargo, a partir del Proyecto de 1914, esta cuestión se tratará en lugar diverso³¹.

— *Su composición*: todos los proyectos contemplan la redacción del canon correspondiente con dos párrafos: el primero dedicado a los miembros natos del sínodo y, el segundo, a afirmar la potestad del obispo de convocar a otros clérigos. Este segundo párrafo se va precisando de dos maneras: supeditando el número de clérigos convocados a que se garantice la atención pastoral de la diócesis y precisando el eventual derecho a voto de los así convocados por el obispo³².

3. Los examinadores y los párrocos consultores (cánones 387–389)

Los examinadores son fruto de la decisión del concilio de Trento de que la provisión del oficio de párroco se realizara a través de un examen, realizado no solo por el obispo y el vicario general, sino también por otros tres sacerdotes. Estos debían ser nombrados con el consentimiento del Sínodo diocesano³³. La escasa celebración de sínodos planteó el problema de cómo nombrar dichos examinadores, exigiendo el consentimiento del cabildo para el nombra-

²⁹ Cf. BENEDICTUS XIV, *De Synodo dioeclesiana*, XIII, 1, 9; BENEDICTUS XIV, *De synodo dioeclesiana libri tredecim*, II, 136.

³⁰ Para el canon 241 del Proyecto de 1909, vid. AAV, *fondo codificación*, caja 22, p. 54; para el canon 259 del Proyecto de 1912, vid. AAV, *fondo codificación*, caja 23, p. 79.

³¹ Concretamente, como artículo III del capítulo dedicado a la curia diocesana, que se sitúa a continuación del dedicado al Sínodo. Para el Proyecto de 1914, vid. AAV, *fondo codificación*, caja 23, pp. 75–76.

³² En el canon 111 del Proyecto de 1908 nada de esto se explicita (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 702); tampoco en el canon 238 del Proyecto de 1909 (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 22, p. 54). En la redacción del canon 256 del Proyecto de 1912 ya se explicita la necesidad de no dejar desatendida diócesis (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 23, p. 79). Las dos cuestiones quedan ya explicitadas en la redacción del canon 358 del Proyecto de 1914 (vid. AAV, *fondo codificación*, caja 24, p. 75).

³³ «Examinatores autem singulis annis in dioeclesiana synodo ab episcopo vel vicario ad minus sex proponantur, qui synodo satisfaciant et ab ea probentur (...) Sint vero hi examinatores magistri seu doctores aut licenciati in theologia aut iure canonico (...)». CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio XXIV-De reformatione*, c. 18: *Concilia Oecumenicorum Decreta*, 771.

miento de examinadores “prosinodales”; para ello se requería indulto previo de la Sede Apostólica³⁴.

Como ya se ha visto, los párrocos consultores son una figura creada contemporáneamente a los trabajos de redacción del Código, a través del Decreto *Maxima cura* (20/08/1910) de la Sagrada Congregación Consistorial para ayudar al obispo, principalmente a resolver los problemas surgidos en los procesos de remoción de párrocos.

En el *iter* de redacción del Código, hemos encontrado en el Proyecto de 1912 un canon (el 259), que trataba de toda esta materia en el interior de los cánones referidos al Sínodo diocesano. Sin embargo, a partir del Proyecto de 1914, el contenido de dicho canon se traslada a lo que será su lugar definitivo y desdoblado en seis cánones: el artículo III del capítulo IV, dedicado a la Curia diocesana.

Hay que señalar también que el Código simplifica y modifica cuanto afirmado en la *Maxima cura*. Simplifica, al no hacer referencia al carácter excepcional de los nombramientos realizados fuera del sínodo, quedando simplemente como dos modalidades de nombramiento³⁵; modifica, al adaptarse al nuevo intervalo entre sínodos, pasando de cinco a diez años³⁶.

4. Los cánones sobre los capítulos de canónigos (cánones 391–422)

El cabildo catedralicio se considera el heredero histórico de la función “senatorial” que el presbiterio tenía en torno al obispo en la Antigüedad. Por eso, afirma Wernz, que su función principal es asistir al obispo en el gobierno en la diócesis y, la secundaria, cuidar del esplendor del culto en la catedral³⁷. Esta función cultural es la que comparten con el resto de capítulos de canónigos que pueden existir en la misma Iglesia particular; la función senatorial es propia solo del cabildo catedralicio.

Se trata de un colegio compuesto por diversos oficios y con distintas funciones, obligaciones y derechos: las propias de la vida interna del cabildo, las

³⁴ Cf. WERNZ, F.-X., *Ius Decretalium*, II, n. 827.VI.

³⁵ Examinatoribus et parochis consultoribus medio tempore interunam et aliam synodum demortuis, vel alia ratione a munere cessantibus, alios prosynodales Ordinarius substituet de consensu Capituli Cathedralis, et, hoc deficiente, de consensu Consultorum dioecesanorum. Decr. *Maxima cura* (20 aug. 1910), c. 4 §2. Cuestión completamente ausente el canon 387 §1.

³⁶ Examinatores et consultores sive in synodo, sive extra synodum eiekti, post quinquennium a sua nominatione, vel etiam prius, adveniente nova synodo, officio cadunt. Possunt tamen, servatis de iure servandis, denuo eligi. Decr. *Maxima cura* (20 aug. 1910), c. 4 §4. En el canon 387 §1 la frecuencia establecida es de diez años.

³⁷ «Et Capitulum quidem ecclesiae cathedralis est collegium clericorum a Romano Pontifice in ecclesia cathedrali erectum *principaliter* ad iuvandum et supplendum Episcopum in regimine diocesis et *secundario* ad promovendum cultum divinum per servitium chori». WERNZ, F.-X., *Ius Decretalium*, II, n. 767. II.

realizadas en el gobierno de la diócesis *sede vacante* y las que le competen como senado del obispo en el gobierno de la diócesis *sede plena*. Son estas últimas las que nos interesan en este estudio y, por tanto, las únicas a las que me referiré.

En la comprensión de esta función de colaboración en el gobierno de la diócesis, Wernz considera imprescindible determinar cómo se concreta su función de ayuda, señalando dos caminos principales *sede plena*: a través del consejo, cuya petición resulta vinculante en determinados casos, o a través de su consentimiento, en ocasiones imprescindible para que el obispo pueda realizar determinados actos. La legislación precodicial señalaba en lugares dispersos los casos en los que se necesitaba pedir consejo y los casos en los que se requería el consentimiento. En el *Ius Decretalium* aparecen todos formando una lista³⁸.

En el proceso de elaboración del Código, se tomaron dos decisiones de naturaleza sistemática que afectan directamente al objeto de nuestro estudio: el tratamiento simultáneo de todos los cabildos de canónigos —señalando en cada caso las peculiaridades del catedralicio— y la decisión de no dedicar un canon específico que enumerara los casos en los que se requería su consentimiento o su parecer.

Por lo que se refiere al tratamiento conjunto de todos los cabildos, desde el inicio estuvo presente en el primer canon tanto el elemento común (culto), como el específico del catedralicio (senado del obispo)³⁹. Pero de este modo, fue imposible acoger la distinción que hacía la doctrina entre su fin primario y secundario. Además, se facilitó que casi toda la legislación codicial se refiriera a cuestiones de la vida interna de los capítulos, omitiendo la regulación de la función “senatorial”.

En efecto, dicha función “senatorial” quedaría reconducida a la cuestión de los casos en los que se requería el consentimiento o el parecer del cabildo catedralicio. El proceso de codificación de este aspecto resultó más trabajoso.

En primer lugar, encontramos en los votos conservados, propuestas de redacción de cánones para regular esta cuestión. Así el voto de Sigmüller, redactado en 1904, que propone un canon (el 7 de su Voto), afirmando entre los derechos del cabildo catedral «administratio dioeceseos una cum episcopo»

³⁸ Cf. *Ibid.*, n. 793 I y II.

³⁹ En el Proyecto de 1908, el canon tenía esta redacción: «Capitulum canonicorum seu cathedrale seu collegiale est clericorum collegium ideo institutum ut publicum ac sollempniorem cultum Deo in ecclesia exhibeat et, si agatur de Capitulo cathedrali, ut Episcopum, ad normam sacrorum canonum, tanquam eiusdem senatus et consilium, adiuvet et suppleat in regimine dioecesis». AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 405. Compárese con la versión final promulgada: «Capitulum canonicorum sive cathedrale sive collegiale seu collegiatum est clericorum collegium ideo institutum ut sollempniorem cultum Deo in ecclesia exhibeat et, si agatur de Capitulo cathedrali, ut Episcopum, ad normam sacrorum canonum, tanquam eiusdem senatus et consilium, adiuvet, ac, sede vacante, eius vices suppleat in dioecesis regimine» c. 391 §1.

y señalando en qué casos era necesario su consentimiento (§ 1) y en cuales tan solo pedirles consejo (§ 2)⁴⁰. En su canon 8, sin embargo, matiza el anterior, afirmando que por costumbre el obispo podría actuar libremente, pero nunca ignorar por completo al cabildo⁴¹. Este canon viene justificado por dos decretales, contenidas en el *Liber Sextus* y en el *Liber Extra* respectivamente⁴². También en el voto de Laurentius, redactado en 1908, encontramos listas similares. Concretamente como canon 16 lo que exige consentimiento y, como canon 17, aquello para lo que resulta necesario pedir su parecer⁴³.

En segundo lugar, por lo que respecta al proceso de redacción del canon en lo referido a las competencias del cabildo en el gobierno de la diócesis *sede plena*, puede trazarse la siguiente evolución:

— *Proyecto de 1908*: en el párrafo 1 del canon 165 se señala la obligación del obispo de contar con el consentimiento o el consejo del Cabildo a tenor de los sagrados cánones. En nota se señala que no se considera necesario realizar una enumeración taxativa, pues se referirán en el lugar correspondiente a cada uno⁴⁴.

— *Proyecto de 1909*: el párrafo 1 del canon 283 mantiene una redacción idéntica a la de 1908. Resulta interesante la anotación de Taccone Galluci⁴⁵, conservada entre la documentación del ASV, sugiriendo que se aproveche la codificación para eliminar el contenido de este canon y dar así mayor libertad a los obispos en el gobierno de la diócesis⁴⁶.

— *Proyecto de 1912*: el canon 301, que es el último referido a los canónigos, mantiene el contenido de los proyectos anteriores, si bien con una redacción diversa y remite al canon 17, incluyendo así este canon entre los que requieren interpretación estricta⁴⁷.

— *Proyecto de 1914*: desaparece el último canon y, por tanto, toda referencia concreta a las competencias del cabildo en el gobierno de la diócesis *sede plena* en este lugar del Código. La redacción final promulgada es casi idéntica a la de este Proyecto.

⁴⁰ Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, pp. 529–530.

⁴¹ «Ex consuetudine canonice praescripta et rationabilibus causis Episcopus in administranda dioecesis liberius agere potest, sed Capitulum non omnino negligere» *Ibid.*, p. 530.

⁴² Concretamente, VI 1.4.3 y X 3.10.4.

⁴³ Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, pp. 717–718. Una breve semblanza biográfica en C. FANTAPPIÈ, *Chiesa*, o.c., II, p. 1192.

⁴⁴ «Episcopus in gravioribus negotiis indiget consensu Capituli cathedralis, aut consilio tantum, prout sacri canones pro diversis casibus praecipunt» Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 26, p. 420.

⁴⁵ Sobre el obispo, consultor y revisor Domenico Taccone Galluci, cf. una breve semblanza biográfica en FANTAPPIÈ, C., *Chiesa*, II, 1212.

⁴⁶ Vid. Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 25, p. 404.

⁴⁷ «Loci Ordinarius in gravioribus negotiis, ad normam sacrorum canonum, indiget consensu Capituli cathedralis aut consilio tantum; de quo consensu vel consilio servetur praescripto can. 17». Vid. AAV, *fondo codificación*, caja 24, p. 91.

Se percibe, pues, que la decisión final fue la de referir en cada caso concreto cuándo se requería el consejo del cabildo y cuando el consentimiento. La manualística post-codicial, presenta ordenadamente cuanto se encuentra disperso en el Código.

Así, el padre Felix María Cappello, en su *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*⁴⁸, señala cuatro casos en los que se requiere el consentimiento⁴⁹ y catorce en los que resulta necesario pedir su parecer⁵⁰. Señala, a la vez, el carácter obligatorio tanto de pedir el consejo como de no obrar sin su consentimiento en los casos establecidos⁵¹.

Por su parte, el canonista español Eduardo Regatillo, señala en sus *Institutiones Iuris Canonici*, enumera los casos en los que es necesario el consentimiento, pero anota significativamente que se trata de un requisito que se ha reducido a los pocos casos señalados⁵².

5. La recepción del colegio de consultores en el primer código (cánones 423–428)

A tenor de las fuentes aportadas por Gasparri y Serédi, nos encontramos con cánones que reciben una figura introducida en la legislación universal únicamente en 1910 por la Sagrada Congregación Consistorial, para dotar a los obispos de las diócesis donde no existían los capítulos catedrales, de unos presbíteros que cumplieran funciones análogas⁵³. Se trata, pues, de una institución que responde a necesidades funcionales, pero también a una convicción teológica de fondo: la conveniencia de que en el gobierno de la diócesis el

⁴⁸ Vid. CAPPELLO, F. M., *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*, I. Romae 1938. Una breve semblanza biográfica de este autor, en G. GHIRLANDA, *Cappello, Felice Maria*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, I. 848–850.

⁴⁹ Vid. CAPPELLO, F. M., *Summa Iuris Canonici*, I. n. 431. Son las cuestiones reguladas en los cánones 394 §2; 712 §2; 1532 §2 e 1653 §1; 1541 §2.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, n. 432. Los cánones referidos son los siguientes: 386, 388, 394 §§1 e 3, 400 §1, 403, 406, 454 §3, 895, 1234 §1, 1292, 1359 §2, 1428 §1, 1520 §1 e 2292.

⁵¹ «Ubi ius *consilium* Capituli postulat, Episcopus *invalide* agit, si illud *petere* negligat, licet idem sequi non teneatur; si *consensum* requirat ius, Episcopus, ut valide agat, debet non solum illud exquirere, sed etiam eidem se conformare». *Ibid.*, n. 430.2.

⁵² «*Consilium* vel *consensus* a capitulo praestanda sunt episcopo, quando iure requiruntur. Hodie rarius requiritur consensus». E. REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici I*, Santander 1946, n. 552.5.

⁵³ Cf. SC. CONSISTORIAL, Decr. *Maxima cura* (20 aug. 1910): *AAS* 2 (1910) 636–648. Del colegio de consultores no se ocupa directamente. Sin embargo, en la Respuesta a los *dubia* sobre dicho Decreto, la misma Congregación define a los consultores (distintos de los párrocos consultores) como los que «stant loco capituli in aliquibus dioecibus ubi cathedrale capitulum erigi adhuc non potuit». *AAS* 2 (1910) 855.

obispo cuente siempre con el parecer o el consentimiento de algunos presbíteros que, en último término, representa al presbiterio diocesano.

En el itinerario de redacción de observa claramente la pretensión de equipararlo en sus funciones a las que corresponden al capítulo catedral en las diócesis en las que está erigido⁵⁴. En este sentido, el canon 427 es el fundamental para comprender esta institución canónica:

«El cuerpo de consultores diocesanos suple al Cabildo catedralicio en lo que a éste compete como a senado del Obispo; de consiguiente, las atribuciones que los cánones asignan a dicho Cabildo en lo concerniente al gobierno de la diócesis, ya en sede plena, ya mientras se halla impedida o vacante, esas mismas se ha de sobrentender que competen al cuerpo de consultores diocesanos».⁵⁵

III. LA CONTRIBUCIÓN DEL CÓDIGO PÍO-BENEDICTINO A LA COLABORACIÓN DE LOS PRESBÍTEROS AL GOBIERNO DE LA DIÓCESIS

Las consecuencias de la primera codificación canónica para la vida de la Iglesia, han sido puestas de relieve, si bien con valoraciones distintas, con ocasión de las diversas conmemoraciones, siendo la última la de su primer centenario. Se trata de consecuencias que abarcan desde la relación de la Iglesia con los Estados, a la transformación de la ciencia del derecho canónico, llegando a la cuestión fundamental de si cumplió, y con qué coste, su finalidad de lograr una normativa más aplicable. Junto a estas cuestiones, resulta fundamental para la ciencia canónica esclarecer hasta qué punto la codificación supuso una cierta ruptura con la tradición canónica, en contra de lo que explícitamente se afirmaba y en qué casos. Aquí se responderá a esta última pregunta. También se presentarán unas líneas de futura investigación que permitan conocer si la codificación permitió o no una mayor colaboración de los presbíteros con el obispo en el gobierno de la Iglesia particular.

⁵⁴ Se trata de una equiparación ya presente desde el Proyecto de 1909 (vid. AAV *fondo codificación*, caja 22) y que se mantiene en los proyectos de 1912 y 1914 (cf. AAV *fondo codificación*, caja 23 y caja 24 respectivamente).

⁵⁵ «Coetus consultorum diocesanorum vices Capituli cathedralis, qua Episcopi senatus, supplet; quare quae canones ad gubernationem dioecesis, sive sede plena, sive ea impedita aut vacante, Capitulo cathedrali tribuunt, ea de coetu quoque consultorum dioecesanorum intelligenda sunt» c. 427.

I. ¿Continuidad o innovación?

Desde el punto de vista de las instituciones que estudiamos, pueden señalarse tres procesos de larga duración, que afectan de diverso modo a dichas instituciones.

Por lo que se refiere a los sínodos diocesanos, nos encontramos con una dificultad “endémica”. Me refiero a las dificultades para garantizar su celebración periódica, cuestión presente en todas las etapas de la historia de la Iglesia. Según, Lamberto de Echevarría, la explicación de esta dificultad tendría que ver con la no atribución taxativa de competencias al sínodo y con las excesivas formalidades y solemnidades con las que estas asambleas debían celebrarse⁵⁶. Al respecto, la legislación codicial debe interpretarse como una disposición más realista en cuanto a la frecuencia de su celebración.

Un segundo proceso de larga duración es el de la clarificación doctrinal en todo lo referido a la potestad episcopal⁵⁷. Se trata de una clarificación realizada habitualmente en relación con la cuestión del primado romano, pero también en ocasiones en relación con los presbíteros. Las cuestiones debatidas y aprobadas en el sínodo de Pistoia, resultan paradigmáticas al respecto y, sin duda, condicionaron las elaboraciones doctrinales posteriores. No es de extrañar que canonistas como Wernz tuvieran tanto interés en distinguir la potestad de los concilios provinciales de la de los sínodos diocesanos, así como el empeño del Código de recordar el carácter meramente consultivo de los pareceres de quienes acudían al Sínodo. De este modo, el primer código canónico, recoge el resultado de un camino de elaboración doctrinal que precisa la naturaleza teológico-canónica de sínodo diocesano.

Este segundo proceso es, sin embargo, perfectamente compatible con un tercero, aparentemente contrario. Me refiero al empeño de no privar al obispo de la colaboración de los presbíteros en el gobierno de la Iglesia particular, colaboración ejercida habitualmente a través de una institución concreta —el cabildo catedralicio— y a través de dos formas diversas: siendo necesario su consentimiento o requiriendo tan solo su parecer. Es en este tercer proceso donde se perciben con mayor nitidez la presencia de elementos innovadores, junto a la continuidad sustancial.

Por una parte, las funciones de asistencia al obispo del cabildo catedralicio, permanecen sólidamente afirmadas, si bien con dos dificultades fruto de la

⁵⁶ Cf. DE ECHEVARRÍA, L., *La legislación particular canónica en la época moderna*, in *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia*, Salamanca 1975. 333–350, aquí pp. 343 y 337.

⁵⁷ Su questo argomento, mi permetto di rinviare al mio studio ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., ‘*Episcopus disciplinam cunctae ecclesiae communem promovere: el ministerio episcopal y el derecho canónico posconciliar*’, in AROZTEGI, M. (a cura di), *Palabra, sacramento y derecho*, Madrid 2014. 3–22.

sistemática adoptada, que las oscurecen en la lectura del Código: me refiero a las ya señaladas del tratamiento conjunto que no tienen estas competencias y el rechazo a elaborar un canon que determinara en un único lugar cuando era necesario su consentimiento y cuando su consejo. Sin embargo, se tratan de prerrogativas del cabildo catedral que aparecen recogidas en los cánones que tratan los asuntos correspondientes.

Por otra, la importancia de esta labor de ayuda presbiteral al gobierno de la diócesis se considera tal, que se recoge la figura del colegio de consultores, con las mismas competencias, para que ningún obispo quede privado de esta ayuda por regir una circunscripción eclesiástica sin cabildo catedral⁵⁸.

Además, el Código recoge otra figura apenas creada, la de los párrocos consultores⁵⁹, que poner una vez más de manifiesto la importancia de la ayuda que los presbíteros pueden prestar al obispo, en este caso en la resolución de los litigios derivados de la remoción de los párrocos. También para esta cuestión, amplía la función de los examinadores sinodales⁶⁰.

2. Recepción

¿En qué medida la codificación facilitó la aplicación de la normativa canónica sobre los órganos de corresponsabilidad sacerdotal?

Se trata de una pregunta que solo puede responderse con exactitud comprobando, en primer lugar, la frecuencia la experiencia sinodal del tiempo comprendido entre la promulgación del Código y la inauguración del concilio Vaticano II.

Al respecto, baste con señalar que siguieron celebrándose sínodos después de la promulgación del Código y que fueron el instrumento elegido en ocasiones para hacer frente a situaciones particularmente graves en la vida de las diócesis. Pero lo más significativo de este periodo fue la aparición de nuevas estructuras, todavía no contempladas en la legislación universal, que progresivamente asumirán competencias similares a las del sínodo. Me refiero concretamente a lo que posteriormente será el consejo presbiteral. Se trata de figuras de naturaleza más “informal”, con competencias exclusivamente pastorales, que presentaban la ventaja de no necesitar tantas formalidades para su reunión⁶¹.

⁵⁸ Así se recoge esta figura en la obra del canonista español FERRERES, J. B., *Instituciones Canónicas*, I. Barcelona 1926, nn. 713–715.

⁵⁹ Cf. *ibid.* y FERRERES, J. B., *Instituciones Canónicas*, II. Barcelona 1926, nn. 907–908.

⁶⁰ Cf. de nuevo FERRERES, J. B., *Instituciones Canónicas*, I. n. 681.

⁶¹ Así lo señala DE ECHEVARRÍA, L., *La legislación particular canónica en la época moderna*, 344–345.

En segundo lugar, la pregunta con la que se inicia este epígrafe, solo podría responderse verificando el papel desempeñado por los cabildos catedrales en el gobierno de la diócesis *sede plena* y, finalmente, comprobando si efectivamente se nombraron consultores en aquellas circunscripciones en las que no existían capítulos de canónigos. Se percibe enseguida que un estudio de estas características requeriría una metodología diversa de la empleada hasta ahora, con una investigación sobre el derecho particular, que excede el propósito de este artículo.

CONCLUSIONES

Con la promulgación del Código de 1917 se consolidan las instituciones que habían surgido a lo largo del Medioevo y de la Modernidad para dar cauce a la colaboración de los presbíteros con el obispo en el gobierno de la Iglesia particular.

Se consolidan y se *adaptan* a los nuevos tiempos. De adaptación más realista debe considerarse el cambio de frecuencia de los sínodos. Pero, sobre todo, de adaptación de la figura del cabildo catedral debe considerarse el nuevo colegio de consultores.

A la vez, dicha consolidación y adaptación es deudora de los progresos y de los límites de la teología del momento. Gracias a los progresos parciales en la teología del episcopado, puede precisarse con fuerza la naturaleza consultiva del parecer de los presbíteros convocados al sínodo. Son progresos que afectan indirectamente a la cuestión del papel del cabildo catedral, como se ha visto en la documentación conservada en el Archivo Apostólico Vaticano, donde varios limitaban el poder de dicho cabildo, aunque el código promulgado recogió sustancialmente las prerrogativas que tenían previamente.

Pero también es deudora de los límites de la teología en lo que se refiere a la corresponsabilidad de todos los bautizados y a la conservación de la identificación entre corresponsabilidad y participación en la potestad eclesiástica. Límites que llevan a mantener el Sínodo diocesano como una institución de naturaleza estrictamente clerical.

La profundización en la teología del episcopado y en el sacramento del bautismo llevada a cabo por el concilio Vaticano II abrirá un horizonte novedoso a las cuestiones aquí planteadas, pero eso es ya una historia que excede a los límites de este trabajo.

Abstract

The Code of Canon Law of 1917 was initially raised as a new technique to transmit the traditional discipline. However, it was also an occasion to adapt it to the circumstances of the life of the Church at the beginning of the 20th century. This article analyzes the codification of the institutions that served for the clergy to help the bishop in the government of the diocese: synod, cathedral chapter and also consultors.

*Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS
Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)
nalvarez@sandamaso.es*

Joaquín SEDANO

LA COLABORACIÓN DE LOS PRESBITEROS CON EL OBISPO DURANTE EL PRIMER MILENIO SEGÚN EL *DECRETO* DE GRACIANO*

INTRODUCCIÓN; I. GRADOS DEL SACRAMENTO DEL ORDEN; II. LA INTERVENCIÓN DE LOS PRESBITEROS EN EL NOMBRAMIENTO DE LOS OBISPOS; III. ÓRGANOS DE REPRESENTACIÓN PRESBITERAL; IV. LA PRESENCIA DE LOS PRESBITEROS EN EL SÍNODO DIOCESANO; V. LA COOPERACIÓN EN LA ATENCIÓN PASTORAL DE LA DIÓCESIS; CONCLUSIONES

KEYWORDS: Gratian's *Decretum*, ecclesiastical hierarchy, pastoral government, council, synod, synodality

INTRODUCCIÓN

En un volumen sobre los criterios de idoneidad de los candidatos a las órdenes sagradas y el discernimiento vocacional por parte de la autoridad eclesial, dediqué unos párrafos a una introducción sintética sobre la importancia del *Decreto* de Graciano en la Historia de la ciencia del Derecho canónico y a la metodología usada por el *Magister* en esta obra tan poco común¹. A ellos me remito².

Junto con los textos del *Decreto* he acudido también con frecuencia a la glosa ordinaria³ al *Decreto*, obra fundamentalmente de Juan Teutónico (ca. 1215–1220), que se basó para realizarla en el aparato de Lorenzo Hispano

* Este artículo ha sido elaborado dentro del proyecto “El carisma en la España medieval”, financiado por el Gobierno Español, Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. PID2020-116128GB-I00).

¹ Vid. SEDANO, J., *L'idoneità nel 'Decreto' di Graziano*, in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – BRUGNOTTO, G. – PAOLINI, S. (a cura di), *Discernimento Vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina*, Città del Vaticano 2018. 55–56.

² Una aproximación inicial pero también muy completa sobre el *Decreto* y su autor puede consultarse en: VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Decreto de Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II. Pamplona 2012. 954–972; VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Graciano*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 239–246.

³ Citaré la *glosa ordinaria* al *Decreto* según la *Editio Romana* del *Corpus Iuris Canonici*, Romae 1582.

(*Glossa Palatina*, ca. 1210), en la *Summa* de Hugo de Pisa y en el aparato boloñés *Ordinaturus Magister*⁴.

También haré uso de las primeras sumas al *Decreto* cuando sea necesario para la mejor comprensión de los textos del *Decreto* o cuando esos comentarios sean de especial interés. He escogido las obras de los decretistas disponibles en una edición más o menos “crítica”. También he hecho uso de la *Summa* de Huguccio Pisano, la más importante de todas ellas, aunque algo posterior (ca. 1188).

I. GRADOS DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

En la primera parte del *Decreto*, tras las primeras 20 *Distinctiones* (dedicadas a las fuentes primigenias del derecho y a la distinción entre derecho natural, derecho divino, derecho secular y eclesiástico, así como al significado de la *ratio* y las relaciones entre *mos*, *consuetudo* y *lex*) se pasa a un importante y larga sección dedicada a los oficios eclesiásticos (*Distinctiones* 21–80), donde se trata, principalmente, de los diversos grados del sacramento del orden; de la selección, examen y requisitos de los candidatos; así como de la elección y acceso a las órdenes sagradas.

Precisamente, en la *Distinctio* 21 Graciano dedica el *dictum* introductorio a mostrar un recorrido histórico de la institución divina de los ministros sagrados, empezando por el Antiguo Testamento (“Summi enim Pontifices et minores sacerdotes a Deo sunt instituti per Moysen [...]”)⁵. En este recorrido se muestran los diversos grados del sacramento del orden: “Pro filiis uero Aaron omnes infra summum pontificem sacerdotium administrantes sunt consecrati. Inter eos quedam discretio seruata est, ut alii appellentur simpliciter ‘sacerdotes’, alii ‘archipresbiteri’, alii ‘corepiscopi’, alii ‘episcopi’, alii ‘archiepiscopi’ seu ‘metropolitae’, alii ‘primates’, alii ‘patriarchae’, alii ‘summi Pontifices’”.

La D.23 desarrolla este argumento por extenso, mostrando las diferencias entre los diferentes oficios o grados eclesiásticos y el rito de ordenación previsto para cada uno de ellos, empezando por el Romano Pontífice y acabando por los grados inferiores⁶.

⁴ Posteriormente la glosa del Teutónico fue corregida por Bartolomé de Brescia (ca. 1240–1245) que, a su vez, incorporó glosas de Lorenzo Hispano que no habían sido utilizadas por Juan Teutónico. A partir del s. XV las ediciones del *Decreto* de Graciano aportan el texto de la glosa ordinaria revisado por Bartolomé de Brescia. Sobre la glosa al *Decreto* vid. WEIGAND, R., *The Development of the ‘Glossa ordinaria’ to Gratian’s ‘Decretum’*, in HARTMANN, W. – PENNINGTON, K. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington, D.C. 2008. 55–97.

⁵ D.21 dac.1.

⁶ Así lo describe el mismo Graciano al comienzo de la *Distinctio*: Breuiter que inter ecclesiastica officia sit differentia monstrauius. Nunc a summo incipientes, et iisque ad ultimum gradum

Esta diversidad de grados adquiere, no obstante, una peculiar importancia para la jerarquía eclesiástica en la distinción entre las figuras del presbítero –según la denominación técnica actual– y del obispo, donde se subraya la plenitud del orden sagrado en la figura de este último. Así, Graciano hace notar que Jesucristo estableció una distinción entre sacerdotes mayores y menores. Los primeros en la figura de los apóstoles; los segundos en la figura de los 72 discípulos. Y que, siguiendo esta tradición, fueron ordenados en las diversas ciudades obispos y presbíteros⁷.

Cuanto mayor es el grado del orden sacerdotal, mayor grado de potestad y autoridad corresponde. De este modo, se establece una relación esencial entre los sacerdotes mayores y los menores: a los primeros les corresponde la función de capitalidad en el gobierno y la potestad en las decisiones; los segundos deben a los primeros obsequio y obediencia⁸.

La obediencia debida de los inferiores a los superiores, especialmente a los obispos⁹, es una cuestión de gran importancia, a tenor de las numerosas *auctoritates* que recoge el *Decreto* sobre esta cuestión. Así, el canon 3 de la D.23, que trata sobre el debido comportamiento de los clérigos¹⁰, indica que estos deben obediencia a los que los preceden¹¹. Esta obediencia es rigurosamente jerárquica, como recoge un texto atribuido a un sínodo romano celebrado por el papa Silvestre¹². Esta debida obediencia de los inferiores a los superiores viene también requerida por promesa solemne, según una *auctoritas* atribuida al XI Concilio de Toledo¹³.

descendentis, qualiter quisque eorum debeat ordinari, sanctorum auctoritatibus ostendamus: D.23 dac.1.

⁷ Simpliciter uero maiorum et minorum sacerdotum discretio in nouo testamento ab ipso Christo sumpsit exordium, qui XII. apostolos tanquam maiores sacerdotes, et LXXII. discipulos quasi minores sacerdotes instituit. Petrum uero quasi in summum sacerdotem elegit (...) Hanc eandem formam apostoli secuti in singulis ciuitatibus episcopos et presbiteros ordinauerunt: *ibid.*

⁸ In his omnibus, quanto celsior gradus, tanto maior auctoritas inuenitur. In maioribus siquidem est regendi et iubendi potestas, in minoribus obsequendi necessitas: D.21 dpc.3.

⁹ Por obispos, el *Decreto* entiende las figuras de patriarcas, arzobispos, metropolitans y obispos, acudiendo a las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla: (...) *B. Ysidorus libro VII. Ethimologiarum c. 12* (...) Ordo episcoporum quadripartitus est, id est in patriarchis, archiepiscopis, metropolitans atque episcopis.

¹⁰ Según especifica el *summarium* de este canon: Qualis esse debeat clericorum conuersatio.

¹¹ (...) senioribus quoque debitam prebeant obedientiam. La glosa ordinaria especifica que por *senioribus* se entiende *praelatis*: vid. *Glossa ad D.23 c.3*.

¹² *Gratian. Reliqui uero in ecclesia minores semper debent maioribus subesse, sicut in Sinodo S. Siluestri [c. VII.] legitur: Maioribus minores obedientiam exhibeant.* A subdiacono usque ad lectores omnes subditi sint diacono cardinali uiro reuerentissimo, in ecclesia representantes ei honorem. Porro pontifici presbiter, presbitero diaconus, diacono subdiaconus, subdiacono acolitus, acolitho exorcista, exorcistae lector, lectori hostiarius, hostiario abbas, abbati monachus in omni loco representet obsequium, siue in publico, siue in gremio ecclesiae: D.93 c.5. Los cánones 8 a 10 recogen nuevas *auctoritates* sobre la obediencia debida al obispo.

¹³ *Vota suae promissionis spondeant, quos ecclesiastica promouet disciplina. Item ex Concilio Tolletano XI. [c. 10.] (...)* ut debitum per omnia honorem atque obsequii reuerentiam preminen-

La diversa distinción de los grados eclesiásticos muestra, en definitiva, las diferentes funciones que atribuyen en el seno de la Iglesia en una relación, no de competencia entre sí, sino de verdadera armonía. Es bello, en este sentido, una *auctoritas* elaborada con textos de Bonifacio II y san Gregorio Magno, recogido en la D.89 c.7 del *Decreto*¹⁴.

Por eso se prohíbe la ordenación de los litigiosos¹⁵, porque en el seno de la Iglesia, comenzando por la jerarquía eclesiástica, debe existir un espíritu de concordia y de unidad¹⁶. Los distintos cánones de la D.90 desarrollan este argumento. La *Summa* de Rufino (1164 circa), comentando esta *Distinctio*, especifica que además de la medida preventiva de no ordenar a los litigiosos, se deben también tomar medidas disciplinarias para constreñir a la concordia y, si esto no basta, incluso privar a los litigiosos de la comunión¹⁷.

La debida reverencia a los superiores tiene también sus consecuencias procesales, por cuanto los grados jerárquicos superiores no pueden ser juzgados por los inferiores¹⁸. Y, de modo específico, el romano pontífice no puede ser juzgado ni siquiera por un sínodo¹⁹. Así aparece confirmado por el c.7 de la D.21, que recoge la epístola del papa Nicolás I al emperador Miguel, narrando el caso del papa Marcelino que murió mártir, pero antes de eso fue obligado a ofrecer incienso en un altar pagano, tras lo cual numerosos obispos se reunieron en sínodo para tratar de la cuestión, pero no se atrevieron a dar sentencia,

ti sibi unusquisque dependat, iuxta illud Papae Leonis edictum: ‘Qui se scit aliquibus esse prepositum, non moleste ferat aliquem sibi esse prelatum, sed obedientiam, quam exigit, etiam ipse dependat’: D.23 c.6.

¹⁴ *Porro ipsa officia quare ita sint distinguenda nec uni personae omnia committenda ex auctoritate Gregorii et ex auctoritate Bonifatii Papae datur intelligi, qui ait: Graduum et ordinum distributio ecclesiasticam unitatem conseruat. Ad hoc dispositionis prouisio gradus diuersos et ordines constituit esse distinctos, ut, dum reuerentiam minores potioribus exhiberent, et potiores minoribus dilectionem impenderent, uera concordia fieret ex diuersitate contextio, et recte officiorum gereretur administratio singulorum. Neque uniuersitas alia poterat ratione subsistere, nisi huiusmodi magnus eam differentiae ordo seruaret. Quia uero creatura in una eademque qualitate gubernari uel uiuere non potest, celestium miliciarum exemplar nos instruit, quia dum sunt angeli, sunt archangeli, liquet, quia non equales sunt, sed in potestate et ordine (sicut nostis) differt alter ab altero.*

¹⁵ Sobre esta cuestión traté con motivo de las cualidades requeridas para la ordenación sacerdotal en: J. SEDANO, J., *L' idoneità nel 'Decreto'*, 64.

¹⁶ Así lo explica Graciano: “Litigiosus quoque prohibetur ordinari, quia qui sua potestate discordantes ad concordiam debet attrahere, qui oblationes dissidentium prohibetur recipere, nequam litigandi facilitate alios ad discidium debet prouocare”: D.90 dac.1.

¹⁷ *Nonum capitulum apostolice regule supra computatum in presenti distinctione exequitur: quia oportet eum esse non litigiosum, qui ordinatur. Et non tantum hoc, sed etiam discordantes et litigiosos debet ad concordiam revocare. Quod si discordantes ad concordiam redire noluerint, non tantum eorum oblationes non recipientur, sed etiam extra communionem ecclesie permanent: RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa Decretorum* (ed. SINGER, H.), Paderborn 1902 (repr. Aalen 1963), 181.*

¹⁸ *Maiores a minoribus iudicari non possunt* – como indica el *summarium* de la D.21 c.8.

¹⁹ *Prima sedes non iudicabitur a quoquam*: D.21 c.7.

sino que probados los hechos, dejaron la decisión en manos del mismo Marcelino. También se recoge un caso similar de un juicio al papa Sixto III por el emperador Valentiniano III, que tampoco se atrevió a dictar sentencia.

II. LA INTERVENCIÓN DE LOS PRESBITEROS EN EL NOMBRAMIENTO DE LOS OBISPOS

Una vez que se ha establecido el principio básico de la jerarquía eclesiástica entre los distintos grados del orden, se puede pasar a estudiar las diversas manifestaciones de la colegialidad en el gobierno eclesiástico. Tal vez el más significativo de ellos es el de la intervención de los obispos y presbíteros en la elección y consagración episcopal. Se harán también las debidas referencias a la intervención de los laicos en este procedimiento aunque, propiamente, la participación de los fieles laicos no forma parte del ejercicio de la sinodalidad tal y como se entiende desde el punto de vista teológico y canónico²⁰.

Los procedimientos de elección y consagración episcopal se tratan principalmente en las *Distinctiones* 62 a 66, aunque aparecen también referencias en otros lugares de la primera y segunda parte del *Decreto*.

Por lo que se refiere al procedimiento de elección de los candidatos al episcopado, la segunda parte del *Decreto*, en la *quaestio* primera de la *Causa* 8, trata de este asunto, en relación con la pregunta de si puede un obispo instituir a su sucesor.

Los cánones 3 a 7 de esta *quaestio* son claros en la respuesta: no está permitido que el obispo designe a su sucesor²¹. Pero como bien distingue Graciano, para concordar los textos discordantes, una cosa es designar a su sucesor,

²⁰ Precisamente por eso, es significativo que el papa Francisco haya hecho algunas referencias en este sentido, como dando a entender la intención de promover un cambio en el significado de la sinodalidad tal y como tradicionalmente se ha entendido. Vid. FRANCISCUS, *Discorso in commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 oct. 2015). FRANCISCUS, Const. Ap. *Episcopalis communio, sul Sinodo dei Vescovi* (15 sept. 2018), nn. 5–7. Sobre esta cuestión vid. VIANA, A., 'Episcopalis communio'. *Un comentario a las nuevas normas sobre el sínodo de los obispos*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 76 (2019) 361–381. Vid. también VILLAR, J. R., *La sinodalidad en la reflexión teológica actual*, in *Ius Canonicum* 115 (2018) 70–71.

²¹ Valga como muestra el primero de estos cánones: “*Gratian. Sed in Antiocheno Concilio hoc omnino fieri prohibetur, in quo [c. 23] sic statutum legitur: Episcopus successorem sibi constituere non debet.*

Episcopo non licere decernimus pro se alterum sibi successorem constituere, licet ad exitum uitae perueniat. Quod si tale aliquid factum fuerit, irritum sit huiusmodi constitutum. Seruetur autem ius ecclesiasticum, id continens, non aliter oportere fieri, nisi cum sinodo et iudicio episcoporum et electione clericorum, qui post obitum quiescentis potestatem habent eum, qui dignus extiterit, eligere et promouere”: C.8 q.1 c.3.

lo que está prohibido, y otra, bien distinta, deliberar sobre su sucesión con los demás obispos competentes²².

En el mismo sentido, no se admite al episcopado a un clérigo que no cuente con la deliberación y consenso del “colegio” o grupo, llamado, según las normas canónicas, a intervenir en esa elección (“sine consilio integri ordinis”), aunque el candidato cuente con el apoyo del pueblo²³. El autor de la *Summa Parisiensis* (1168 circa) indica cuál es el significado de la deliberación hecha por el “integri ordinis”: todo el sínodo o la autoridad a la que corresponda decidir sobre las ordenaciones en aquella Iglesia²⁴.

De un modo incidental la D.92 hace también referencia a la participación del pueblo en la elección del obispo. En efecto, se trata del problema de un obispo que es consagrado para una sede, pero no puede tomar posesión porque no es recibido en la diócesis por el pueblo sin culpa suya²⁵. El problema que propone esta *Distinctio* es el de si puede volver a su Iglesia de origen y ejercer allí el episcopado. Entre las justas causas (en referencia a la situación del obispo, no a la actitud de los fieles) por las que puede encontrarse un obispo consagrado sin sede propia, se señala la no recepción por parte de los fieles objetando que no ha sido elegido por ellos²⁶. Pero las distintas Sumas analizadas no hacen apenas referencia en esta *Distinctio* a la cuestión de la no recepción por parte del pueblo, sino principalmente la situación del obispo cuando ha sido rechazado en su propia sede y regresa a su Iglesia de origen.

Pero es propiamente en las *Distinctiones* 62 y 63 donde se trata directamente de este tema. Así, en la D.62 Graciano introduce diversas *auctoritates* con una frase palmaria: “la elección corresponde a los clérigos, el consenso

²² “His omnibus auctoritatibus prohibentur episcopi successores sibi instituere. Sed aliud est de sui successoris electione cum fratribus deliberare, et aliud est ex testamento tamquam suae dignitatis heredem sibi querere. Illud fieri permittitur: hoc autem penitus prohibetur”: C.8 q.1 dpc.7.

²³ “Sine consilio integri ordinis uacantem ecclesiam episcopus non adeat. Item ex eodem [c. 16]. Si quis episcopus uacans in ecclesiam non habentem episcopum, subripiens populos, sine consilio integri ordinis irruerit, etiamsi populus, quem seduxit, desideret illum, alienum eum ab ecclesia esse oportet. Integrum autem et perfectum concilium dicimus illud, cui metropolitanus episcopus interfuerit”: D.92 c.8. La glosa ordinaria a este canon introduce como argumento contrario la excepción que supone el derecho de patronato a las elecciones canónicas. Problemática que no será tratada aquí.

²⁴ “Integri ordinis, i.e. totius synodi vel ejus auctoritate ad quem spectat in ecclesia illa ordinare”: MCLAUGHLIN, T. P. (ed.), *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Toronto 1952. 71.

²⁵ Gratian. *Nunc autem queritur de his, qui ordinati a parrochia sua non recipiuntur, uel pro aliqua causa eas adire noluerint, an in alterius parrochia episcopale possint officium celebrare? De his in Concilio Martini Papae sic statutum inuenitur. Sacerdotis tantum officium gerat episcopus, quem sua parrochia non recipit.* Si quis ordinatus episcopus pro contemptione populi aut pro aliqua ratione, non pro sua culpa, in parrochiam, que ei fuerit data, non ierit, hunc oportet honorem sacerdotii tantummodo contingere, ita ut de rebus ecclesiae, in quam conuenit nichil presumat, sustineat autem, quid de eo sanctum concilium iudicare uoluerit: D.92 c.4. El c.5, muy similar, lleva el siguiente sumario: “De episcopo ordinato, quem sua parrochia non recipit”.

²⁶ Quia dicunt se non elegerunt eum: *Glossa ad D.92 c.4.*

al pueblo”, para después introducir el primer canon cuyo sumario reza que “no se tenga entre los obispos a quienes no son elegidos por el clero ni reclamados por el pueblo”²⁷.

La glosa ordinaria a este primer canon especifica que para la elección se requiere el consenso del pueblo, ya que el testimonio que éste porta, equivale a la elección²⁸. Y aunque existen diversas situaciones y posibilidad de dispensa, la D.62 acaba con el c.3 estableciendo el principio general de que no se consagre un obispo si no ha sido canónicamente elegido²⁹, esto es, mediante la elección del clero y el consenso del pueblo, como se expone en los cánones anteriores.

La participación del pueblo en las elecciones canónicas, pues, no se debe solo a un criterio de comunión eclesial, sino que garantiza también que el candidato elegido sea idóneo. Así lo certifica un texto de san Jerónimo recogido en la C.8 q.1 c.15³⁰.

La D.63 trata con más profundidad sobre la participación laica en las elecciones. Resulta interesante observar la concordancia de los textos que realiza Graciano a través de sus *dicta*, en el más puro estilo escolástico. Los primeros 8 cánones son textos que prohíben la interferencia laica³¹ en las elecciones

²⁷ *Electio clericorum est, consensus plebis. Unde Leo Papa [Rustico Narbonensi Episcopo, epist. XC. ad XCII. c. I]: Non sunt habendi inter episcopos, qui nec a clericis eliguntur, nec a plebibus expetuntur. Nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec a conprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati (...): D.62 dac.1, c.1.*

²⁸ *Consensus plebis requiritur in electione: et eo ipso consentium, quod perhibent ei testimonium: quia testimonium plebis aequivallet electioni (...): Glossa ad D.62 c.1.* La glosa continúa hablando del supuesto en que no se cuente con el consenso del pueblo, si esta irregularidad anula la consagración. A esto dedican también espacio las diversas obras de la decretística.

²⁹ *Gratian. Nisi autem canonice electus fuerit, consecrari non debet. Unde Calixtus Papa [III]. Non consecratur in episcopum nisi canonice electus. Nullus in episcopum nisi canonice electum consecret. Quod si presumentum fuerit, et consecrans, et consecratus absque recuperationis spe deponatur.*

³⁰ *Ad sacerdotium non eligatur, nisi qui ceteris et sanctor et doctior habeatur. Item Ieronimus in libro Leuitici. Licet ergo Dominus de constituendo principe precepisset, et Dominus elegisset, tamen conuocatur et sinagoga. Requiritur enim in ordinando sacerdote et populi presentia, ut sciant omnes et certi sint, quia qui prestantior est ex omni populo, qui doctior, qui sanctor, qui in omni uirtute eminentior, ille eligitur ad sacerdotium, et hoc astante populo, ne qua postmodum retractatio cuiquam, ne quis scrupulus resideret. Hoc autem est, quod et Apostolus precipit in ordinatione sacerdotis, dicens: ‘Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab his, qui foris sunt’. Ego tamen et amplius aliquid uideo in eo, quod dicit: ‘quia conuocauit Moyses omnem sinagogam’, hoc sit, colligere omnes animi uires et in unum congregare uirtutes, ut cum sermo de sacerdotalibus habetur sacramentis, uigilent omnes animi uirtutes, et intente sint, nichil in eis sapientiae, nichil scientiae, nichil desit industriae, sed adsit omnis multitudo sensuum, adsit omnis congregatio sanctorum cogitationum, ut quid sit pontifex, quid unctio, quid indumenta eius, conferens intra sacrarium cordis sui possit aduertere.*

³¹ Así la glosa ordinaria conecta la *Distinctio* anterior con esta afirmando que los laicos solo deben asentir a la elección, pero no interferir en ella: In praecedenti distinctio ostensum est quod laici tantum debent consentire electioni (...) quia nullo modo debent interesse (...): 417.

episcopales³², tal y como sintetiza Graziano en el *dictum* que abre la concordancia de los textos: “Laici uero nullo modo se debent inserere electioni”. Ahora bien, como puede observarse por los textos aducidos, por “laici” no se entiende propiamente a los fieles laicos o el pueblo fiel, sino la autoridad laica o civil. De hecho, esos primeros ocho cánones se refieren a la intervención del emperador, del rey o del príncipe. Todas estas *auctoritates* contrarias a la participación laica vienen sintetizadas por Graciano con la sentencia de que los laicos son excluidos de las elecciones de los sacerdotes³³.

Pero inmediatamente después, Graciano introduce un giro dialéctico³⁴ e introduce toda una serie de *auctoritates* (cc.9-25) favorables a la participación en las elecciones canónicas³⁵. Tras el c.25 Graciano comienza la concordia de los textos aparentemente contradictorios. Comienza afirmando que los ejemplos históricos muestran claramente que los laicos no deben ser excluidos por principio de las elecciones ni los príncipes rechazados de las ordenaciones eclesiásticas. Ahora bien, Graciano especifica la modalidad de participación de los laicos en estos procedimientos: no propiamente realizando la elección, sino adhiriéndose al consenso de la elección³⁶. Y añade a continuación dos nuevos textos (cc.26-27) que se sintetizan con el sumario: “Plebis non est eligere, sed electioni consentire”.

La concordia de textos realizada por Graciano no acaba aquí. Continúa indicando las causas de la transmisión de las *auctoritates* que justifican la intervención de la potestad laica en la elección de dignidades eclesiásticas, entre las que se encuentran las disensiones provocadas por los cismas y las herejías, que hicieron necesaria la intervención de emperadores y otros príncipes, añadiendo que dichas autoridades laicas hace tiempo que renunciaron a esos usos

³² Valga por todos el primero de los cánones: *Adrianus Papa [in VIII. Sinodo Constantinopoli sub ipso celebrata c. 22]: Nullus laicorum principum uel potentum semet inserat electioni uel promotioni patriarchae, metropolitae, uel cuiuslibet episcopi, ne uidelicet inordinata et incongrua fiat confusio uel contentio, presertim cum nullam in talibus potestatem quemquam potestatiuorum uel cetero laicorum habere conueniat. Et infra: Quisquis secularium principum uel potentum, uel alterius dignitatis laicus aduersus communem ac consonantem atque canonicam electionem ecclesiastici ordinis agere temptauerit, anathema sit, donec obediat et consentiat, quicquid ecclesiae de ordinatione atque electione proprii presulis se uelle monstrauerit.*

³³ His omnibus auctoritatibus laici excluduntur ab electione sacerdotum: dpc.8.

³⁴ Econtra uero scribet B. Gregorius Iohanni Episcopo primae Iustinianae Iliricae [lib. IV. epist. 15] (...): D.63 dac.9.

³⁵ Transcribo algunos de los sumarios más significativos: Voluntas principis in ordinatione pontificis desideratur (c.9); Clerus et populus pontificis electioni intersit (c.10); Sacra principis ordinandis est necessaria (c.15); Cum clero et populo archipresbiteri fiat electio (c.20); Imperator ius habet eligendi pontificem” (c.22); In episcoporum electione principis desideratur assensus (c.25).

³⁶ Quibus exemplis et premissis auctoritatibus liquido colligitur, laicos non excludendos esse ab electione, neque principes esse reiciendos ab ordinatione ecclesiarum. Sed quod populus iubetur electioni interesse, non precipitur aduocari ad electione faciendam, sed ad consensum electioni adhibendum: D.63 dpc.25.

o privilegios³⁷. Por lo demás, la casuística sobre esta cuestión es tan abundante que se escapa totalmente de los objetivos de la presente contribución³⁸. Por otra parte existe una importante monografía que trata detalladamente de este asunto, así como una serie de contribuciones específicas sobre la materia³⁹. Los datos aquí ofrecidos bastan para el prósito de reflejar la participación de clérigos y laicos en una cuestión tan importante para la vida de la Iglesia como es la elección de los obispos.

Por lo que respecta a la consagración episcopal, la D.64 está dedicada a quiénes deben participar en la consagración de los diversos grados eclesiásticos y en qué tiempo debe hacerse. Aquí me referiré solamente a la figura del obispo, sin hacer alusión a las diversas especificidades de los patriarcas, arzobispos y metropolitans⁴⁰. Como es de suponer, en este conjunto de textos referidos propiamente a la ordenación, esto es al rito litúrgico por el que un sacerdote viene consagrado obispo, no se encuentra referencia alguna a la participación de los laicos. Así, el primer canon de la D.64, tomado del venerable Concilio de Nicea, establece claramente que los obispos deben ser ordenados o consagrados por los obispos de la misma provincia eclesiástica. Los cánones 2-4 y 7 de esta misma *Distinctio* reafirman esta disciplina. En el caso de que no sea posible la presencia de todos ellos, basta, al menos, la participación de tres de ellos⁴¹.

En estos casos es llamativa la repetida referencia a que esos obispos consagrantes cuenten con el consenso de los obispos ausentes (“consensum litteris teneant”: D.64 c.1). La unanimidad en el consenso es deseable, ahora bien,

³⁷ Principibus uero atque inperatoribus electiones Romanorum Pontificum atque aliorum episcoporum referendas usus et constitutio tradidit pro scismaticorum atque hereticorum dissensionibus, quibus nonnumquam ecclesia Dei concussa periclitabatur, contra quos legibus fidelissimorum inperatorum frequenter ecclesia munita legitur: D.63 dpc.27.

Ex his constitutionibus et pacto Lodowici inperatoris deprehenditur, inperatores illis renunciase priuilegiis, que de electione summi Pontificis Adrianus Papa Karolo inperatori, et ad imitationem eius Leo papa Ottoni I. regi Theutonicorum fecerat: D.63 dpc.34.

³⁸ Sirva de ejemplo la glosa ordinaria ya desde el primer canon de esta *Distinctio*: Nota quoniam quidam ius patronatus habent in ecclesiis, quidam non. Item ecclesia quedam habet collegium, quedam non. Item habentiu collegium quedam est prelata alteri, quedam non: BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa de electione*, Ms. BN lat. 1566, fol. 112r. Cita tomada de MÜLLER, H., *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl: Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX.*, Amsterdam 1977. 152.

³⁹ *Ibid.*; vid. LEEMANS, J. – NUFFELEN, P. V. – KEOUGH, S. W. J. – NICOLAYE, C. (ed.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin–Boston–Göttingen 2011.

⁴⁰ Téngase en cuenta la referencia hecha más arriba a la cuádruple división del orden episcopal.

⁴¹ *A quibus ordinentur episcopi, in Niceno Concilio diffinitum est, in quo sic legitur [c. 4]: Ab omnibus conprouincialibus episcopi ordinentur. Episcopi ab omnibus, qui sunt in sua prouincia, debent ordinari. Si uero hoc difficile fuerit, uel urgente necessitate, uel itineris longitudine, tres episcopi debent in unum congregari, ita ut ceterorum, qui absentes sunt, consensum litteris teneant. Potestas sane uel confirmatio pertinebit per singulas prouincias ad metropolitanum episcopum.*

cuando esta no sea posible, basta la decisión de la mayoría (cf. D.65 cc.1⁴², 3). Si, por cualquier causa, quedara un solo obispo en la provincia, debían ser convocados los obispos de una provincia vecina⁴³.

También se requiere el conocimiento y confirmación por parte del metropolitano (cf. D.64 cc.1, 5, 7-8). Pero no solo se cuenta con el consentimiento y presencia de éste, sino que, además, es deseable que se convoque a todos los sacerdotes de la provincia. Y si esto no es posible, que los ausentes envíen epístolas de consentimiento⁴⁴.

Pienso que los textos presentados reflejan de modo patente cómo en la tradición canónica del primer milenio existía una gran preocupación por la mayor participación posible de obispos y presbíteros en las elecciones y consagraciones episcopales⁴⁵.

III. ÓRGANOS DE REPRESENTACIÓN PRESBITERAL

Por lo que respecta a los órganos de representación del presbiterio, es preciso advertir desde el principio que no es una cuestión muy desarrollada en el *Decreto* de Graciano. En gran parte porque se identifican con los distintos grados del sacramento del orden y no es hasta tiempos posteriores cuando la doctrina canónica sistematiza estos órganos. No obstante, sí que encuentran diversas referencias a la tarea de los presbíteros como colaboradores de los obispos.

⁴² *Si ceteris consentientibus ordinationi episcoporum duo uel tres contradicant, obtineat sententia plurimorum.* Sane, si communi omnium consensu rationabiliter probato secundum ecclesiasticam regulam, duo uel tres animositate ducti per contentionem contradicant, obtineat plurimorum sententia sacerdotum. Graciano añade en el *dictum* que precede al c. 3: Si autem secundum canones ordinatio episcopi fuerit facta, et aliquis cum sua malicia in aliquo contradixerit, plurimorum consensus obtineat.

⁴³ Graciano plantea en un *dictum* este problema y acude a la autoridad del Concilio de Sárdica para su solución: His auctoritatibus datur intelligi, quod episcopi a conprouincialibus suis debent ordinari. Sed queritur, si in prouincia fuerint plurimi episcopi, et contigerit forte unum remanere episcopum, quid fieri debeat? Ille, quia solus est, non potest ordinare episcopum; conprouinciales non habet, cum quibus consecrare episcopum ualeat. Cum ergo talis necessitas fuerit, quid faciendum sit, in Sardicensi Concilio diffinitur, in quo [cap. 5] sic statutum legitur: Si unus tantum in prouincia remanserit episcopus, ad consecrationem episcopi de uicina prouincia episcopi conuocentur: D.65 dac.9.

⁴⁴ *Item ex Concilio Martini Papae. Non debet ordinari episcopus absque consilio et presentia metropolitani episcopi.* Adesse autem oportet omnes, qui sunt in prouincia sacerdotes, quos per suam debet epistolam conuocare metropolitanus. Et quidem si omnes occurrant, bene; si hoc autem difficile fuerit, pluriores oportet occurrere. Qui autem non conueniunt, presentiam sui per epistolas suas faciant, et sic omnium facto consensu ordinationem episcopi fieri oportet. Si autem aliter, preter quod a nobis terminatum est, fuerit factum, talem ordinationem nichil preuale-re decernimus: D.65. c.2.

⁴⁵ El *Decreto* dedica la brevísima D.66, que contiene solo dos cánones, a reafirmar este espíritu "sinodal" en el caso de la consagración de los arzobispos. Así abre Graciano esta *Distinctio*: Archiepiscopi autem ab omnibus suae prouincia episcopis debent ordinari.

En primer lugar, habría que hacer referencia a la composición de un único presbiterio y a las relaciones que debe haber entre los obispos y sus presbíteros. Así, en la *Distinctio* 40, que trata de las virtudes que deben adornar a los obispos y, en general, a todos los sacerdotes, el c.8 –un texto muy incierto atribuido a Isidoro– acude al símil de la unión conyugal, que hace un solo matrimonio, para significar que la conjunción de la elección y la consagración convierten a una persona en obispo. De modo igual pero con una fórmula más difícil de entender, se dice que la conjunción de una orden sagrada menor (“clericatus”)⁴⁶ con el sacerdocio da lugar a un presbítero⁴⁷. Los comentarios de la decretística a este canon se centran principalmente en resolver si puede un laico acceder directamente al presbiterato o si, por el contrario, el haber recibido una orden menor previamente es un requisito sustancial. Sin embargo, algunos autores comentan que la expresión “que omnia unum efficiunt corpus” hace referencia a la unidad de la Iglesia a través de sus clérigos⁴⁸.

De un modo más claro, la D.95, que trata sobre la relación de dependencia de los sacerdotes con sus obispos y qué sacramentos pueden administrar los presbíteros estando presente el obispo⁴⁹. El canon 5⁵⁰ manifiesta una posición teológica que, desde nuestro conocimiento actual de la teología sacramentaria y del derecho constitucional, no es acertada. El texto es un comentario de san Jerónimo a la epístola de san Pablo a Tito. La glosa ordinaria ayuda a entender

⁴⁶ *Clericatus*] id est, minor ordo: *Glossa ad D.40 c.8*.

⁴⁷ *Corrumpitur et ad terram sacerdotium trahitur, nisi legaliter et iuste seruetur. Item Ysidorus. Sicut uiri et mulieris digna coniunctio unum facit matrimonium, et sicut duorum copulatio unum perficit corpus, ita clericatus et sacerdotium unum faciunt presbiterum, et electio et consecratio unum faciunt episcopum: que omnia unum efficiunt corpus, quod citius corrumpitur et ad terram trahitur, nisi legaliter conseruetur, nisi iuste uiuendo laudetur: D.40 c.8.*

⁴⁸ *Et haec omnia supradicta unum corpus efficiunt, id est ecclesiam: Glossa ad D.40 c.8. Que omnia: Premissa ut per ea intelligatur triplex ordo saluandorum qui unum corpus ecclesie faciunt: MAGISTRI HONORII, Summa 'De iure canonico tractaturus' (ed. WEIGAND, R. – LANDAU, P. – KOZUR, W. et al.), Città del Vaticano 2004. 131. *Que omnia unum efficiunt: scilicet clericatus, sacerdotium, electio, consecratio, 'unum efficiunt corpus', idest ecclesiam: Summa, 'omnis qui iuste iudicat' sive Lipsiensis, I. (ed. WEIGAND, R. – LANDAU, P. – KOZUR, W. et al.), Città del Vaticano 2007. 168.**

⁴⁹ El *Decreto* dedica amplio espacio, con argumentos a favor y en contra, a las ceremonias y oficios sagrados que diáconos y presbíteros pueden o no realizar sin conocimiento o permiso del obispo. Las referencias se encuentran en: GERMOVNIK, F., *Indices ad Corpus Iuris Canonici*, Ottawa 2000. 131 *in fine* e 132.

⁵⁰ *Presbiter idem est qui et episcopus ac sola consuetudine presbiteris episcopi presunt. Item Ieronimus supra epistolam ad Titum. Olim idem presbiter, qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: "Ego sum Pauli, ego sum Apollo, ego autem Cephae," communi presbiterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam autem unusquisque eos, quos baptizauerat, suos esse putabat, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbiteris superponeretur et scismatum semina tollerentur. Et paulo post: §. 1. Sicut ergo presbiteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi prepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi nouerint, se magis consuetudine quam dispensationis dominicae ueritate presbiteris esse maiores, et in communi debere ecclesiam regere.*

mejor el sentido de la *auctoritas*⁵¹. Se dice que antes de que el diablo sembrara disensiones en la Iglesia primitiva, la dignidad del obispo y del presbítero era la misma y que la Iglesia era gobernada por un consejo de presbíteros. Ante las disensiones, sigue diciendo la glosa ordinaria, se estableció que uno de los presbíteros presidiera sobre el resto y que, de esta manera, por costumbre, los presbíteros están sometidos al obispo. El texto de Jerónimo acaba afirmando que el obispo debe saber que no por disposición divina, sino por costumbre, son mayores que los presbíteros y que, por esta causa, deben gobernar la Iglesia en común con ellos.

Es decir, aunque desde unos presupuestos eclesiológicos y constitucionales todavía poco desarrollados, la tradición canónica expresa la necesidad de que el obispo gobierne su Iglesia contando con el auxilio de su presbiterio. Así se entiende mejor el sentido de los siguientes cánones, que indican el lugar de preeminencia que ocupan los obispos en público, pero que, de modo privado, trate a sus presbíteros como a iguales⁵².

La colaboración de los presbíteros con el obispo está muy relacionada con la distribución pastoral del territorio. Así, la D.80 trata de los lugares donde deben constituirse primados, patriarcas, arzobispos, obispos y presbíteros. En relación con estos dos últimos, se establece que no se constituyan obispos para pueblos ni ciudades pequeñas, sino presbíteros⁵³.

Y, un poco más adelante, concretando esta misma cuestión⁵⁴, se indica que no se ordenen obispos para pueblos y aldeas, sino más bien visitadores⁵⁵, es decir, archipresbíteros o archidiaconos encargados de visitar las parroquias

⁵¹ (...) *ideo statutum fuit quia vnus de presbyteris praesent omnibus, sicut ergo consuetudine presbyteri episcopis subiiciuntur, ita episcopi sciant se magis consuetudine, quam constitutione aliqua praeferrari, nec sine presbyterorum consensu disponant ecclesias: Glossa ad D.95 c.5.*

⁵² *Episcopus non dominum, sed collegam se presbiterorum cognoscat. Item ex Concilio Cartaginensi IV [c. 34]. Episcopus in quolibet loco sedens stare presbiterum non patiatur*” (c.9). “*Item ex eodem [c. 35]. Episcopus in ecclesia in consensu presbiterorum sublimior sedeat. Intra domum uero collegam se presbiterorum esse cognoscat.* (c.10).

⁵³ *Item Anacletus [epist. III. cap. 2]. Episcopi non in castellis neque in modicis ciuitatibus debent constitui, sed presbyteri per castella et modicas ciuitates atque uillas debent ab episcopis ordinari et poni, singuli tamen per singulos titulos suos (...) Presbiter uero ad qualemcumque locum in eo constitutae ecclesiae est praeficiendus: D.80 c.3.*

⁵⁴ *Item ex Concilio Laudicensi [c. 57]. Non debere in uicis et uillis episcopos ordinari, sed uisitatores, id est qui circumeant, constitui; his autem qui ante hoc ordinati sunt, nichil agere censem sine conscientia episcopi ciuitatis. Similiter autem presbyteri sine precepto et consilio episcopi nichil agant: D.80 c.5.*

⁵⁵ (...) *visitatores, idest archipresbyteri, qui debent visitare parochias (...): Glossa ad D.80 c.5.* Y según las anotaciones de los Correctores Romani: *Sed visitatores] idest, archidiaconos, vel archipresbyteros. Non statui debere, censem. visitatores, ut sunt decani plebeianorum sacerdotum: The Summa Parisiensis, 65.*

Nota uisitatores in uillis debere ordinari, qui uisitare debent parochias et cum honore debent recipi tales: *Summa 'omnis qui iuste iudicat' sive Lipsiensis, 341.*

en nombre del obispo. En su ministerio deben actuar siempre siguiendo las indicaciones del obispo y sin invadir su jurisdicción episcopal⁵⁶.

Aparece así, un primer tipo de colaboradores de los obispos cuya denominación no está directamente ligada a un grado del orden. Junto con los visitadores, el *Decreto* menciona también a los ecónomos⁵⁷, *vicedomini* y mayordomos (*maior domus*)⁵⁸. La fuente principal es el concilio de Calcedonia celebrado en el año 451. Allí se establece que toda diócesis debe tener ecónomos pertenecientes al propio clero, que gobiernen los asuntos eclesiásticos bajo la autoridad del obispo⁵⁹. Y es tanta la importancia de esta figura, que un sínodo romano del año 787 establece que el metropolitano constituya ecónomos en aquella diócesis cuyo obispo, por negligencia, no lo haya hecho⁶⁰.

Como se puede apreciar en la glosa ordinaria, la función de los *vicedomini* (la glosa indica, entre una de sus funciones, la de atender a los huéspedes) y mayordomos coincide prácticamente con la de los ecónomos⁶¹, por lo que en muchos casos esas diversas funciones quedaban englobadas en la figura del ecónomo.

⁵⁶ *His autem*, quasi ibi ita ordinati decani, nihil ipsi neque alii sacerdotes agant sine consensu episcopi”: *The Summa Parisiensis*, 65.

Nichil: quod pertineat ad iurisdictionem episcopi”: *Summa ‘omnis qui iuste iudicat’ sive Lipsiensis*, 341.

⁵⁷ *Oeconomus* dicitur cui res ecclesiae gubernanda mandatur: *Glossa ad C.9 q.3 c.3*.

⁵⁸ *Quilibet episcopus vicedominum et yconomum habeat. Item Gregorius Antemio Subdiacono [lib. IX epist. 66]*. Volumus, ut frater noster Pascasius et uicedominum sibi ordinet et maiorem domus, quatinus possit uel hospitibus superuenientibus, uel causis, que eueniunt, idoneus et paratus existere. Si uero negligentem cum prospicis, uel ea, que dicimus, implere differentem, omnis eius clerus adhiberi debet, ut communi consilio ipsi eligant, quorum personae ad ea, que prediximus ualeant ordinari: D.89 c.2.

⁵⁹ *Item ex Concilio Calcedonensi [c. 26]*. Quia in quibusdam ecclesiis, sicut ad nos peruenit, sine yconomis episcopi res ecclesiasticas tractant, placuit, omnes ecclesias habentes episcopos etiam yconomos habere de proprio clero, qui gubernent res ecclesiae cum arbitrio sui episcopi, ut non sine testimonio sit gubernatio ipsarum rerum ecclesiasticarum, neque ex hoc eueniat res eiusdem ecclesiae dispergi, et sacerdotali dignitati obtreccatio generetur. Si uero quis hoc non obseruauerit, diuinis subiaceat regulis: D.89 c.4. La C.16 q.7 c.21 reproduce una versión con algunas variantes menores de este canon del Concilio calcedonense.

⁶⁰ *Unde in VII. Sinodo [c. 11] legitur: Metropolitanus constituat yconomos, quos episcopus habere neglexerit*. Cum simus debitores omnes sacras regulas custodire, et eam, que dicit in unaquaque ecclesia yconomos esse debere, modis omnibus inuiolabilem conseruare debemus. Et si quidem unusquisque metropolitanus in sua ecclesia constituerit yconomum, bene utique. Sin autem, ex auctoritate propria Constantinopoleos episcopis licentia est preponendi yconomos in eius ecclesia. Similiter et metropolitanis, si episcopi, qui sub eis sunt, non sategerint yconomos statuere in suis ecclesiis. Id ipsum autem seruandum est etiam in monasteriis: C.9 q.3 c.3.

⁶¹ *Et vicedominum]* Exponit H. idest, oconomum rerum episcopalium, que rebus episcopalibus, et hospitibus superuenientibus prouideat. *Et maiorem]* idest, oconomum rerum canonicorum, et iste intellectus habetur ex rubrica quadam. Vel maioratus est quedam dignitas, quae est in quibusdam ecclesiis, vt Vercellis in ecclesia S. Mariae: *Glossa ad D.89 c.2*.

Otro colaborador del obispo con nombre propio es el cubiculario o ayudante de cámara que ejerce una función de consejero; persona prudente, clérigo o monje, que informe también al obispo, verídicamente, de los hechos de los que es testigo. Este ministerio es ya reconocido por Gregorio Magno en un sínodo presidido por él en el año 595⁶². La función del cubiculario se encuadra en la necesidad de que el obispo se encuentre rodeado de personas prudentes⁶³, especialmente monjes o clérigos –diáconos o presbíteros– que puedan desempeñar también una función importante como testigos en los procesos judiciales⁶⁴ presididos por el obispo⁶⁵.

Existe otro colaborador del obispo una de cuyas funciones consiste también en examinar diligentemente la vida de los clérigos y comunicar al obispo aquellas conductas que deben ser corregidas: se trata del archidiacono. Es el mismo Graciano quien describe este ministerio, indicando también que la función de vigilancia no implica dominación despótica⁶⁶.

Por último, y aunque no se trate de un colaborador ordinario del obispo, es preciso citar al obispo coadjutor. La Iglesia antigua no permitía que el obispo enfermo abandonara la diócesis o se nombrara directamente un sucesor, sino que establecía que se le diera un coadjutor que le supliera en lo necesario⁶⁷.

⁶² *Idem generali Sinodo presidens dixit [c. 2]: Clerici siue electi monachi sint cubicularii episcopi. Cum pastoris uita in exemplo debeat esse discipulis, plerumque clerici qualis in secreto sit uita sui pontificis nesciunt, quam tamen, seculares pueri sciunt. De qua re presenti decreto constituimus, ut quidam ex clericis, uel etiam ex monachis electi, in ministerio cubiculi pontificalis obsequantur, ut is, qui in loco regiminis est, tales habeat testes, qui ueram eius in secreto conuersationem uideant, et ex sedula uisione exemplum profectus sumant: C.2 q.7 c.58. Vid. JAFFÉ, P., *Regesta Pontificum Romanorum* (ed. secundam curauerunt LOEWENFELD, S. – KALTENBRUNNER, F. – EWALD, P.), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956), 167 (n. post 1365).*

⁶³ El sumario del c.59 de la C.2 q.7 indica lo siguiente: Prauos in sua societate episcopus habere non debet.

⁶⁴ Nota quod testimonium dicitur por fama bona (...) Dicitur etiam testimonium et proprie quod in iure perhibetur: *Summa in decretum Simonis Bisinianensis* (ed. AIMONE, P. V.), Città del Vaticano 2014. 140–141.

⁶⁵ Viros boni testimonii episcopi semper secum habeant. Item Pascalis Papa. Episcopi lectioni et orationi uacent, et semper secum presbiteros et diaconos, aut alios boni testimonii clericos habeant, ut secundum apostolum et sanctorum Patrum instituta possint inreprehensibiles inueniri: C.2 q.7 c.60.

⁶⁶ Archidiaconi quoque, quamuis ex officio suo clericorum uitam diligenti examinatione debeant inquirere, et que corrigenda inueniunt episcopo nunciare, tamen dominacionem super eos exercere, et censum ab eis exigere prohibentur. Unde in Cabillonensi Concilio [c. 15] legitur (...): D.94 dac.3. Sigue el texto del canon clarificando el espíritu de solicitud que debe presidir las relaciones del archidiacono con los presbíteros.

⁶⁷ Así lo explica Graciano: Ecce, quod episcopo petente, precibus etiam populi, infirmitate grauato alius possit subrogari, patenter monstratur. Senectute autem grauato non successor, sed coadiutor dari debet, qui ei decedenti in locum regiminis succedat: C.7 q.1 dac.17. La cuestión es tratada en los cc.12-18.

IV. LA PRESENCIA DE LOS PRESBITEROS EN EL SÍNODO DIOCESANO

La praxis de la celebración de concilios o sínodos⁶⁸, en sus diversas modalidades, es tan antigua como la Iglesia misma. El *Decreto* de Graciano recoge numerosos textos sobre ellos. Para este estudio son de interés los celebrados por los obispos, especialmente los locales, aunque también se harán las debidas referencias a los provinciales cuando así lo requiera su contenido.

La *Distinctio* 17 del Decreto se dedica a los concilios generales⁶⁹. La glosa ordinaria facilita una división básica de los concilios: unos son generales o universales, otros particulares o provinciales, otros episcopales, en referencia este último a los celebrados en el ámbito de una diócesis⁷⁰.

La D.18 trata de los concilios episcopales, incluyendo bajo esta denominación principalmente los concilios provinciales⁷¹, aunque algunos de los cánones de esta *Distinctio* se refiera también a los locales. Graciano comienza esta *Distinctio* clarificando las competencias de estos concilios. Sobre la base de textos anteriores comenta que no les corresponde una función definitoria –en cuestiones de fe, se entiende– ni tampoco para establecer constituciones o normas con carácter general, sino más bien una función correctiva y exhortativa⁷². Sin embargo, la glosa ordinaria y la decretística corrijen esta opinión del *Magister* y precisa que los concilios episcopales sí que pueden constituir normas para el ámbito de su territorio⁷³.

El canon 2 recoge una epístola del papa León I indicando que los concilios episcopales deben celebrarse dos veces al año⁷⁴. Pero ante las dificultades de

⁶⁸ Huguccio de Pisa atribuye al término “sínodo” dos significados: el de concilio general o el de concilio provincial en el que se tratan de cuestiones generales (vid. HUGUCCIO PISANUS, *Summa decretorum*, I: *Distinctiones I–XX* [ed. PREROVSKY, O.], Città del Vaticano 2006. 259), aunque comúnmente los medievales usaban indistintamente los términos *concilium* y *synodus* como si fueran sinónimos. Fue en el Cuarto Concilio de Letrán (1215) cuando se afirmó la tendencia de emplear el último para referirse exclusivamente a los sínodos diocesanos.

⁶⁹ Generale uel uniuersale concilium est quod a papa uel eius legato cum diuersarum prouinciarum episcopis celebratur: HUGUCCIO PISANUS, *Summa decretorum*, 258.

⁷⁰ Sunt autem conciliorum quaedam uniuersalia, quaedam particularia siue prouincialia, quaedam episcopalia: *Glossa ad D.17* dac.1.

⁷¹ *Concilia episcoporum*: scilicet prouincialia: HUGUCCIO PISANUS, *Summa decretorum*, 271.

⁷² Episcoporum igitur concilia, ut ex premissis apparet, sunt inualida ad diffiniendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Sunt enim necessaria episcoporum concilia ad exortationem et correctionem, que etsi non habent uim constituendi, habent tamen auctoritatem imponendi et indicendi, quod alias statutum est et generaliter seu specialiter obseruari preceptum: D.18 dac.1.

⁷³ Constituendum] Illud non est verum, quia episcopi bene possunt condere canones episcopales, et archiepiscopus prouinciales; quia quilibet populus et quaelibet ecclesia sibi potest statuere aliquod ius”: *Glossa ad D.18* dac.1. “Possunt enim constituere canones prouinciales et multa diffinire et statuere in suis prouinciis: HUGUCCIO PISANUS, *Summa decretorum*, 271.

⁷⁴ *Unde Leo I [epist. LXXXII c. 7. Anastasio] Thessalonicensi Episcopo: Bini conuentus per singulos annos ab episcopis celebrantur. De conciliis autem episcopalibus non alius indicimus, quam sancti Patres salubriter ordinauerunt: scilicet bini conuentus per annos singulos habeantur, in*

una celebración tan frecuente, el Concilio II de Nicea –celebrado en el año 787– estableció una periodicidad anual⁷⁵.

Un poco más adelante, el c.16⁷⁶, recoge un texto atribuido a cierto Concilio de Bylon⁷⁷, indicando que cada obispo celebre en su diócesis un sínodo para sus clérigos y abades. Es más, según el c.17, debe comunicar a su diócesis en el plazo de seis meses de lo dispuesto en los concilios provinciales⁷⁸.

El fin de estos concilios, además de en el *Decreto*, viene precisado también por la *Summa* de Paucapalea (ca. 1144–1150): corregir, exhortar e imponer lo que en otros concilios superiores se ha establecido⁷⁹. En ellos se trata también de las diversas disputas o disensiones surgidas entre los clérigos y también entre los laicos en cuestiones de fuero eclesiástico⁸⁰. Si el concilio no debe o no puede dar solución al conflicto, la cuestión queda en manos del metropolitano o del primado. Si tampoco así se soluciona, se debe dar traslado al romano pontífice.

Tal es la importancia de la participación de los obispos y clérigos, que se imponen graves penas a aquellos que se hayan ausentado sin causa grave (*vid.* D.18 cc.12–14, 17). En estos textos se habla incluso de excomunión, aunque los comentaristas aclaran que, propiamente, se trata de una deposición temporal⁸¹.

quibus de omnibus querelis, que inter diuersos ecclesiae ordines nasci solent, iudicetur. Ac si forte inter ipsos, qui presunt, de maioribus peccatis nascitur (quod absit) causa, que prouinciali examine nequeat diffiniri, fraternitatem tuam de totius negotii qualitate metropolitanus curabit instruere, ut si coram positis partibus nec tuo fuerit res sopita iudicio, ad nostram cognitionem, quicquid illud est, transferatur: D.18 c.2.

⁷⁵ Vid. D.18 c.7, bajo la *inscriptio* de “Septima Synodo”.

⁷⁶ Identificado como una *palea*, es decir, un texto que fue añadido con posterioridad al Decreto o que no fue comentado por los maestros o que resultaba superfluo: *vid.* VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Paleae*, in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, V. 864–882.

⁷⁷ Esta atribución solo se encuentra en Graciano. Según Antonio Agustín la atribución debería indicar realmente “Concilio Cabilonense”, esto es, de la actual Chalons en Francia. *Vid.* LA MARTINIÈRE, B., *Le grand dictionnaire géographique et critique*, II. La Haya – Amsterdam – Rotterdam 1730. 547.

⁷⁸ *Unde in concilio Tolletano [XVI., cap. 6]. Que in conciliis statuuntur, singuli episcoporum suis ecclesiis notificent.* Decernimus, ut, dum in qualibet prouincia concilium agitur, unusquisque episcoporum admonitionibus suis intra sex mensium spatia omnes abbates, presbiteros, diaconos atque clericos, seu etiam omnem conuentum ciuitatis ipsius, ubi preesse dignoscitur, nec non etiam cunctam diocesis suae plebem aggregare nequaquam moretur: quatenus coram eis plenissime omnia reseret, que eodem anno in concilio acta uel diffinita esse noscuntur.

⁷⁹ Quae esti non habeant vim instituendi canones, auctoritatem tamen habent corrigendi et exhortandi ac imponendi, quod alias statutum est: PAUCAPALEA, *Summa über das Decretum Gratiani* (ed. VON SCHULTE, J. F.), Giessen 1890 (repr. Aalen 1965), 19.

⁸⁰ Vid. HUGUCCIO PISANUS, *Summa decretorum*, 273.

⁸¹ Excommunicationis] id est, suspensionis ab officio duorum mensium”: *Glossa ad D.18 c.17.* Addit etiam quod si episcopus uocatus non uenit, nisi rationabilem excusationem ad sinodum mittat, debet usque ad sequentem sindoum communionem fratrum priuari (...) *Sententia excommunicationis*: id est suspensionis ab officio: HUGUCCIO PISANUS, *Summa decretorum*, 271, 295.

La coordinación del presbiterio con su obispo y la unidad del mismo se aprecia con toda claridad en una serie de disposiciones prácticas relativas al patrimonio y a aspectos procesales. Así el c.51 de la *Causa* 12 q.2 establece que ni los presbíteros pueden disponer del patrimonio eclesiástico sin conocimiento del obispo, ni tampoco el obispo puede vender terrenos eclesiásticos sin consultar con el concilio o con todo el presbiterio⁸².

En la *quaestio* 7 de la *Causa* 15 comienza Graciano indicando que no se puede condenar a un sacerdote fuera de la audiencia sinodal. Según Rufino, por audiencia sinodal se entiende la presencia y el juicio por parte de diversos obispos: doce obispos junto con el metropolitano si se trata de juzgar a otro obispo, seis obispos en el caso de un presbítero, y tres en el caso de un diácono. Para el resto de los grados inferiores basta el propio obispo con la presencia de su presbiterio⁸³. Los sumarios de las *auctoritates* son muy explícitos: “Sine concilii examine presbiter uel diaconus non deiciatur” (c.1); “Causas clericorum episcopus non nisi cum senioribus ecclesiae audiat” (c.2). Esta tradición en las causas judiciales contra los clérigos se remonta a las disposiciones de los primeros concilios africanos. Las citas en el mismo sentido a lo largo del *Decreto* se encuentran en diversos lugares como, por ejemplo, en C.5 q.4 y C.9 q.3.

V. LA COOPERACIÓN EN LA ATENCIÓN PASTORAL DE LA DIÓCESIS

En relación con la cooperación de los presbíteros en la cura pastoral de las diócesis, más allá de lo tratado en los anteriores epígrafes, en el *Decreto* se encuentran pocas referencias a las parroquias. La mayoría de los casos tratados se refieren a cuestiones patrimoniales, como las contribuciones económicas que puede pedir el obispo a las parroquias o sobre la exención de la potestad episcopal de las iglesias fundadas por particulares. Esto se entiende mejor si se tiene en cuenta que el *Decreto* muestra más atención a las situaciones jurídico canónicas conflictivas que a las cuestiones pacíficas.

En relación con la cura pastoral y dependencia jurídica de la parroquia, tal vez el texto más significativo sea el de una epístola del papa León IV a los obispos de Britania. En él se indica que las parroquias sean atendidas por sa-

⁸² *Nec presbiteri episcopis ignorantibus, nec episcopi ignorante concilio rem ecclesiae uendant. Item ex Concilio Cartaginensi. [unico, c. ult.]* Placuit, ut presbiteri non uendant rem ecclesiae, ubi sunt constituti nescientibus episcopis suis, quomodo nec episcopis licet uendere predia ecclesiae inconsulto concilio uel cuncto presbiterio sine ulla necessitate.

⁸³ *Sinodalis audientia intelligitur presentia et iudicium episcoporum, sine quibus sacerdos damnari, hoc est deponi, non valet, sicut nec episcopus. Debent autem esse in causa episcopi duodecim cum metropolitano proprio, in causa presbiteri sex, in diaconi causa tres; ceterorum autem clericorum causas solummodo proprius episcopus cum presentia suorum clericorum potest discutere et diffinire:* RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa Decretorum*, 350–351.

cerdotes u otros clérigos bajo el régimen del obispo⁸⁴. Este texto está situado en la *quaestio* 1 de la décima *Causa*, que propiamente trata de un conflicto entre un laico que funda una iglesia y quiere segregarla del régimen diocesano y el obispo, que se opone a ello.

Pero más allá de esto, la mayoría de los textos del *Decreto* que tratan sobre las parroquias versan, principalmente, en la dependencia de los presbíteros bajo el obispo y qué tipo de ceremonias pueden o no desempeñar. Así, en una larga cita de las Etimologías de san Isidoro de Sevilla, se dice que los presbíteros no están situados en el ápice de la jerarquía eclesiástica y que, por tanto no pueden crismar ni conceder el Espíritu Santo⁸⁵. La *Summa* de Stephanus Tornacensis explica que por “dar el Espíritu Santo” se puede entender tanto el bautismo, como la confirmación, como también la reconciliación pública con la Iglesia a través de la penitencia⁸⁶. Contra este criterio, otra *auctoritas* de Gregorio Magno concede esta facultad también a los presbíteros⁸⁷. Pero esta concesión fue hecha de modo extraordinario, allí donde no hubiere obispo y porque ciertos fieles que habían recibido la crismación de manos de un presbítero estaban perplejos ante la prohibición del papa que, en el fondo, respondía a la tradición de la Iglesia romana. Stephanus Tornacensis detalla que aunque en la Iglesia primitiva los sacerdotes crismaban, esta práctica fue posteriormente abolida⁸⁸.

⁸⁴ *Unaqueque parrochia episcopi prouisione regatur. Item Leo IV [in epistola ad Episc. Britanniae, c. 2].* Regenda est unaqueque parrochia sub prouisione ac tuitione episcopi per sacerdotes uel ceteros clericos, quos ipse cum Dei timore preuiderit cui iure pertinere uideatur, et circuire, ut sibi necessarium uisum fuerit ecclesiastica utilitate cogente: C.10 q.1 c.4.

⁸⁵ *B. Ysidorus libro VII. Ethimologiarum c. 12 nomina illorum et nominum causas exponens, ita inquiens:* (...) Presbiter grece, latine senior interpretatur: non modo pro etate uel decrepita senectute, sed propter honorem et dignitatem, quam acceperunt presbiteri nominantur: ideo autem et presbiteri sacerdotes uocantur, quia sacrum dant, sicut episcopi; qui licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent quia nec crismate frontem signant, nec paraclitum spiritum dant, quod solis deberi episcopis, lectio actuum apostolorum demonstrat: D.21 c.1.

⁸⁶ *Nec spir.* per manus impositionem confirmatoriam, quod solis episcopis licet, i. e. gratiam spiritus s., quae quidem datur in baptismo ad innocentiam, sed in confirmatione praestat augmentum ad gratiam, ut infra parte ultima D.5 c. Sp. s.; vel spiritum paraclitum dare dicit hic publice reconciliare ecclesiae, quia per poenitentiam reconciliantur, spiritum sanctum, quem amiserant, recipere dicuntur: STEPHAN VON DOORNICK, *Die Summa über das Decretum Gratiani* (ed. VON SCHULTE, J. F.), Giessen 1891 (repr. Aalen 1965), 31.

⁸⁷ *Unde Gregorius scribit Ianuario Episcopo Caralitano: [lib. III. epist. 26. Indict. XII]. Ubi episcopi desunt, baptizatos in frontibus presbiteri crismate tangant.* Peruenit quoque ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbiteros crismate tangere eos, qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum ueterem usum nostrae ecclesiae fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbiteri etiam in frontibus baptizatos crismate tangere debeant, concedimus: D.95 c.1.

⁸⁸ Sed ibi [D.95 c.1] speciale fuit, quoniam pro scandalo ecclesiae sedando [sic] Gregorius id ad tempus concessit. Vel dicimus, quod in primitiva ecclesia minores sacerdotes chrismabant, quod postea abolitum est: STEPHAN VON DOORNICK, *Die Summa über das Decretum Gratiani*, 30–31.

Por otra parte, un texto muy antiguo del Concilio de Neocesarea, celebrado alrededor del año 314, refleja la praxis de la Iglesia antigua de vetar en las ciudades la celebración de los oficios divinos a los presbíteros, salvo cuando estuviera ausente el obispo⁸⁹. Esta *auctoritas* es conciliada mediante un *dictum* de Graciano, que explica que la obediencia debida de los presbíteros a los obispos no significa que los primeros no puedan celebrar los sagrados misterios en presencia de sus obispos⁹⁰.

Por último, hay también referencias a los conflictos que pueden surgir en las parroquias propiedad de órdenes religiosas. Una es la autoridad del abad, otra la del obispo. Así, el abad no puede asignar sacerdotes para esa parroquia sin el consejo del obispo. Al mismo tiempo, esos sacerdotes deben dar cuenta al obispo de la cura pastoral de los fieles y al abad de las cuestiones materiales referidas a la iglesia⁹¹.

CONCLUSIONES

Del análisis de los textos de la tradición canónica recogidos por el *Decreto* de Graciano en torno a la colaboración de presbíteros y laicos con el obispo en sus tareas de gobierno de la Iglesia, se pueden sintetizar una serie de conclusiones.

La primera de ellas es la clara función de capitalidad del obispo en su diócesis. Las fuentes canónicas son claras en reflejar la variedad jerárquica dentro las órdenes clericales y sitúan al obispo en el vértice de dicha jerarquía, más allá de alguna que otras funciones reservadas a arzobispos, metropolitans, primados y patriarcas. Ahora bien, la subordinación jerárquica entre los distintos

⁸⁹ [PALEA] *Item ex Concilio Neocesariensi, c. 13*. Presbiteri ruris in ecclesia ciuitatis, episcopo presente uel presbiteris ipsius urbis, offerre non possunt, nec panem sacrificatum dare, calicemque porrigere. Si uere absentes hi fuerint, et ad dandam ordinationem uocentur soli, dare debent: D.95 c.12.

⁹⁰ *Quod autem sacerdotes supra iubentur episcopis tamquam subditi obedire, non ita intelligendum est, quasi non liceat eis presentibus episcopis sacra misteria celebrare, (sicut episcopali supercilio quidam ab his uolebant presbiteros prohibere), sed quia presbiteri pontificibus, tamquam filii parentibus, debent obedire*: D.95 dac.1.

⁹¹ C.16 q.2 c.6: Abbates in parrochialibus ecclesiis absque episcopi consilio presbiteros non ordinent. Sane quia monachorum quidam episcopis ius suum auferre contendunt, statuimus, ne in parrochialibus ecclesiis, quas tenent, absque episcoporum consilio presbiteros collocent, sed episcopi parrochiae curam cum abbatum consensu sacerdoti committant, ut eiusmodi sacerdotes de populi quidem cura episcopis rationem reddant, abbati uero pro rebus temporalibus ad monasterium pertinentibus debitam subiectionem exhibeant, et sic sua cuique iura seruentur. Idem: §. 1. In parrochialibus ecclesiis presbiteri per episcopos constituentur qui eis respondeant de animarum cura, et his, que ad episcopum pertinent. – El texto, que no lleva atribución, corresponde al Concilio de Clermont celebrado en el año 1095.

grados del orden no impide que las fuentes llamen a la unidad, a un espíritu de armonía y concordia, propio de la comunión eclesial.

Un segundo aspecto que reflejan los textos de modo patentente es la preocupación que existe en la tradición canónica del primer milenio por la mayor participación posible del pueblo de Dios en algunos de los momentos más solemnes de la vida eclesial.

En primer lugar, la participación en los procesos de elección de obispos. Así, la elección canónica no solo exige la participación del colegio de clérigos con potestad para designar la persona idónea, sino también la del pueblo fiel, es decir los laicos. Dos sentencias resumen perfectamente este espíritu sinodal: “Electio clericorum est, consensus plebis” (vid. D.62 dac.1); “plebis non est eligere, sed electioni consentire” (vid. D.63 c.26).

En segundo lugar, y muy relacionado con la elección, están las ordenaciones episcopales y sacerdotales, esto es, las ceremonias litúrgicas de consagración. En relación con las consagraciones episcopales, estas deben contar con la mayor participación posible de obispos o, al menos, con las epístolas de consenso de los obispos ausentes. Concretamente, Graciano especifica que el arzobispo debe ser consagrado por todos los obispos de su provincia (vid. D.66 dac.1).

En tercer lugar, otro de los momentos cúlmenes de la vida eclesial son las reuniones en sínodos o concilios, ya sean provinciales o locales. Las normas canónicas instan a su reunión frecuente y establece graves penas a los clérigos u obispos ausentes sin un motivo justificado. En estas reuniones sinodales se deben tratar las cuestiones más importantes de la vida de la Iglesia, también desde el punto de vista procesal, de modo que no se puede condenar a un sacerdote fuera de la audiencia sinodal.

La tercera y última conclusión que quisiera destacar es la relevancia que tiene en las fuentes canónicas la interrelación del obispo con sus clérigos, en especial con los sacerdotes, para el gobierno diocesano. Así, los textos hacen referencia a una serie de colaboradores del obispo, como son los cubicularios, visitadores, ecónomos, *vicedomini*, mayordomos y el obispo coadjutor.

Abstract

This article focuses on the collaboration of priests and laity with the bishop in the tasks of pastoral government as reflected in the canonical tradition represented by Gratian's Decretum. Gratian arrange his sources not in a merely cumulative way, but according to the scholastic method of seeking concord among apparently discordant texts. From the study of these texts some conclusions can be drawn. The first of these is the clear capital function of the bishop in his diocese, a function balanced with the accent placed by various sources on the unity, harmony and communion that should exist among the different

degrees of the ecclesiastical hierarchy. The second one is the concern existing in the canonical tradition of the first millennium for the greatest possible participation of the People of God in some of the most solemn moments of ecclesial life, such as in the processes of election of bishops, in episcopal and presbyteral consecrations and in the celebration of synods or councils. The third one is the relevance shown in the canonical sources of the proper interrelation of the bishop with his clerics, especially with the priests, for the diocesan government.

*Joaquín SEDANO
Universidad de Navarra
jsedano@unav.es*

José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

***INSTITUTIONES SANCTORUM PATRUM
Y CONSIDERATIO THEOLOGICA:
TEOLOGÍA Y DERECHO EN LA ESCUELA DE PAUCAPALEA***

INTRODUCCIÓN; I. LA ESCUELA DE *PAUCAPALEA*; II. «INTER CETERAS THEOLOGIE DISCIPLINAS (...)»; III. «(...) TAM LEGES QUAM IPSA DECRETA PLACITANDI FORMAM EX CANONICA SUMPSSISSE SCRIPTURA»; IV. «LOCO AGIOGRAPHORUM SUNT (...) INSTITUTIONES SANCTORUM PATRUM, INTER QUAS SUNT DECRETA SANCTORUM PATRUM»; V. «(...) ECCLESIASTICORUM IURIUM ALIUD NATURALE ALIUD SCRIPTUM ALIUD CONSUETUDINARIUM (...)»; VI. «SUNT AUTEM DECRETA LEGES AB APOSTOLICO INUENTE (...)»; VII. «POST APOSTOLOS NAMQUE SANCTI PATRES ET SUMMI PONTIFICES (...) CONTINUE SIBI SUCCESSERUNT»; VIII. «(...) COMMUNEM HABENT MATERIAM. COMMUNEM QUOQUE HABENT INTENTIONEM (...)»; RESUMEN CONCLUSIVO

KEYWORDS: Theology. Canon Law. *Concordia discordantium canonum*. *Paucapalea*. *Praelectio*. *Inter ceteras theologie disciplinas*. *Quoniam in omnibus*. *Sicut Vetus Testamentum*. *Sicut Vetus Testamentum in tria*

INTRODUCCIÓN

Teología y Derecho. Los temas fundamentales que han interrogado a los cano-
nistas desde que su ciencia adquirió carta de naturaleza como saber autónomo
gravitan alrededor de estos dos términos, cuyo solo enunciado es, para mu-
chos, una aporía. El binomio concentra, en efecto, las fuerzas que han tensio-
nado y tensionan el *ius canonicum*, como normatividad y como conocimiento,
y cuyo olvido impide la elaboración de un concepto que dé razón cabal de la
realidad designada por los términos tradicionales: *decreta*, *canones*, *ius eccle-
siasticum* o *ius canonicum*.

Cuando el *ius canonicum* se considera en perspectiva histórica, el contraste
con los orígenes ha llevado a denunciar la existencia de una contradicción ra-
dical e irreconciliable entre la disciplina de la Iglesia primitiva, un Derecho
eminentemente carismático que cristalizó a mediados del siglo XII en la *Con-
cordia discordantium canonum*, y el *ius novum* homogeneizado con el *ius ci-
vile* y, por tanto, profundamente mundanizado, que surgió al final de la misma
centuria: un Derecho igual al Derecho de cualquier corporación temporal,
y que fue fruto de la cooperación entre el Papado y la Escuela. Este proceso de
mundanización, se afirma, fue impulsado por una ciencia nueva, la canonís-

tica, emancipada de la Teología: un saber altamente técnico que asumió con tanto entusiasmo como falta de espíritu crítico las instituciones y los métodos elaborados por los glosadores boloñeses¹.

Al reflexionar sobre la realidad extramental que tradicionalmente se ha etiquetado como *ius canonicum*, algunos autores han negado la juridicidad del Derecho de la Iglesia católica —y, más en general, de cualquier Derecho religioso—, a partir de la presunta incompatibilidad entre religión y derecho. El positivismo jurídico, en un extremo, y el teologismo pastoralista, en el otro, delimitan el extenso arco de los antijuridicísmos que, a partir de planteamientos distintos, y a veces radicalmente opuestos, consideran que la expresión *ius sacrum* encierra una *contradictio in terminis* sin sentido e ininteligible. En unos y otros casos la conclusión es la misma: como cualquier realidad teológica, el *ius canonicum* no es ni puede ser Derecho sino pura Teología².

En fin, el estatuto epistemológico de la ciencia canónica ha llevado a discutir también su posición en los planes de estudio de las Universidades de la Iglesia. ¿Una disciplina teológica? ¿Una disciplina jurídica? ¿Una disciplina teológica con método jurídico? ¿Una disciplina jurídica con método teológico? La respuesta a estas y otras preguntas encuentra orientaciones precisas en la actual ordenación de los estudios eclesiásticos. En las Facultades de Teología, «las disciplinas teológicas deben ser enseñadas de modo que, de las razones internas del objeto propio de cada una y en conexión con las demás disciplinas de la Facultad, como el derecho canónico y la filosofía, incluso con las ciencias antropológicas, resulte bien clara la unidad de toda la enseñanza teológica; y todas las disciplinas converjan hacia el conocimiento íntimo del misterio de Cristo, para que así pueda ser anunciado más eficazmente al Pueblo de Dios y a todas las gentes.»³ Por su parte, las Facultades de Derecho Canónico, latino y oriental, tienen «como finalidad estudiar y promover las disciplinas canónicas a la luz de la ley evangélica e instruir a fondo en las mismas a los alumnos para que estén formados para la investigación y la enseñanza y estén también preparados para desempeñar especiales cargos eclesiásticos.»⁴ Que el *Derecho Canónico* sea hoy una de las «disciplinas teológicas obligatorias» del

¹ El lector reconocerá aquí la crítica al Derecho Canónico de SOHM, R., *Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen*, München–Leipzig 1892; y *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München–Leipzig 1918 (repr. Darmstadt 1967). Ante la imposibilidad de consignar la literatura que pone de manifiesto las insuficiencias de este planteamiento, ahora se destaca un título que denuncia su deficiente enfoque histórico: KUTTNER, S., *Some considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law*, in ZANICHELLI, N. (ed.), *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, II. Bologna 1953. 351–62.

² IBÁN, C. I., *Derecho Canónico y Ciencia Jurídica*, Madrid 1984. 61–196 (ahora también en el volumen I de sus *Obras Completas*, Granada 2020); y LARRAINZAR, C., *Introducción al Derecho Canónico*, Santa Cruz de Tenerife 1991. 75–134, revisan las corrientes antijurídicas tradicionales.

³ FRANCISCUS, Const. Ap. *Veritatis Gaudium* (8 dec. 2017): AAS 110 (2018) 1–41, artículo 70 § 2.

⁴ *Ibid.*, artículo 77.

primer ciclo de la Facultad de Teología, y que la *Teología del Derecho* canónico sea una de las «disciplinas conexas» del segundo ciclo de la Facultad de Derecho Canónico, es algo más que un simple juego de palabras⁵.

Las líneas que siguen preguntan por el modo en que los discípulos directos de Graciano, los primeros canonistas, entendieron la naturaleza de su materia de estudio y su profesión académica. Para no desbordar los límites de un volumen colectivo, la respuesta toma como única referencia las lecciones introductorias sobre el *Decretum* que se remontan al círculo de *Paucapalea*⁶. La exposición se organiza, por tanto, en dos partes: mientras que el primer epígrafe (I) identifica las obras objeto de análisis, los epígrafes siguientes (II-VIII) exponen y contextualizan las tesis centrales de la escuela a propósito de la relación entre Teología y Derecho. El ensayo pretende ser un modesto homenaje a quien ha dedicado parte de sus esfuerzos intelectuales a reflexionar con maestría sobre los fundamentos teológicos del *ius canonicum* y, más en general, sobre el papel de lo sagrado en cualquier sistema jurídico, sin descuidar la dimensión histórica del problema⁷.

I. LA ESCUELA DE *PAUCAPALEA*

Entre los discípulos directos de Graciano, *Paucapalea* 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*⁸.

⁵ CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam Veritatis Gaudium fideliter exsequendam* (27 dec. 2017): *AAS* 110 (2018) 137–159, artículos 55 y 61 respectivamente. Sobre el estatuto epistemológico de la *Teología del Derecho Canónico* son sugerentes las propuestas de MOLANO, E., recensión a ERDÖ, P., *Teología del derecho canónico. Una aproximación histórico-institucional*, Budapest 2002, in *Ius canonicum* 44/87 (2004) 372–375; *La Teología del Derecho canónico, nueva disciplina*, in *Ius Canonicum* 46/92 (2006) 485–519; y recensión a GHERRI, P., *Lezioni di Teología del Diritto canonico*, Roma, Lateran University Press, 2004, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 23 (2007) 1096–105.

⁶ Los estudios de SITCKLER, A. M., *Teología e Diritto canonico nella storia*, in *Studi Giuridici XII* (Città del Vaticano 1987) 17–32; y ERDÖ, P., *Il valore teologico del diritto canonico: una questione storica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 58 (2018) 133–50, ofrecen una visión más amplia del problema.

⁷ Especialmente en ERDÖ, P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* (Egyház és jog 2), Budapest 1995, traducido como: *Teología del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996; *Theologie des kanonischen Rechts. Ein systematisch-historischer Versuch* (Kirchenrechtliche Bibliothek 1), Münster 1999; *Teología del derecho canónico. Una aproximación histórico-institucional*, Budapest 2002; *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique*, Paris 2009.

⁸ MAASSEN, F., *Paucapalea. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des canonischen Rechts im Mittelalter*, in *SBWAW Phil.–Hist.–Classe* 31 (1859) 450–516.

Paucapalea leyó y explicó la *Concordia discordantium canonum*. 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 *Paucapalea* se registraron dos lecciones introductorias, *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 —*Paucapalea*, sus predecesores, sus colegas y sus discípulos¹²— consideraron la relación entre Derecho y Teología.

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

⁹ Glosas: WEIGAND, R. *Die Glossen zum Dekret Gratians: Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen* (SG 25–26), Roma 1991. 569–70. Sumas: VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Una composición sobre el Decreto de Graciano: la suma “Quoniam in omnibus rebus animaduertitur” atribuida a Paucapalea*, in *Helmántica* 190 (2012) 419–473; *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; y *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 *Paucapalea* 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; y *Manuscrits canoniques conservés en Espagne (III)* in *Revue d’histoire ecclésiastique* 51 (1956) 935–941. En fin, el comienzo de ICT también se distingue en la primera glosa al Decreto del manuscrito Ghent, *Bibl. der Rijksuniversiteit*, 55 (Kat. Nr. 288).

¹² La actividad de estos personajes —colaboradores y discípulos de Graciano— se localiza en Bolonia, cuando se elaboraron las primeras *summae* al Decreto de Graciano: KUTTNER, S., *Repertorium der Kanonistik (1140–1234). Prodomus corporis glossarum (I)* (Studi e Testi 71), Città del Vaticano 1937. 123. VAN HOVE, A., *Prolegomena [ad Codicem Iuris Canonici]* (Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici I/I), Mechliniae–Romae 1945, n. 419. ERDŐ, P., *Storia della Scienza del Diritto Canonico. Una introduzione*, Roma 1999. 40–63.

o alguno de estos puntos: *titulus, nomen, intentio, materia, modus agendi, ordo, utilitas y pars philosophiae*¹³. Este esquema, que está inspirado en las reglas de los *accesus ad auctores*, fue adaptado a las peculiaridades del *ius canonicum* y de la CDC en la escuela de *Paucapalea*¹⁴: mientras que en la primera parte de sus prólogos, *circa artem*, los decretistas de la primera hora desarrollan un *exordium iuris canonici* que explica el origen, la materia y la intención de los decretos de los concilios y de los decretos de los santos padres; en la segunda, *circa auctorem et librum*, elaboran un *accesus* al *Decretum*, esto es, consideraron cuál fue la materia, la intención y el método de Graciano¹⁵.

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 *Decretum* (*lemma - lemmata*), y que se presentaban 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 Gdansk¹⁶.

Es en la primera parte, *circa artem*, de estos escritos propedéuticos donde se distinguen hasta siete afirmaciones sobre los estatutos de los concilios y los decretos de los santos padres que manifiestan la conciencia de los primeros canonistas sobre su arte o ciencia¹⁷. Aunque probablemente merezcan el calificativo de pioneros, no transitaban un espacio virgen: en su opinión, la razón de ser y el significado último de la disciplina eclesiástica tenían un profundo significado teológico.

¹³ MINNIS, A. J., *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia 1988. 9–39.

¹⁴ No era la primera vez que los canonistas utilizaban este recurso: QUAIN, E. A., *The Medieval Accesus ad Auctores*, in *Traditio* 3 (1945) 215–264, menciona el caso de Burcardo de Worms (p. 242).

¹⁵ Esta organización singulariza a las *prelectiones* de los canonistas frente a las *materia* de los legistas / glosadores, como por ejemplo las editadas por KANTOROWICZ, H. – BUCKLAND, W., *Studies in the Glossators of the Roman Law. Newly discovered Writings of the Twelfth Century*, Cambridge 1938 = Aalen 1969. 233–239.

¹⁶ VETULANI, A., *Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes à la lumière d'une source nouvelle*, in *Studia Gratiana* 7 (1959) 275–353, p. 286 (= *Sur Gratien et les Décrétales* [Aldershot, Variorum Reprints, 1990] n. VIII, con *Addenda et corrigenda* de W. Uruszczyk, p. 17–19).

¹⁷ Queda para otra ocasión el análisis de la segunda parte *circa librum*. Entre tanto, son útiles las observaciones de QUAIN, *The Medieval Accesus*, 236–42, y de KALB, H., *Studien zur Summa Stephans von Tournai*, Innsbruck 1983. 21–28.

II. «INTER CETERAS THEOLOGIE DISCIPLINAS (...)»

Primera afirmación. Los decretos de los santos padres y los estatutos de los concilios ocupan un lugar preminente entre las disciplinas teológicas.

Es la única reflexión explícita sobre el estatuto epistemológico de la ciencia que se ocupa de los decretos de los santos padres y los estatutos de los concilios: aunque conocían el *Corpus Iuris Civilis*, los decretistas de la primera hora no encuadraron su arte en la Jurisprudencia —el conocimiento de las cosas divinas y humanas, la ciencia de lo justo y de lo injusto¹⁸— sino en la Teología. La explicación se remonta a los orígenes de la canonística, pues se conserva en la primera frase de las tres versiones conocidas de ICT —ICTm, ICTg (GOE), ICTGe—, que fue eliminada en las versiones del prólogo de QO, SVT y SVT3.

He aquí las palabras que escucharon los discípulos de Graciano —¿del padre de la ciencia del Derecho canónico? ¿de alguno de sus colaboradores?—, entre los que también se encontraba *Paucapalea*:

ICTm ¹⁹ JMVX ¹ 282.1-2	ICTg (GOE) AV 288.21-24	ICTGe JMVX ¹ 284.36-37
[I]nter ceteras theologie disciplinas sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum	Inter ceteras theologie disciplinas sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum.	Inter ceteras teologie disciplinas sanctorum patrum decreta et consiliorum non postremum obtinent locum.

Las expresiones *sanctorum patrum decreta y conciliorum statuta* singularizan las autoridades que, desde la colección Dionisio el Exiguo, fueron recogidas en volúmenes monográficos sobre la disciplina eclesiástica²⁰. Eran los términos habituales para designar las decisiones pontificias y los cánones de los concilios, y el autor de ICT los encontró en los *dicta y capitula* de la obra

¹⁸ *Dig.* 1.1.10.2 (*Ulpianus libro secundo regularum*): «Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.»

¹⁹ En las líneas que siguen se utilizarán las siguientes abreviaturas: AV = VETULANI, *Le Décret de Gratien*; GOE = *Gratiani opus egregium* : Gdansk, Mar. F. 275; ICTg = *Inter ceteras theologie* : Gdansk, Mar. F. 275; ICTGe = *Inter ceteras theologie* : Ghent, Bibl. der Rijksuniversiteit, 55 (Kat. Nr. 288); ICTm = *Inter ceteras theologie* : München, BSB, lat, 18467, fol. 119vab; JMVX¹ = VIEJO-XIMÉNEZ, *Dos escritos*; JMVX² = VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *¿Teología o Derecho Canónico? Cánones, Decretos y Sagradas Escrituras: Hugo de San Víctor y la escuela de Paucapalea*, in *Folia Theologica et Canonica X* (2021) 1155–185; QO = *Quoniam in omnibus rebus* : en la *Summa* atribuida a *Paucapalea*; QOa = *Quoniam in omnibus rebus* : Alençon, BM, 134, fol. 163ra–163va (*Summa Alenconensis*); SVT = *Sicut Vetus Testamentum* : Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. soppr.* G.IV 1736, fol. 1r–va; SVT3 = *Sicut Vetus Testamentum in tria* : Madrid, Biblioteca Nacional de España, C. 87, fol. 3r.

²⁰ ERDÖ, P., *Sotria delle Fonti del Diritto Canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X. Manuali 2), Venezia 2008. 50–53.

objeto de sus comentarios. Aunque pronto fueron sustituidos por expresiones técnicas, de significados cada vez más precisos —cánones de concilios (*canones*); decretos (*decreta*) y decretales (*decretales*) de los romanos pontífices; dichos de los santos padres (*verba / dicta sanctorum patrum*)²¹—, los prólogos de la escuela de *Paucapalea* utilizan el vocabulario tradicional. La única excepción es SVT, cuyo autor ofrece una definición de *decreta* (vid. apartado VI).

Quienes por primera vez estudiaron los *sanctorum patrum decreta* y los *conciliorum statuta* en un entorno académico eran conscientes de que la *materia* de su ciencia tiene carácter teológico, porque las decisiones de los Papas y de los concilios tratan de los órdenes y dignidades eclesiásticas, de las causas sometidas a quienes tienen potestad normativa o de decisión en la Iglesia (ICTm ICTg QO SVT3), y de los sacramentos (SVT). Su saber se mueve en el ámbito de las *res sacrae*, y no es equiparable a la Jursiprudencia que se ocupa de los *iura*, de las *leges*, y de las *constitutiones* de los príncipes cristianos, por mucho que ellos mismos “tradujeran” las instituciones civiles y religioso-civiles del *ius romanum* al lenguaje propio de los negocios eclesiásticos. Sus lecciones, en definitiva, tenían lugar en aulas contiguas a las de los teólogos —con quienes probablemente formarían el mismo claustro académico—, si bien es cierto que cristalizaron en un *curriculum* autónomo. Desde el punto de vista del objeto y del método de estudio no puede hablarse, en sentido estricto, de emancipación de la Teología, porque nada hace pensar que los discípulos directos de Graciano pretendieran cortar con sus raíces²².

Si bien es cierto que la afirmación sobre el carácter teológico de los *sanctorum patrum decreta* y los *conciliorum statuta* desapareció pronto de las reflexiones *circa artem*, los autores de las primeras *prelectiones* boloñesas no olvidaron su vinculación con la historia de la salvación, ni su carácter sacramental.

²¹ Por ejemplo, en el prólogo *Si duos ad cenam* de la *Summa* de Esteban de Tournai: SCHULTE, J. F. VON, *Stephan von Dornick [Étienne de Tournai, Stephanus Tornacensis]. Die Summa über das Decretum Gratiani*, Giessen 1891 (repr. Aalen 1965) 2.19-3.13.

²² Tampoco era esa la intención de su maestro: KALB, H., *Überlegungen zur Entstehung der Kanonistik als Rechtswissenschaft. Einige Aspekte*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 41 (1992) 1–28, p. 7. LARSON, 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., *Gratian the Theologian* (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 13), Washington D.C. 2016; y LARSON, 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. Los primeros decretistas eran más teólogos que juristas: KALB, H., *Juristischer und theologischer Diskurs und die Entstehung der Kanonistik als Rechtswissenschaft*, in *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 47 (2000) 1–33, p. 6–9.

III. «(...) TAM LEGES QUAM IPSA DECRETA PLACITANDI FORMAM
EX CANONICA SUMPSSISSE SCRIPTURA»

Segunda afirmación. Las leyes (civiles), los decretos y los procesos tomaron forma en las escrituras canónicas.

Junto a los *sanctorum patrum decreta* y a los *statuta conciliorum*, el tercer pilar de la disciplina eclesiástica es el *ordo* o *forma placitandi*, esto es, el proceso para resolver los negocios eclesiásticos. Por esta razón, la primera parte de las *prelectiones* relacionados con las enseñanzas de *Paucapalea* comienza con dos reflexiones a propósito *de origine*: primero explican el origen de los procesos —regulados tanto por las *leges*, como por los *decreta*— y después analizan el origen de los decretos.

La distinción origen de los procesos / origen de los decretos es reconocible en ICT GOE SVT3, mientras que la versión de QO desdibuja sus contornos originales: el autor de este prólogo substituyó la afirmación inicial sobre el estatuto teológico de los decretos de los santos padres y de los concilios por una reflexión sobre el exordio / principio del derecho eclesiástico (*ius ecclesiasticum*), que no menciona el *ordo placitandi* porque se inspira directamente en los jurisconsultos Gayo y Pomponio:

QO : JMVX¹ 285a.1-4

Quoniam in omnibus rebus animaduertitur id esse perfectum quod suis omnibus ex partibus constat exordium uero cuiusque rei potissima pars est ideoque mihi uidetur agendarum causarum formam et ecclesiastici iuris originem eiusque processum non esse inutile ignorantibus reserare.

omnibus – pars : ex Dig. 1.2.1 (*Gaius libro primo ad leges XII tabularum*) uidetur – processum : ex Dig. 1.2.2.pr. (*Pomponius libro singulari enchiridii*)
Cuisque uero rei potentissima pars est principium ideo : QOa

Que ICT GOE era el texto subyacente de QO se deduce de la conclusión del razonamiento sobre los orígenes de los procesos, de los decretos de los pontífices, de los estatutos de los concilios y de las mismas leyes civiles. La tabla compara las cinco versiones de la afirmación que cierra la primera parte del discurso *circa artem*:

ICTm JMVX ¹ 282.10-11	ICTg (GOE) AV 289.17-21	QO JMVX ¹ 285b.9-10	SVT JMVX ² 72-73	SVT3 JMVX ² 39-40
Sic serie utriusque testamenti liquido constat tam leges quam ipsa decreta placitandi formam ex canonica sumpsisse scriptura.	Sic serie utriusque testamenti liquido constat tam leges quam ipsa decreta placitandi formam ex canonica sumpsisse scriptura.	Sic utriusque testamenti auctoritate claret tam leges quam ipsa decreta placitandi causa formam ex canonica sumpsisse scriptura.	Sic utriusque testamenti auctoritate claret tam leges quam ipsa decreta causandi formam, ex canonica sumpsisse scriptura.	Sicque ex serie utriusque testamenti liquido constat decretales actiones, et forenses etiam leges placitandi formam ex canonica sumpsisse scriptura.

Como el de ICT GOE SVT SVT3, el autor de QO afirma que las *leges* y los *decreta* que regulan los procesos recibieron su forma en las Sagradas Escrituras. Al comienzo de su discurso, sin embargo, solo había mencionado los segundos, los decretos, y no las primeras, las leyes. Esta incoherencia denuncia la existencia de dos etapas de redacción.

Más relevante que cualquier consideración crítico-textual es la conclusión misma, común a los cinco prólogos: al describir los orígenes de los procesos o modos de litigar (*ordo / placitandi forma*), regulados primero por las *leges* (civiles) y trasladados después a los *decreta* (eclesiásticos), los discípulos de Graciano no se remontaron, como hicieron los juristas de la etapa clásica, a los inicios de la ciudad²³, al poder de los reyes antiguos²⁴, o a los primeros legisladores, a cuya sabiduría confiaron los ciudadanos la ordenación de la *civitas*²⁵, porque sus indagaciones histórico-teológicas les condujeron hasta el comienzo del género humano y la caída original. A partir de ahí, insertaron el desarrollo y progeso posterior de los procesos y de las normas que los regulan en la historia de la salvación, tal y como ésta es revelada en los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Las categorías intelectuales sobre las que descansan sus razonamientos tienen más que ver con la orientación teológico-bíblica que inspiró algunas colecciones de sentencias de la primera escolástica²⁶ que con las ideas que movieron a Gayo a la «interpretación de las leyes antiguas»²⁷. La argumentación se desarrolla en tres pasos.

²³ Dig. 1.2.1 (*Gaius libro primo ad leges XII tabularum*): «Facturus legum vetustarum interpretationem necessario prius ab urbis initiis repetendum existimavi, (...)»

²⁴ Dig. 1.2.2.1 (*Pomponius libro singulari enchiridii*): «Et quidem initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit omniaque manu a regibus gubernabantur.»

²⁵ Dig. 1.2.2.4 y ss.

²⁶ Mass, P., *The Liber Sententiarum Magistri A.* (Middelieuwe Studies, Band XI), Nijmegen 1995. 67–96

²⁷ Dig. 1.2.1 (*Gaius libro primo ad leges XII tabularum*).

1) Necesidad del proceso. El proceso eclesiástico es una traducción del proceso regulado por las leyes (civiles). Los tres testimonios del prólogo ICT por el momento conocidos centran primero la indagación *de origine (iuris)* en el proceso:

ICTm JMVX ¹ 282.2-3	ICTg (GOE) AV 288.24-28	ICTGe JMVX ¹ 284.37-38
Si quidem ad ecclesiasticas agendas et res decidendas sunt pernecesaria ordine placitandi ex legibus translato.	Si quidem ad ecclesiasticas agendas causas et lites decidendas sunt pernecesaria ordine tamen placitandi ex legibus translato.	Si quid ad ecclesiasticas causas agendas et lites decidendas sunt pernecesaria ordine placitandi forma (...)

Para tratar los asuntos y resolver los litigios —pleitos— eclesiásticos es necesario el *ordo placitandi*, esto es, el procedimiento judicial²⁸. Aquí, como en otros lugares de la introducción, ICTg ICTGe hablan con más precisión de «causas et lites decidendas»²⁹. Por lo demás, ICTm ICTg explican que el proceso eclesiástico ha sido tomado de las leyes (civiles) —«ordine tamen placitandi ex legibus translato»—, por lo que la conclusión final sobre el origen bíblico del Derecho no queda limitada a los *decreta*, sino que también abarca las *leges* y el *ordo placitandi*. Así fue como los primeros canonistas desgajaron su arte de la Jurisprudencia y lo situaron en el ámbito propio de las ciencias sagradas, «inter ceteras theologie disciplinas»: si la ordenación bíblica del proceso es anterior a su regulación civil, entonces los estudios sobre los decretos de los santos padres y los estatutos de los concilios tienen carácter teológico, por mucho que las instituciones procesales eclesiásticas hayan sido elaboradas tomando como referencia el Derecho de la ciudad por excelencia.

Como manifiesta la progresión de su razonamiento, los primeros discípulos de Graciano buscaron los antecedentes bíblicos de las instituciones procesales romanas.

²⁸ La terminología procede del Derecho germánico. Al conceder o confirmar los privilegios de monasterios, los monarcas carolingios hicieron referencia al *ius placitandi* en los territorios monacales, y lo equipararon al ejercicio de la potestad de juzgar: MGH DD Karol. I, nn. 232, 281; MGH DD LdD I, n. 177, entre otros. El verbo *placitare* evoca también la asamblea de notables (*placitum generale*) convocada (*placitare*) por los reyes francos para tratar los asuntos más importantes, cuya celebración en días festivos o de ayuno prohibió el c.2 del Concilio de Erfurt, el año 932. El sínodo prohibió además a quienes ejercieran una potestad de carácter judicial «sua auctoritate christianos ad placitum bannire» esos días (*Decretum Burchardi* 13.21; *Decretum Ivonis* 4.53; *Tripartita* 3.5.5; C.15 q.4 c.2).

²⁹ El comienzo del prólogo propio de QO, en lugar de *ordo placitandi* habla de «agendarum causarum formam et ecclesiasticis iuris originem»; pero el párrafo siguiente recupera el vocabulario de ICT, *placitandi forma*. SVT estudia la «causandi uel litigandi forma». SVT3 la *forma actionis* o *forma placitandi*.

2) Institución y regulación del proceso en el Antiguo Testamento. ICTm ICTg QO SVT SVT3 sitúan la institución de la *placitandi forma* en el paraíso, cuando Dios interrogó a Adán después de la caída, y el primer hombre transfirió la culpa a Eva: «La mujer que pusiste a mi lado me dio el fruto y yo comí de él» (Gen 3, 12)³⁰. Mientras que ICT SVT3 hablan del *primus homo*, QO SVT emplean la palabra *protoplastus*, más común entre los teólogos:

ICTm JMVX ¹ 282.3-6	ICTg (GOE) AV 288.28-36	QO JMVX ¹ 285b.1-5	SVT JMVX ² 62-66	SVT3 JMVX ² 29-32
Videtur tamen placitandis forma in paradiso primo instituta dum primus homo de peccato ibidem requisitus relatione sine remotione criminis usus in uxorem culpam remouere contendit dicens: <i>'Mulier quam dedisti mihi dedit mihi et comedi.'</i>	Videtur tamen placitandi forma in paradiso primum instituta, dum primus homo ibidem requisitus de peccato, relatione siue remotione criminis usus, in uxorem culpam remouere contendit dicens: <i>'Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi, et comedi.'</i>	Etenim sanctorum patrum decretis conciliorumque statutis mens auida eorum sanctiones facilius intelliget. Placitandi forma in paradiso primum uidetur inuenta dum protoplastus de inobedientie crimine ibidem a domino interrogatus criminis relatione siue remotione usus culpam in coniugem remouisse autumat dicens: <i>'Socia quam dedisti dedit mihi et comedi.'</i>	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 relatione siue remotione usus, culpam in uxorem reffudit dicens: <i>'Socia quam dedisti mihi, dedit, et comedi.'</i>	Post tempus, de forma actionis decretalium causarum dicendum est. 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: <i>'Mulier quam dedisti mihi dedit et comedi.'</i>

El primer juicio de la historia de la humanidad tuvo por objeto determinar la culpa por el pecado original, la desobediencia de Adán y Eva al mandato divino. En el imaginario de los primeros decretistas, el episodio reunía los elementos típicos del procedimiento penal: crimen, acusación, acusador, acusados, juez.

La regulación del proceso tuvo lugar cuando Moisés entregó la ley al pueblo. Entre sus preceptos se encuentra aquel que requiere la declaración concorde de dos o tres testigos para declarar culpable a un hombre, cualquiera que sea el delito que haya cometido. Los cuatro prólogos, ICT QO SVT SVT3, coinciden en atribuir a Deut 19, 15 la categoría de primera norma procesal³¹:

³⁰ La versión de ICTGe es más breve: «(...) a primis mundi cunabilis in paradiso instituta». Con estas palabras termina la glosa inspirada en ICTm del margen del manuscrito del Decreto conservado en Gante.

³¹ SVT3 habla, en realidad, de una doble institución del proceso: la primera tuvo lugar en el paraíso, la segunda cuando Moisés requirió el testimonio concorde de dos o tres testigos.

ICTm JMVX ¹ 282.6-8	ICTg (GOE) AV 288.37-289.4	QO JMVX ¹ 285b.5-6	SVT JMVX ² 66-69	SVT3 JMVX ² 33-34
Post etiam in ueteri testamento nobis est tradita dum Moyses in lege sua ait: 'In ore duorum uel trium t(estium) o(mne) u(erbum).'	Postea in ueteri testamento nobis est tradita, dum Moyses in lege sua ait: 'In ore duorum uel trium testium stet omne uerbum.'	Deinde in ueteri lege nobis tradita dum Moyses in lege sua ait: 'In ore duorum uel trium testium stabit omne uerbum.'	Deinde in ueteri lege nobis tradita est, dum Moyses in lege sua dixit: 'In ore duorum uel trium testium, stabit omne uerbum'. Si quidem non habetur testis ut in causa testificabitur, unde etiam pars iudicii dicitur.	Secundo, in ueteri testamento nobis est tradita, dum Moyses ait: 'In ore duorum uel trium stet o(mne) u(erbum).'

Aquí también es lícito preguntar si el maestro —¿los maestros?— que dictó esta lección inaugural sobre el *Decretum* encontró en la Biblia un paralelismo al proceso romano. ¿Sabía que Ulpiano admitía dos testimonios concordes —salvo que se exigiera un número mayor de testigos en casos especiales—, o que Paulo no daba crédito a la declaración de una sola persona?³² Los discípulos de Graciano pudieron interpretar las palabras «quod in lege et in euangelio continetur» de D.1 pr., como una indicación de método, tan válida para el Derecho natural como para el resto de las instituciones jurídicas. Por lo demás no trabajaron de manera muy distinta a su maestro: el lector atento de D.1 – D.80 descubrirá un esquema de redacción que en cierto modo replica —ciertamente, con algunos retoques— la organización justicia y derecho / origen del Derecho / origen de las magistraturas / leyes, senadoconsulta, costumbre, que Triboniano y sus colaboradores emplearon para organizar los tres primeros títulos del Digesto³³.

3) Regulación del proceso en el Nuevo Testamento. Los primeros comentaristas del *Decretum* encontraron correspondencias para cada una de las fases de los juicios en las epístolas paulinas. Los cuatro prólogos conservan el núcleo original del razonamiento, que giraba entorno a un aspecto del *ordo placitandi*: la determinación de los jueces encargados de resolver los pleitos entre cristianos. La versión de ICT de la abreviación de Gdansk consideró además las fases inicial y conclusiva del procedimiento. Este último aspecto también llamó la atención del autor de SVT3, quien, sin embargo, recurrió a otras autoridades neotestamentarias. La tabla destaca las diferencias entre las *prelectiones* de la escuela de *Paucapalea*:

³² *Dig.* 22.5.12 (*Ulpianus libro 37 ad edictum*): «Ubi numerus testium non adicitur, etiam duo sufficient: pluralis enim elocutio duorum numero contenta est.» *Dig.* 48.18.20 (*Paulus libro tertio decretorum*): «(...) Cum ex appellatione cognovisset imperator, pronuntiavit quaestione illicite habita unius testimonio non esse credendum ideoque recte provocatum.»

³³ Los *dicta* introductorios a D.1, D.15 y D.21 reflejan los puntos básicos de ese esquema.

ICTm JMVX ¹ 282.8-10	ICTg (GOE) AV 289.4-17	QO JMVX ¹ 285b.6-9	SVT JMVX ² 69-72	SVT3 JMVX ² 34-39
	In nouo quoque testamento Apostolus ait: <i>‘Accusationem aduersus presbiterum noli accipere nisi sub duobus uel tribus testibus’</i>			
In nouo quoque testamento per quos cause sunt agende et quo ordine terminande P(aulus) apostolus uidetur insinuasse dum ait: <i>‘Secularia si habueritis iudicia eos qui sunt inter uso eligit.’</i>	Per quos autem cause sint agende idem insinuat, dum dicit: <i>‘Secularia si habueritis iudicia, eos qui sunt inter uso elegite’</i>	In nouo quoque testamento Paulus apostolus causas ordinemque terminandi insinuasse uidetur cum ad Corinthios in epistola ait: <i>‘Secularia igitur iudicia si habueritis contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum.’</i>	In nouo quoque testamento Paulus causas ordinemque (de) ^{sc} terminandi insinuasse uidetur, cum ad Corinthios in epistola dixit: <i>‘Secularia igitur iudicia si habueritis, contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum.’</i>	Tertio, in nouo testamento per quos cause sint agende et iudiciario ordine terminande, Paulus apostolus uidetur insinuasse, cum ait: <i>‘Secularia igitur iudicia s(i) com(temptibiles) ha(bueritis) que sunt’</i> inter il(los) eligere.
	Quo modo terminande dum dicit: <i>‘Omnis controuersie hominum finis ad confirmationem est iuramentum’</i>			Quomodo terminande cum dixit: <i>‘Cum uenero ad uos M(a- cedoniam), ‘o(scu- lo) (in) D(omino)’</i> uel <i>‘c(aritas) s(it) o(mnibus) u(obis)’</i> .

La referencia neotestamentaria original era 1Cor 6, 4. Como es sabido, Pablo aconsejó a los miembros de la Iglesia de Corinto someter sus controversias al juicio de los santos (*apud sanctos*), porque ellos serán los encargados de juzgar al mundo —también a los ángeles— al final de los tiempos. Los cristianos deberían poner en manos de los menospreciados en la Iglesia (*contemptibiles*) la solución de sus pleitos temporales (*secularia*). La comunidad, en suma, dispone de la potestad y de las herramientas necesarias para resolver conflictos seculares, por lo que no es necesario que sus miembros acudan a las instituciones judiciales paganas cuando piden que se les haga justicia frente a sus hermanos. La autoridad paulina amplía y refuerza la jurisdicción del juez eclesiástico, que no queda limitada a los asuntos internos de la Iglesia.

Por lo que se refiere al comienzo del *ordo placitandi*, el autor de ICTg —y sólo él— se interesó por los pleitos contra clérigos: «No admitas una acusación contra un presbítero, si no está avalada por dos o tres testigos» (1Tim 5, 19). El consejo de Pablo a Timoteo se refiere al doble honor debido a los presbíteros que presiden las comunidades cristianas —«duplici honore digni ha-

beantur»—, en especial aquellos que se ocupan de la predicación y la enseñanza. El decretista que compuso la abreviación de Gdansk copió la regla paulina, pero no aclaró el tipo de causa —patrimonial o criminal— a la que deba aplicarse. Sea como fuere, pensaba en los procesos eclesiásticos.

Los dos maestros que dedicaron unas palabras de su lección inaugural a propósito del *Decretum* a la terminación del proceso —aquellos cuyas enseñanzas fueron recogidas en ICTg SVT3— enfocaron de manera distinta la fase conclusiva del *ordo placitandi*.

El decretista que se encuentra detrás de ICTg destacó el valor decisorio del juramento, instrumento procesal del que se hace depender el resultado del litigio: «Los hombres juran por alguien mayor, y, con la garantía del juramento, queda zanjada toda discusión.» (Heb 6, 16). El pasaje neotestamentario evoca el comentario de Gayo al edicto provincial: la práctica —explicaba el juriconsulto— estableció el juramento como «Maximum remedium expediendarum litium», bien fuera por acuerdo de quienes litigan, bien por la autoridad del juez³⁴.

Quien transcribió la lección inaugural del maestro cuyas enseñanzas llegaron a SVT3 abrevió la / s autoridad / es neotestamentaria / s correspondiente / s a la conclusión del *ordo*. El significado del acrónimo no es claro. Una de las posibles interpretaciones remitiría a la autoridad del Apóstol como instancia definitiva de los litigios —«Cuando pase por Macedonia os visitaré, pues voy a ir por Macedonia» (1Cor 16, 5)—, así como a la ley del amor que preside la vida de la Iglesia: «Saludaos mutuamente con el beso santo (...) Mi amor, con todos vosotros en Cristo Jesús.» (1 Cor 16, 20-24). La autoridad de los jueces eclesiásticos procede de la autoridad apostólica. Y la ley que preside los procesos no es otra que aquel mandamiento nuevo que compendia el designio de Cristo sobre su Iglesia. La potestad eclesiástica de juzgar no depende, por tanto, de la potestad civil, porque no es un elemento superpuesto a la buena nueva revelada. Su estudio da origen a una rama autónoma del saber, más próxima a la Teología que a la Jurisprudencia.

La reflexión sobre el origen bíblico del *ordo placitandi* que elaboraron los primeros discípulos de Graciano destacó los rasgos propios de la nueva Jurisprudencia con el objeto de justificar su autonomía: como el fundador de la escuela, relejeron los textos de las Sagradas Escrituras y la tradición eclesiástica desde la óptica de las categorías e instituciones jurídicas seculares. Su conclusión fue que los principios e instituciones del *ordo placitandi* eclesiástico no se encuentran en el *Digestum* —tampoco en los demás *libri legales* del *Corpus Iuris Civilis*—, sino en la Palabra revelada.

³⁴ *Dig. 12.2.1 (Gaius libro quinto ad edictum provinciale)*: «Maximum remedium expediendarum litium in usum venit iurisiurandi religio, qua vel ex pactione ipsorum litigatorum vel ex auctoritate iudicis deciduntur controversiae.» Los emperadores Antonino (213) y Alejandro (223) regularon el valor del *iurisiurandum*: *Cod. Just.* 4.1.1 y 2, respectivamente.

En la escuela de *Paucapalea*, la reflexión *circa artem* se prolongó con un segundo bloque de afirmaciones sobre el origen de los decretos de los santos padres y los estatutos de los concilios, que también marcan las diferencias respecto a los *iura*, las *leges* y las *constitutiones* civiles.

IV. «LOCO AGIOGRAPHORUM SUNT (...) INSTITUTIONES SANCTORUM PATRUM, INTER QUAS SUNT DECRETA SANCTORUM PATRUM»

Tercera afirmación. Los decretos de los santos padres (y los estatutos de los concilios) forman parte del Nuevo Testamento.

La afirmación pertenece a los epígonos de la escuela, porque solo se localiza en SVT SVT3. Se formuló en los siguientes términos:

SVT JMVX ² 1-19	SVT3 JMVX ² 1-8
<p>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.</p> <p>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, Isaia, Ieremias, Lamentationes, uel unus cum Ieremia uel per se liber.</p> <p>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.</p> <p>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.</p> <p>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 Apocalipsis. 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.</p>	<p>Sicut uetus testamentum in tria s<cilicet> in legem, in prophetas, in agiographos distinguitur,</p> <p>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 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</p>

La doble tripartición de las Sagradas Escrituras —tres partes del Antiguo Testamento y tres partes del Nuevo Testamento—, y el encuadramiento de los «decreta sanctorum patrum» (SVT) / «sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta» (SVT3) en el grupo de los agiógrafos neotestamentarios no es una invención de los decretistas boloñeses: el esquema fue elaborado por Hugo, con ocasión de las lecciones sobre el estudio de las Sagradas Escrituras que, desde el año 1115, impartía en la abadía de San Víctor de París³⁵. La doble tripartición de los libros de la Sagrada Escritura y esta visión del canon bíblico son consecuencia de su teología de la historia, que es el principio sistemático a partir del que el maestro victorino organizó su explicación de la fe cristiana³⁶.

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 restaurationis*. A diferencia de los demás escritos humanos, que tratan del *opus conditionis*, y en los que se mezclan la verdad y el error, el bien y el mal, las Sagradas Escrituras tratan del *opus restaurationis* y están libres de todo error³⁷. La materia de las Sagradas Escrituras es, en definitiva, el mismo Verbo encarnado y sus sacramentos, tanto los que le precedieron, porque

³⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon*, 4.2 (MUÑOZ GAMERO, C. – ARRIBAS HERNÁEZ, M. L. [ed.], *Hugo de San Víctor. Didascalicon de Studio legendi (El afán por el estudio)* [Collectio Scriptorum Mediaevalium et Renascentium, 6], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, 180). 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 1130 —*De scripturis et scriptoribus sacris*, 6 (PL CLXXV. 16)—, y en el prólogo del libro 7 del *De sacramentis christianae fidei* (PL CLXXVI. 186), también posterior a 1130, donde bajó el tono de sus afirmaciones sobre los *Patres* —y las decretales— hasta expulsarlos del canon bíblico: BERNDT, R., *Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor*, in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3 (1988) 191–199, p. 196 y nota 46.

³⁶ *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*, 67–96.

³⁷ *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 restaurationis 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 restaurationis multo digniora sunt operibus conditionis; quia illa ad servitum facta sunt, ut stanti homini subessent; haec ad salutem, ut lapsum erigerent.» (PL CLXXVI. 183–184).

fueron instituidos al comienzo del mundo, antes de su venida, como los que le seguirán en el futuro, hasta la culminación de los tiempos³⁸. Ésta es también la materia de las *decretales*, de los escritos de los *Patres* y de los escritos de los *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.

Desde el punto de vista pedagógico, esta clasificación de los libros de la Sagrada Escritura 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 Testamento³⁹. 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 *Paucapalea*, a quienes no solo convenció la armonía y el equilibrio victorinos: los autores de los prólogos SVT SVT3

³⁸ *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 christianaefidei*, 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 lapsum ejus convenienter ostendere, nisi prius qualiter a Deo institutus fuerit explicaret. Ad ostendendam 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 subjiceretur, 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 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).

³⁹ 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: MARTIN, R. M. (ed.), *Œuvres de Robert de Melun. II. Questiones [theologicae] de Epistulis Pauli (Spicilegium sacrum Lovaniense: Etudes et documents)*, Louvain 1938: «Idem in novo reperies testamentum, cuius partes sunt evangelia, epistole, actus apostolorum, apocalipsis; scripta patrum, secundum quosdam.» (p. 3 y nota 13). En sus lecciones del período 1155-1160, dictadas en Melun o en San Víctor, Roberto desarrolló el asunto con más detalle: 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.» (p. 191).

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) / «sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta» (SVT3) son libros sagrados. ¿Eran conscientes de que, de esta manera, concedían al *ius canonicum* un valor quasi-sacramental, porque insertaban cánones y decretales dentro de las *opera restaurationis* 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 QO sugiere que los decretistas de la escuela de *Paucapalea* 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 restaurationis* porque su origen y progreso se reconstruye mediante textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, y tiene su continuación en las decretales y los cánones⁴⁰.

V. «(...) ECCLESIASTICORUM IURIUM ALIUD NATURALE ALIUD SCRIPTUM
ALIUD CONSUETUDINARIUM (...)»

Cuarta afirmación. El Derecho eclesiástico se divide en Derecho natural, Derecho escrito y Derecho consuetudinario.

La afirmación es propia del maestro —¿*Paucapalea*?— cuyas explicaciones han quedado registradas en las dos versiones de QO: las de los prólogos de la *Summa Quoniam in omnibus* y de la *Summa Alençonensis* (QOa).

Este decretista reemplazó el comienzo «Inter ceteras theologie disciplinas» por otro inspirado en el *Digestum* (vid. arriba n. III) porque, a primera vista, su intención era reconstruir el origen del *ius ecclesiasticum*. Sin embargo, retomó el hilo del argumento original de ICT y dedicó unos párrafos al *ordo placitandi*. Solo después, trató el tema inicialmente anunciado, *de origine iuris*, para lo que parafraseó el *Decretum*:

⁴⁰ KUTTNER, S., *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, *Retractiones*, p. 1–2 y *New Retractiones*, p. 4), 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» (p. 14, nota 30).

QO / QOa

JMVX¹ 286.1-20 / JMVX² 289.14-290.33

De origine uero iuris restat dicendum. Sed quia ecclesiasticorum iurium aliud [quia ecclesiasticis iuris aliud est: QOa] naturale aliud scriptum aliud consuetudinarium dicitur [dicitur: *deest* QOa] quo tempore horum quodque ceperit merito queritur. Naturale ius quod in lege et euangelio continetur [in euangelio continetur et lege: QOa] quo prohibetur quisque [quodque: QOa] alii inferre quod sibi nolit [sibi uult: QOa] fieri et iubetur alii facere quod uult sibi fieri ab exordio rationalis [rationabilis: QOa] creature cepit et inter omnia primatum obtinuit. Nullo enim uariatur tempore sed immutabile permanet. Consuetudinis autem ius [uero ius: QOa] post naturalem legem exordio habuit ex quo homines in unum conuenientes ceperunt [conuenientes et habitantes ceperunt: QOa] simul habitare quod ex eo factum creditur tempore [credimus: QOa] ex quo Cain edificasse ciuitatem legitur. Quod cum propter hominum raritatem diluuium fere uideatur [fere uidebatur diluuium: QOa] exstinctum postea Nemroth tempore immutatum siue reparatum potius estimatur cum ipse una cum aliis cepit alios opprimere alii propria imbecillitate eorum ceperunt ditioni esse subiecti. Vnde in Genesi de eo dicitur: '*Cepit Nemroth esse robustus uenator*' i<d est> hominum oppressor atque (ac: QOa) exstinctor quos ad turrim edificandam allexit. Sed et scripte constitutionis origo ab institutionibus cepit quas dominus Moysi dedit dicens: '*Cum tibi uenditus fuerit frater tuus hebreus aut hebreia et vi. annis seruerit tibi in vii. anno dimittes eum liberum et nequaquam uacuum abire patieris sed dabis illis* [illis: *deest* QOa] *uiaticum de gregibus de area et* [et: *deest* QOa] *de torculari tuo quibus dominus* [dominus: *deest* QOa] *deus tuus benedixerit tibi. Si autem noluerit egredi eo quod diligat te et domum tuam assumens subulam* [subulam et: QOa] *perforabis aurem eius in ianua domus tue et seruet tibi usque in eternum. Ancille quoque similiter facies.*' Hanc et alias diuinas constitutiones [institutiones diuinas: QOa] genti hebreae Moyses primus omnium [primus hominum: QOa] sacris litteris explicauit.

Esta reflexión sobre el origen del Derecho encadena frases tomadas de o inspiradas en D.1 pr., D.5 pr., D.6 d.p.c.3 —con la cita de Gen 10, 9 y el comentario de la *glossa ordinaria* que identificaron los *Correctores romani*—, D.7 pr.⁴¹ y D.7 c.1. Aunque el autor del mosaico se apoyó en el *Decretum*, ordenó las ideas de su maestro de una forma original. En efecto, las veinte primeras distinciones de la versión divulgada de la *Concordia discordantium canonum* desconocen la expresión *ius ecclesiasticum*⁴². Para el maestro cuya lección introductoria fue recogida en QO, *ius ecclesiasticum* es el objeto de su arte —distinto del *ius (ciuile)* que ocupó a Gayo (*Dig.* 1.2.1) —, del que también trata la obra que comenta, y está dividido en tres partes —tres Derechos, natural, escrito y consuetudinario—, cada una de las cuales comenzó en momentos distintos y sucesivos de la historia del género humano: el origen del Derecho natural, que se encuentra en la ley y en el evangelio (D.1 pr.), coincide con el origen de la criatura racional (D.5 pr.); el Derecho consuetudinario es posterior, porque su origen se sitúa en el inicio de la vida en sociedad y la edificación de las primeras ciudades, antes —Caín— y después —Nemroth— del diluvio (D.6 d.p.c.3); por último, el Derecho escrito se remonta a la época de Moisés, quien entregó al pueblo los libros de la ley (D.7 pr.-c.1). En definitiva,

⁴¹ Mientras que en D.7 pr. Graciano copió las cuatro primeras palabras de Ex 21, 2, el autor de QO prefirió Deut 15, 12–17.

⁴² Hablan de *leges* o *constitutiones ecclesiasticas*.

el intérprete del *ius ecclesiasticum* no puede ignorar que sus comienzos (*initiis*, diría Gayo) y su desarrollo posterior (*processum*, según Pomponio) forman parte de la economía de la salvación.

Por lo demás, el discípulo fue menos pretencioso que el maestro: mientras que, en D.1 – D.15, Graciano ofreció una teoría general del Derecho y de las leyes, civiles y eclesiásticas, por las que se rige todo el género humano, en la primera parte de QO, *Paucapalea* limitó sus análisis al origen y desarrollo del *ius ecclesiasticum*. Siguió las orientaciones metodológicas de los jurisconsultos romanos pero, una vez más, defendió la autonomía de su ciencia porque construyó un relato sobre los orígenes bíblicos del Derecho de la Iglesia. De esta manera rompió los estrechos límites de la historia de Roma (y de su Derecho).

VI. «SUNT AUTEM DECRETA LEGES AB APOSTOLICO INUENTE (...)»

Quinta afirmación. Decretos son las leyes del Señor Apostólico.

El maestro responsable de la lección inaugural que se conoce gracias a SVT fue el único que definió los *decreta*. Lo hizo en los siguientes términos:

<p>SVT JMVX²20-24</p>
<p>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.</p>

En SVT, la definición viene inmediatamente después del encuadramiento de los *sanctorum patrum decreta* entre los hagiógrafos del Nuevo Testamento. Como los demás discípulos de Graciano que se movieron en el círculo de *Paucapalea*, este decretista no distinguió los *decreta* de las *decretales*, aunque el hecho de que su definición ponga el acento en la iniciativa del Papa sugiere que no le era desconcida⁴³. Por otra parte, en el prólogo SVT, la palabra *decreta* tiene otros significados: decisión de un concilio (*conciliorum decreta*), ca-

⁴³ Graciano habló primero de *decreta Pontificum* —uno de los tipos de constituciones eclesiásticas o *canones* (D.3 d.p.c.1)—, y más adelante de *epistolis uero decretalibus* (D.19 pr.), pero no definió unos ni otras. Tampoco lo hizo el autor de la SQO. El prólogo *Si duos ad cenas*, que se antepone a la *Summa* de Esteban de Torunai, distingue con precisión los primeros de los segundos: «Decreta sunt, quae dominus apostolicus super aliquo negotio ecclesiastico praesentibus cardinalibus et auctoritatem suam praestantibus constituit et in scriptum redigit. Decretalis epistola est, quam dominus apostolicus, aliquo episcopo vel alio iudice ecclesiastico super aliqua causa dubitante et ecclesiam Romanam consulente, rescribit et ei transmittit » (SCHULTE, *Stephan von Dornick* 2.35-3.6).

pítulos del *Decretum Gratiani* («Agunt decreta», «qui compilauit he decreta», «ipsa decreta ordinare», «in quibus diuersa decreta»), o también texto normativo eclesiástico, por contraposición a las leyes civiles («tam leges quam ipsa decreta»).

VII. «POST APOSTOLOS NAMQUE SANCTI PATRES ET SUMMI PONTIFICES (...) CONTINUE SIBI SUCCESSERUNT»

Sexta afirmación. La autoridad de aprobar cánones está vinculada a la sucesión apostólica.

Después de considerar el origen del *ordo placitandi*, de los *decreta* y de las *leges* —en definitiva, el origen del Derecho—, los prólogos de la escuela de *Paucapalea* explican el origen de los *decreta*, término que, en esta parte de las introducciones boloñesas al *Decretum*, engloba a los *sanctorum patrum decreta* y a los *conciliorum statuta*⁴⁴. Aunque abandona el recurso a las referencias bíblicas, vetero o neotestamentarias, el razonamiento mantiene la perspectiva histórico-salvífica porque sitúa el comienzo de los decretos en el tiempo de la Iglesia.

A diferencia de Graciano, quien estudió los concilios (D.3, D.15-D.18) y las decretales (D.19) de manera separada, pero no concedió explícitamente la prioridad temporal a unos o a otras⁴⁵, sus discípulos reconstruyeron con precisión la cronología: primero los decretos de los papas, después los estatutos de los concilios. No pretendían jerarquizar las constituciones eclesiásticas, sino engarzar las *auctoritates* canónicas concordadas por Graciano —actos pontificios y decisiones conciliares— en el designio de Cristo sobre la constitución de la Iglesia, así como en la cadena de acontecimientos históricos que determinaron su desenvolvimiento a partir de la era apostólica. Para conseguirlo, dejaron a un lado las manifestaciones del Derecho —las fuentes formales o de conocimiento, según la terminología contemporánea—, y centraron su atención en la «condendi canones auctoritas», la autoridad para establecer cánones⁴⁶. Utilizaron como falsilla el relato sobre el origen de los concilios elabo-

⁴⁴ Aquí los *decreta*, por tanto, equivalen a los *canones*, palabra que Graciano emplea para designar las «ecclesiasticae constitutiones» (D.3 pr.), esto es, los «Pontificum decreta» y los «statuta conciliorum» (D.3 d.p.c.2). En otros lugares de los prólogos de la escuela de *Paucapalea*, *decreta* son también las decisiones de los Papas.

⁴⁵ En D.15 pr. Graciano anuncia su intención de tratar del origen y autoridad de las constituciones eclesiásticas, conforme el parecer de los santos padres. El hecho de que comience por los concilios y no trate las decretales hasta D.19 se debe a su dependencia de Isidoro de Sevilla, no a que atribuya a los cánones de los concilios el primer puesto en la historia de las constituciones eclesiásticas.

⁴⁶ La *potestas legislativa*, incluida en la *potestas regiminis* o *potestas iurisdictionis*, según la terminología actual (cc. 129 y 135 CIC 83).

rado por Isidoro de Sevilla, que se difundió entre los autores de colecciones canónicas desde el prefacio de la *Hispana*; pero reinterpretaron esa historia a partir de una eclesiología propia. En su razonamiento se distinguen tres pasos. Antes de repasarlos, conviene profundizar en la naturaleza de ese poder (Graciano) o autoridad (*Paucapalea*) que se designa con el verbo *condere*.

El autor del *Decretum* habla, en efecto, de la «potestas condendi canones». En C.11 q.1, Graciano pregunta si un clérigo puede ser demandado ante un juez civil. Después de presentar una serie de autoridades que justificarían una respuesta negativa (C.11 q.1 c.1 - c.26), el maestro propone la siguiente distinción: por razón de su oficio, los clérigos están sometidos a su Obispo, pero en cuanto titulares de bienes inmuebles, lo están al Emperador; por tanto, en las causas civiles, los clérigos pueden ser demandados ante el juez civil⁴⁷. El tipo de asuntos y las normas que regulan cada uno de ellos permiten, por tanto, delimitar las jurisdicciones: así como el juez eclesiástico es el administrador de las leyes eclesiásticas, el juez civil es quien está encargado de ejecutar las leyes civiles; y así como solo tiene derecho de interpretar los cánones quien tiene la potestad de establecerlos, así el juez civil es el único intérprete de la ley civil, porque solo a él se le ha concedido este derecho y esta autoridad (C.11 q.1 d.p.c.30)⁴⁸.

A propósito de un pleito entre clérigos y monjes beneficiarios de privilegios patrimoniales concedidos por la Iglesia Romana, Graciano afirma que el Obispo de Roma debe observar los *decreta sanctorum canonum* (C.25 q.1 pr.). El asunto da lugar a una reflexión sobre la naturaleza y los límites de la potestad del Papa: la Iglesia Romana ha recibido el derecho y la autoridad de establecer sagrados cánones, pero no está ligada por ellos, puesto que es la cabeza y la raíz de todas las Iglesias, de cuyas reglas nadie puede disentir⁴⁹. Ahora bien, de la misma manera que Cristo se sometió a la ley, los Pontífices de la sede romana prestan reverencia a los cánones que ellos mismos aprueban, o que otros aprueban con su autoridad. Por lo demás, las cláusulas «Nisi auctoritas Romanae ecclesiae interpretauerit aliter», o «salua tamen in omnibus iure

⁴⁷ «His ita respondetur: Clerici ex officio episcopo sunt suppositi, ex possessionibus praediorum imperatori sunt obnoxii. Ab episcopo unctionem, decimationes et primitias accipiunt; ab imperatore vero praediorum possessiones nanciscuntur. Unde Augustinus ait super Joannem: Quo iure villas defendis? divino, an humano? Require in principio, ubi differentia signatur inter jus naturale et jus constitutionis. Quia ergo ut praedia possideantur imperiali lege factum est, patet, quod clerici ex praediorum possessionibus imperatori sunt obnoxii.» (C.11 q.1 d.p.c.26).

⁴⁸ «Sicut enim ecclesiasticarum legum ecclesiasticus iudex est administrator, ita et ciuiliu non nisi ciuilibus debet esse executor. Sicut enim ille solus habet ius intrepetandi canones, qui habet potestatem condendi eos, ita ille solus legum ciuiliu debet esse interpres, qui eis ius et auctoritatem inperit.» (C.11 q.1 d.p.c.30).

⁴⁹ «His ita respondetur: Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus inperit, sed non eis alligatur. Habet enim ius condendi canones, utpote que caput et cardo est omnium ecclesiarum, a cuius regula dissentire nemini licet. Ita ergo canonibus auctoritatem prestat, ut se ipsam non subiciat eis.» (C.25 q.1 d.p.c.16).

sanctae Romanae ecclesiae», o también «salua tamen in omnibus apostolica auctoritate» con la que terminan muchos cánones, reservan su interpretación a la Iglesia Romana, pues solo pueden interpretar las normas eclesiásticas quienes tienen el derecho de establecerlas⁵⁰.

Para Graciano, en definitiva, el *ius condendi canones* forma parte de la *potestas* de los Obispos de Roma, igual que la *potestas* de decidir imperativamente las causas eclesiásticas —con la absolución del inocente, o con la condena del delincuente—, y la *potestas* para expulsar o recibir a alguien en la Iglesia (D.20 pr.). Cuando los maestros cuyas lecciones introductorias al *Decretum* se conocen gracias a los prólogos ICT QO SVT hablan de «auctoritas condendi canones» piensan en esta potestad episcopal, que es independiente de cualquier otra potestad terrena porque conecta, sin solución de continuidad, con el poder que Cristo confirió a los Apóstoles. Los tres pasos de su razonamiento combinan nociones tradicionales con elementos novedosos que apuntalan los rasgos singulares de una autoridad solo entendible a la luz del misterio de la Iglesia.

1) Primero los decretos de los santos padres, después los estatutos de los concilios. Así fue como los discípulos de Graciano presentaron su visión sobre los orígenes de los decretos eclesiásticos:

ICTm JMVX ¹ 282.12-13	ICTg (GOE) AV 291.4-8	QO JMVX ¹ 287a.1-3	SVT3 JMVX ² 12-13
Nunc autem de ipsis decretis uidendum est quod primum sanctorum patrum decreta inde conciliorum statuta condi ceperunt.	Nunc autem de ipsis decretis uidendum est, qui primum sanctorum patrum decreta, inde qui conciliorum statuta condere ceperunt.	Ostenso constitutionis diuine ac consuetudinis naturalis quoque iuris exordio. Nunc de decretis illis uidendum est quod primum sanctorum patrum decreta inde conciliorum statuta condi ceperint.	Prius ergo sanctorum patrum decreta, deinde conciliorum statuta, condi ceperunt.

En la historia del establecimiento de disposiciones normativas en el seno de la Iglesia, la prioridad corresponde a los *sanctorum patrum decreta*. Los primeros decretistas difundieron una explicación sobre los comienzos del poder de dictar decretos que aparentemente coincide con el prólogo de la colección *Tripartita*, procedente del círculo de Ivo de Chartres⁵¹: los canonistas de la

⁵⁰ «Sacri siquidem canones ita aliquid constituunt, ut suae interpretationis auctoritatem sanctae romanae ecclesiae reseruent. Ipsi namque soli canones ualent interpretari, qui ius condendi eos habent.» (C.25 q.1 d.p.c.26).

⁵¹ «Quoniam quorundam Romanorum decretalia pontificum synodalibus tempore prestant conuentibus, non incongrue in nostre deflorationis opusculo primas sibi uendicant partes.» (https://ivo-of-chartres.github.io/tripartita/trip_a_1.pdf : consulta 13.03.23). Traducción inglesa: SOMERVILLE, R. – BRASINGTON, B., *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity. Selected*

generación anterior que trabajaron al norte de los Alpes y los discípulos directos del autor de la *Concordia discordantium canonum* situaron el origen de la disciplina eclesiástica en la autoridad de los Papas, porque las decisiones pontificias son anteriores a la celebración de los concilios. Entre unos y otros hay, sin embargo, diferencias notables. Ante todo, *Paucapalea* y sus colegas emplearon la palabra *decreta* en lugar de *decretalia*, y no se preocuparon de reconstruir la lista de los Romanos Pontífices⁵². Más allá de estos detalles, los decretistas boloñeses justificaron la *condendi canones auctoritas* a partir de una categoría teológica, la sucesión apostólica, razón última de la naturaleza singular del poder del Obispo de Roma y de los demás Obispos.

2) Los santos padres y los sumos pontífices sucedieron sin interrupción a los apóstoles en la autoridad de aprobar cánones. Para los discípulos de Graciano, en efecto, la autoridad para establecer cánones pertenecía a los Apóstoles, cuyo lugar fue ocupado por los Obispos:

ICTm JMVX ¹ 282.13-16	ICTg (GOE) AV 291.8-15	QO JMVX ¹ 287.3-5	SVT JMVX ² 25-28	SVT3 JMVX ² 13-16
Post apostolos namque sancti patres et summi pontifices penes quos credendi canones erat auctoritas continue sibi successerunt. Non tamen eis licentia conuocandi concilia usque ad tempus beati Siluestri est concessa.	Post apostolos namque sancti patres et summi pontifices, penes quos condendi canones erat auctoritas, continue sibi successerunt. Non tamen eis licentia conuocandi concilia usque ad tempus beati Syluestri est concessa.	Post apostolos namque summi pontifices et sancti patres penes quos cum domino canonum erat auctoritas ⁵³ continuo sibi successerunt. Non tamen eis licentia conuocandi concilia usque ad tempora beati Siluestri est concessa.	Horum autem decretorum auctores primo fuerunt apostoli, post apostolos autem summi pontifices et sancti patres, penes quos canonum erat auctoritas, continuo sibi successerunt. Non tamen eis copia fuerat conuocandi concilia, usque ad beati Siluestri tempora, (...)	Post apostolos namque sancti patres et summi pontifices penes quos condendi canones uigebat auctoritas, continue sibi successerunt. Conuocandi tamen concilia usque ad tempus beati Siluestri nequaquam erat licentia, persecutione in ecclesia Dei uehementer ingruente.

Aquí *canones* son los *decreta*, es decir, las *constitutiones ecclesiasticas*. Del contexto de las cinco prelecciones se deduce que los primeros decretistas reservan ahora la expresión *summi pontifices* para los Obispos, mientras que

Translations, 500–1245, New Haven – London 1998. 131. El prefacio de la *Tripartita* se tomó de la *Collectio Brugensis*: BRETT, M., *Urban II and the collections attributed to Ivo of Chartres*, in Chorodow, S., *Proceedings of the 8th International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano 1992. 27–46.

⁵² Prólogo de la *Tripartita*: «Sed inter hec notandum quod cum a pontificatu Petri apostolorum principis usque ad presulatum pape Siluestri xxx et duo connumerentur pontifices, (...) Rursus cum a sancto Siluestro usque ad beatum Gregorium eque xxxii supputantur presules (...)» (ibid.).

⁵³ La mayor parte de los códices leen «quos condendi canones erat auctoritas».

llaman *sancti patres* a los Papas⁵⁴. Unos y otros, el Obispo de Roma y los demás Obispos, tienen la autoridad de establecer cánones —*condendi canones auctoritas*— porque ocuparon el lugar de los Apóstoles, a quienes sucedieron sin solución de continuidad.

La expresión «ocupar el lugar de» recuerda las explicaciones del pseudo-Anacleto sobre los comienzos del sacerdocio y el primado de la Iglesia romana⁵⁵. Según la falsificación, el orden sacerdotal comenzó con el Apóstol Pedro, a quien el mismo Señor concedió el primer pontificado, pues fue el primero que recibió de Jesucristo la potestad de atar y desatar. Aunque los demás Apóstoles merecieron el mismo honor y potestad, reconocieron la primacía de Pedro. En cumplimiento del mandato del Señor, los Apóstoles se desperdigaron por todo el mundo y predicaron el Evangelio. A su muerte, los Obispos ocuparon su lugar: «Ipsi quoque decedentibus in locum eorum surrexerunt (successerunt) episcopi (...)». Por otra parte, los Apóstoles, al ver que la mies es mucha y los operarios pocos, rogaron al Señor de la mies que enviase operarios a su mies; el Señor eligió los setenta y dos discípulos, que son el tipo de los presbíteros, quienes fueron instituidos en su lugar en la Iglesia.

Graciano explicó que los Sumos Pontífices, los Obispos y los demás sacerdotes son los «*Ministri uero sacrorum canonum et decretorum Pontificum*» (D.21 pr.). Para el autor del *Decretum*, la institución del sacerdocio fue incoada en el Antiguo Testamento y consumada en el Nuevo Testamento, si bien es cierto que la distinción entre simples sacerdotes y otros grados del sacerdocio también era conocida por los gentiles: los *flamines* eran los sacerdotes simples, pero entre sus ministros había otros que recibían el nombre de *archiflamines*, o también *protoflamines*. La distinción entre sacerdotes fue introducida en el Nuevo Testamento por Cristo, quien instituyó a los doce Apóstoles como sacerdotes mayores y a los setenta y dos discípulos como sacerdotes menores. El Señor eligió además a Simón para el *summum sacerdotium* cuando le concedió, por encima de todos, pero para servicio de todos, las llaves del reino de los cielos, le puso el nombre de Pedro y le pidió que confirmase a sus hermanos. Los Apóstoles ordenaron Obispos y presbíteros en las diversas ciudades. Esteban, por ejemplo, fue ordenado por los Apóstoles.

Para Graciano y para sus discípulos inmediatos, la naturaleza de la autoridad / potestad de los Obispos es sacerdotal – pontifical y tiene origen apostó-

⁵⁴ Un poco más adelante, los prólogos explican que los *pontifices* se reúnen para celebrar concilios. Al comentar D.10 c.9, *Paucapalea* recurrió a Isidoro de Sevilla: «Romani imperatores pontifices olim dicebantur. Nam maiorum haec erat consuetudo, ut rex esset sacerdos et pontifex» (SCHULTE, J. F. VON, *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, Giessen 1890 (repr. Aalen 1965), 15.30-16.2, tomado de *Etymologiarum* 7.12.14). Al describir los «gradus et nomina» de los clérigos, el Obispo Hispalense utilizó el término *pontifex* para aclarar la posición preminente —«superefficitur, superintendat»— de los Obispos (*Etymologiarum* 7.12.11-14).

⁵⁵ D.21 c.2 : Anacletus J³ †16 : JK †3 : Hinschius 79.1-16.

lico. Por lo demás, que los Papas y los Obispos no dispusieran de la licencia para convocar concilios hasta la época de Silvestre (314-335) no significa que carecieran de ese poder sino que les era imposible ejercitarla.

3) Los concilios comenzaron en tiempos del emperador Constantino. Este es el relato sobre los primeros concilios que circuló en la escuela de *Paucapalea*:

ICTm JMVX ¹ 282.16-20	ICTg (GOE) AV 291.15-26	QO JMVX ¹ 287a.6-10	SVT JMVX ² 28-33	SVT3 JMVX ² 16-20
Qui dum sub Constantino imperatore in abditis Sirapti montis latitaret qui ipsum imperatorem est reuocatus et sic imperator per eum conuersus et christianissimus factus licentia ecclesias aperiendi et christianos ibidem conueniendi concessit atque ex tunc pontifices in unum conuenire et concilia celebrare. Et conciliorum decreta condere ceperunt.	Qui cum sub Constantino imperatore in abditis Sirapti montis latitaret, per ipsum imperatorem est reuocatus, et sic imperator per eum conuersus et christianissimus factus licentiam ecclesias aperiendi et christianos ibi conueniendi concessit; atque ex tunc pontifices in unum conuenire, concilia celebrare et conciliorum decreta condere ceperunt.	Qui dum sub Constantino imperatore in abditis Serapti montis latitaret per ipsum imperatorem reuocatus est sicque imperator per eum conuersus et christianissimus factus licentiam ecclesias construendi et christianos ibidem conueniendi concessit atque ex tunc pontifices in unum conuenire concilia celebrare et conciliorum decreta condere ceperunt.	(...) qui dum sub Constantino imperatore in abditis 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 conuenirent. Et sic concilia celebrare et conciliorum decreta condere ceperunt.	Qui Constantino imperante necdum fideli 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 concilia, et condendi decreta.

Los primeros decretistas colorearon el informe sobre el origen de los concilios (generales) de las Etimologías de Isidoro de Sevilla que empleó Graciano⁵⁶ con elementos reconocibles en la narración de los *Actus Silvestri*, difundida en Occidente por el *Liber Pontificalis*: de un lado, el refugio del Papa Silvestre en el monte Soratte durante la persecución promovida por el futuro Emperador, enfermo de lepra y todavía pagano; de otro, el protagonismo de Silvestre en la conversión, curación y bautismo de Constantino⁵⁷. Frente a la versión de Eusebio de Cesarea y el *Chronicon* de Jerónimo, según la cual el hijo de Constancio y Elena fue bautizado poco antes de su muerte por el Obispo arriano

⁵⁶ D.15 c.1 = Isidoro, *Etymologiarum* 6.16.2-13.

⁵⁷ MOMMSEN, TH. (ed.), *Liber Pontificalis. Pars prior* (MGH Gestorum Pontificum Romanorum 1), Berolini 1898: «Hic exilio fuit in monte Syraptin persecutione Constantini concussus et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantinum Augustum quem curavit dominus per baptismum a lepra» (p. 47).

Eusebio de Nicomedia⁵⁸, la leyenda de los *Actus Silvestri* pone el acento en la ortodoxia del gobernante y rehabilita su figura al subrayar la continuidad de su fe con la tradición apostólica⁵⁹. El empleo del grado superlativo en cuatro de las cinco lecciones introductorias al *Decretum*, «conuersus et christianissimus factus», sugiere que los decretistas de la escuela de *Paucapalea* cuestionaban la versión de Eusebio y Jerónimo: el paganismo del emperador antes de Nicea empañaría, igual que un Constantino arriano, su explicación lineal de los orígenes de los decretos desde los tiempos apostólicos. De sus palabras no se deduce, sin embargo, que los Obispos recibieran la potestad de convocar concilios del primer Emperador cristiano: la autorización se refería únicamente a la apertura de Iglesias y a las reuniones de cristianos, lo cual permitió el ejercicio efectivo y práctico de un poder que los Obispos —también el Obispo de Roma— tenían por haber ocupado el lugar de los Apostóles, sin solución de continuidad⁶⁰.

4) Necesidad de los concilios. Las Etimologías de Isidoro de Sevilla explican que las persecuciones impidieron las reuniones de Obispos, quienes no pudieron ejercer su facultad de enseñar normativamente la doctrina de la Iglesia. Consecuentemente, la cristiandad se escindió en herejías. La situación cambió cuando Constantino permitió las congregaciones de cristianos, que es el momento en el que el Obispo Hispalense piensa que comenzaron los concilios generales⁶¹. Los decretistas de la escuela de *Pacupalea* se desentendieron de la situación de la Iglesia durante los primeros siglos. El anónimo autor del prólogo SVT3 fue el único que puso de manifiesto las circunstancias que hacían necesaria la celebración de concilios:

<p>SVT3 JMVX²21-27</p>
<p>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 eliminauit auctoritas. Sed multiplicante mundi malitia, noua semper flagitia, oportuit romanos pontifices correctoria constituere decreta, quorum constitutionis penes ipsos uiget auctoritatis excellentia.</p>

⁵⁸ GURRUCHAGA, M. (ed.), *Vida de Constantino*, Madrid 1994, capítulos 61–63; HIERONYMUS, *Chronicon* (PL 27.679). Isidoro de Sevilla también se hizo eco del bautismo tardío de Constantino en la *Sexta aetas saeculi* de su *Chronicon* (PL LXXXVIII. 1049A).

⁵⁹ CANELLA, T., *Gli Actus Silvestri tra Oriente e Occidente. Storia e diffusione di una leggenda costantiniana*, in MELLONI, A. – BROWN, P. – PRINZIVALLI, E. – RONCHEY, S. (ed.), *Constantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313–2013*, II. Roma 2013. 241–258.

⁶⁰ Isidoro de Sevilla también subraya el alcance del acto imperial: «Ipse [Constantinus] enim dedit facultatem Christianis libere congregare» (*Etymologiarum* 6.16.3).

⁶¹ *Etymologiarum* 6.16.2-3.

La hostilidad de los Emperadores paganos favoreció, en su opinión, la difusión de herejías y malas costumbres en la Iglesia, porque las medidas persecutorias dificultaron la adopción de soluciones normativas. La autoridad de los santos padres reunidos en los cuatro primeros concilios afrontó la situación. Pero la actividad conciliar fue insuficiente: la multiplicación de crímenes requirió la intervención de los Romanos Pontífices, quienes en el ejercicio de su autoridad dictaron *correctoria decreta*. Esta explicación de SVT3 se aparta de la que se encuentra en el prólogo de la *Tripartita* en dos puntos: en el círculo de Ivo de Chartres se pensaba que durante los primeros siglos se pudieron celebrar algunos concilios; y junto al odio de los perseguidores de la Iglesia, la escasez de Obispos también explicaría la ausencia de sus congregaciones⁶².

5) El concilio de Nicea. Los maestros que dictaron las lecciones introductorias de las que queda constancia gracias a las dos versiones de QO y a SVT, dedicaron unas palabras al concilio de Nicea, primero entre los generales:

QO JMVX ¹ 287b.1-4	SVT JMVX ² 33-37
Sub hoc enim sancti patres in concilio Niceno de omni orbe terrarum conuenientes arriane perfidie condempnauerunt blasphemiam quam de inequalitate sancte trinitatis isdem Arrius asserebat s<cilicet> diuersas in trinitate esse substantias. Consubstantialem deo patri dei filium eadem sancta synodus per symbolum definiuit.	Sub hoc enim sancti patres in concilio Niceno de omni orbe terrarum conuenientes arriane perfidie condempnauerunt blasphemiam, quam de inequalitate sancte Trinitatis idem Arrius asserebat, s<cilicet> diuersas in Trinitate esse substantias. Consubstantialem Patri Dei Filium eadem sancta sinodus diffiniuit.

En este caso la dependencia de las Etimologías es clara: en el concilio de Nicea, que se reunió en tiempos de Constantino, los *sancti patres* condenaron la herejía arriana, por la que Arrio enseñaba la desigualdad de la Trinidad, y definieron, por medio de un símbolo, que Dios Hijo es consustancial a Dios Padre.

VIII. «(..) COMMUNEM HABENT MATERIAM.

COMMUNEM QUOQUE HABENT INTENTIONEM (..)

Séptima afirmación. Los decretos de los concilios y de los santos padres tratan sobre las órdenes (sagradas) y las dignidades eclesiásticas.

El *exordium iuris canonici* de las *prelectiones* boloñesas más antiguas termina con la consideración de la materia y la intención de los decretos de los

⁶² «A beati siquidem Petri apostolorum principis presulatu usque ad Constantini imperatoris serenissimi tempora, seu propter raritatem episcoporum, siue etiam propter rabiem persecutorum, aut nulla aut certe uix ulla creduntur celebrata concilia pontificum.» (https://ivo-of-chartres.github.io/tripartita/trip_a_1.pdf: consulta 13.03.23).

concilios y de los santos padres. Para los discípulos de Graciano que se movieron en el círculo de *Paucapalea*, también desde esta perspectiva su arte se separa de la Jurisprudencia, porque las normas eclesiásticas tratan principalmente de todo lo que se refiere al orden sacerdotal y a los demás sacramentos.

1) Materia de los decretos. En efecto, el carácter sacramental de los decretos es consecuencia del origen apostólico de la potestad del Papa y de los Obispos, pero también del hecho de que los *ordines ecclesiasticos* constituyen su materia propia:

ICTm JMVX ¹ 282.21-22	ICTg (GOE) AV 292.2-7	QO JMVX ¹ 288.1-2	SVT JMVX ² 38-41	SVT3 JMVX ² 42-43
			Agunt decreta de ordinibus ecclesiarum, de baptisate, de matrimonio, de penitentia, de corpore Christi, et de aliis. Videndum est que sit eorum materia, intentio, et finis, que illius qui compilauit he decreta.	
Que uidelicet omnia tam conciliorum quam sanctorum patrum decreta et munere habent materiam ecclesiasticos scilicet ordines et dignitates atque earum causas.	Que uidelicet omnia, tam conciliorum quam sancta patrum decreta, communem habent materiam, ecclesiasticos ordines scilicet et dignitates atque earum causas.	Que omnia tam conciliorum quam sanctorum patrum decreta communem habent materiam ecclesiasticos uidelicet ordines et dignitates atque eorum causas.	Materia decretorum est ecclesiastica institutio.	Omnia uero tam conciliorum quam sanctorum patrum decreta communem habent materiam, uidelicet ecclesiasticos ordines et dignitates et earum causas.

Para el autor de SVT los decretos tratan del sacramento orden, «de ordinibus ecclesiarum», de los sacramentos del bautismo, matrimonio, penitencia y de la eucaristía, así como de los demás sacramentos. Su conclusión es que la materia de los cánones y de los decretos es la *ecclesiastica institutio*, la disciplina eclesiástica⁶³. Por su parte, el maestro cuyas enseñanzas se conocen gracias a ICT QO SVT3 considera que materia de los decretos de los concilios y de los Papas son las órdenes y dignidades eclesiásticas, así como las causas de su

⁶³ El autor del prólogo de la *Tripartita* explicó el significado etimológico de la palabra decretal: «Verum his ita consideremus, que sit eiusdem nominis quod est decretale significantia. Igitur decretum quod a decerno uerbo deriuatur ex seque aliud nomen procreat, uidelicet decretale, cuius plurale est decretalia, intelligitur institutum siue constitutum. Vnde et decretalia instituta siue constitutiones possunt intelligi.» En el *Decretum Gratiani*, *institutio* tiene, al menos, los siguientes significados: (i) preceptos eclesiásticos, escritos o no: «Ecclesiasticarum institutorum quasdam scripturis, quasdam uero apostolica traditione per successores in ministerio con-

competencia, afirmación que evoca la organización de la *Concordia discordantium canonum*: mientras que las distinciones de la primera parte recorren todos y cada uno de los grados del sacramento del orden (D.21 – D.80, con el epílogo de D.81 – D.101), las causas de la segunda parte consideran los negocios de su incumbencia —la competencia o jurisdicción propia de los «Ministri uero sacrorum canonum» (D.21 pr.)—, entre los que también se encuentran la penitencia y el matrimonio. En definitiva, según los prólogos de la escuela de *Paucapalea* el *ius ecclesiasticum* es independiente del *ius ciuile* por su origen bíblico y por su carácter sacramental, inseparable del misterio de la Iglesia.

2) Intención de los decretos. Para los primeros decretistas la intención común a todos los decretos es mostrar los órdenes y las dignidades eclesiásticas, y también las causas sometidas a la jurisdicción de la Iglesia:

ICTm JMVX ¹ 282.23-27	ICTg (GOE) AV 292.7-19	QO JMVX ¹ 288.2-7	SVT JMVX ² 41-45	SVT3 JMVX ² 44-47
Commune quoque haberet intentionem ostendere s<cilicet> qui sunt ecclesiastici ordines et quod promouendi ad ipsos et quod officium cuiusque que etiam ecclesiastice dignitates et quibus et per quas sint conferende et qualiter in eis uiuendum. De ecclesiasticis quoque causis apud quos et per quos et qualiter sint tractande. Ecce que materia et que generalis intentio sit decretorum.	Communem quoque intentionem habent ostendere scilicet qui sint ecclesiastici ordines et qui promouendi ad ipsos et quod officium cuiusque; que etiam ecclesiastice dignitates et quibus et per quos sint conferende et qualiter in eis uiuendum; de ecclesiasticis quoque causis, apud quos et [per] quos et qualiter sint tractande. Ecce que materia et que generalis intentio sit decretorum.	Communem quoque habent intentionem ostendere scilicet qui sint ecclesiastici ordines et qui prouehendi ad ipsos et quod officium cuiusque que etiam ecclesiastice dignitates et quibus et per quos sint conferende et qualiter in eis uiuendum. De ecclesiasticis quoque causis apud quos et per quos et qualiter sint tractande. Ecce que materia et que generalis decretorum intentio.	Intentio decretorum est tractare de ecclesiasticis ordinibus, uidelicet qui promoueri ad ipsos digni sunt, et quid sit cuiusque offitium, que etiam sint ecclesiastice dignitates, et quibus, et per quos sint conferende, et qualiter in eis uiuendum. De ecclesiasticis quoque causis apud quos, et per quos, et qualiter sint tractande.	Communem quoque habent intentionem, ostendere qui sint ecclesiastici ordines, et qui promouendi ad ipsos, quod cuiusque offitium. Que cetera ecclesiastice dignitates, quibus et per quos conferende, et qualiter in eis uiuendum. De ecclesiasticis quoque causis apud quos, et per quos, et qualiter sint tractande.

firmatas accipimus; quasdam uero consuetudine roborata approbavit usus (...)» (D.11 c.5); (ii) precepto de la Iglesia Romana: «(...) uel si qui a Romanae ecclesiae institutionibus errant (...)» (D.11 c.11), o también «(...) ne caput institutionis uideatur omitti.» (D.12 c.2); (iii) preceptos comunes a todas las iglesias: «(...) institutione precipua, que de multis ecclesiis colligere potueris (...)» (D.12 c.10); (iv) decisión normativa de un concilio: «(...) hanc nostras institutionem paruipenderit (...)» (C.10 q.3 c.3); (v) decisión de los apóstoles: «(...) iuxta apostolorum institutionem (...)» (C.11 q.3 c.17). Al comienzo de su lección inaugural, el autor de SVT incluyó los *decreta sanctorum patrum* entre las *institutiones sanctorum patrum*.

A primera vista, la expresión *ordines ecclesiastici* designa los diversos tipos de clérigos, mientras que las palabras *dignitates ecclesiastice* se reservan para los grados (clericales) que están revestidos de potestad.

En su comentario a D.22 pr., *Paucapalea* afirma que la distinción anterior, D.21, trata de las dignidades eclesiásticas⁶⁴. Para explicar el nombre de los grados eclesiásticos, así como las causas que corresponden a cada uno (D.21 pr. y sumario de D.21 c.1), Graciano recurrió a la relación de los grados y denominaciones de los clérigos —es decir, de aquellos que se dedican a servir a la Iglesia de Cristo— que propuso Isidoro de Sevilla: «Ostiarus, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus»⁶⁵. La serie sigue una escala ascendente en la que el sacramento del orden juega un papel determinante, a pesar de que no todos los nombres tienen propiamente carácter sacerdotal. A continuación, Isidoro abandona la perspectiva sacramental —también la sucesión ascendente en favor de la descendente—, porque en el orden de los Obispos distingue entre Patriarcas, Arzobispos, Metropolitanos y Obispos: todos son Obispos, afirma, pero el nombre particular de cada uno pone de relieve la distinta potestad que recibió en el momento de su institución⁶⁶. La explicación prosigue con las funciones de los demás clérigos hasta los «quod praesint ostiis templi», conocidos como ostiarios o porteros⁶⁷. El Obispo Hispalense no distinguió entre órdenes y dignidades eclesiásticas.

Graciano completó la relación isidoriana con dos autoridades sobre el primado de la Iglesia de Roma, D.21 c.2 - c.3. Inmediatamente después expuso su manera de entender la relación entre grado y autoridad: «In his omnibus, quanto celsior gradus, tanto maior auctoritas inuenitur. In maioribus siquidem est regendi et iubendi potestas, in minoribus obsequendi necessitas.» (D.21 d.p.c.3). No todos los clérigos tienen la misma autoridad porque la potestad de regir y mandar es propia de los grados superiores; por el contrario, los grados inferiores se limitan a obedecer. De hecho, D.21 termina con seis autoridades que refuerzan la dependencia jerárquica de los segundos respecto a los primeros.

Es probable, por tanto, que cuando los decretistas distinguieron entre órdenes y dignidades eclesiásticas, pensaran en la «regendi et iubendi potestas» propia de los grados clericales mayores. La regia dignidad que, según la Donación de Constantino, el Emperador cristianísimo concedió al Pontífice de la

⁶⁴ SQO ad D.22 pr.: «De ecclesiasticarum dignitatum nominibus superius tractatum est; nunc de ipsis ecclesiis, quae s<cilicet> inter alias primum locum, quae secundum vel tertium obtineat, videndum est.» (SCHULTE, *Die Summa des Paucapalea* 21.24-26)

⁶⁵ *Etymologiarum* 7.12.3 = D.21 c.1 (edF 67.49-50).

⁶⁶ *Etymologiarum* 7.12.4 y 8: «(...) sed ideo privato nomine quidam utuntur propter distinctionem potestatis, quam singulariter acceperunt.» (7.12.8) = D.21 c.1 (edF 68.11-13).

⁶⁷ *Etymologiarum* 7.12.32-33 = D.21 c.1 §.19 (edF 69.36-42)

Iglesia de Roma, avalaría esta explicación⁶⁸: dentro de los órdenes eclesiásticos solo los superiores merecen la calificación de dignidades, porque solo ellos tienen la potestad de gobernar y mandar en la Iglesia. Lo cierto es que, tanto para el maestro como para sus discípulos, el orden y la dignidad tienen una dimensión sacramental: Graciano aplicó el verbo *ordinare* indistintamente a las ordenaciones sacerdotales y a la institución de Primados, Arzobispos, Obispos y Coroeπίscopos (D.74 pr.). Por lo demás pensaba que los «Ministri uero sacrorum canonum et decretorum Pontificum sunt summi Pontifices et infra presules atque reliqui sacerdotes» (D.15)⁶⁹.

En la explicación de los grados eclesiásticos de Isidoro de Sevilla que llegó al *Decretum*, y que comentaron sus discípulos directos, los nombres de la disciplina clerical – sacramental cristiana se relacionan con los de los sacerdotes paganos y hebreos: *pontifex*, *vates*, *flamines*, *levitae*, (...). Las funciones de los pontífices, mencionadas inmediatamente después de la explicación de la etimología de la palabra *episcopus*, adquieren una relevancia central para entender la potestad de los Obispos: según explica Isidoro, los pontífices romanos eran príncipes de los sacerdotes, sumos sacerdotes —en la antigüedad, también reyes, como los Emperadores—, encargados de consagrar sacerdotes y levitas, de establecer los órdenes eclesiásticos, y de señalar lo que se debe hacer⁷⁰. El Obispo Hispalense tomó de la tradición pagana el nombre y la posición preeminente de sus sacerdotes máximos, pero reinterpreto las funciones pontificales desde su comprensión del papel de los Obispos cristianos: es poco probable que entre los encargos del sumo pontífice romano figurara el de «ordines ecclesiasticos disponit». Lo relevante es que, para Isidoro, el poder de los Obispos es correlativo al de los antiguos pontífices: aunque —continúa su explicación de los grados clericales— los presbíteros se llaman también sacerdotes, porque confieren lo sagrado, igual que los Obispos, «estos sacerdotes no poseen la dignidad pontifical, ya que ni signan la frente con el crisma ni transmiten el Espíritu paráclito, que, como demuestra la lectura de los Hechos de los Apóstoles, está reservado exclusivamente a los obispos.»⁷¹

⁶⁸ El autor de la SQO recurrió a la Donación de Constantino para comentar D.22 c.1 (SCHULTE 21.30-22.7) y D.97 (SCHULTE 49.5-16).

⁶⁹ ¿Se inspiró Graciano, en Pomponio para quien, después de exponer el origen y desarrollo del Derecho, era necesario «ut de magistratum nominibus et origine cognoscamus» porque «per eos qui iuri dicundo praesunt effectus rei accipitur: quantum est enim ius in civitate esse, nisi sint, qui iura regere possint» (Dig. [Pomponius libro singulari enchiridii] 1.2.2.13)? ¿Conoció las funciones del colegio pontifical en los primeros tiempos de Roma: «Omnium tamen harum et interpretandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant, ex quibus constituebatur, quis quoque anno praesesset privatis. Et fere populus annis prope centum hac consuetudine usus est.» (Dig. 1.2.2.6)?

⁷⁰ *Etymologiarum* 7.12.13-14 = D.21 c.1 § 8 (edF 68.22-29).

⁷¹ *Etymologiarum* 7.12.21 = D.21 c.1 §.12 (edF 68.48-55)

La falta de precisión a la hora de distinguir entre los grados del sacramento del orden y los tipos de clérigos, así como unos y otros de la potestad sacerdotal, podría explicar la división *ordines ecclesiastici / dignitates ecclesiastice* propuesta por los primeros discípulos de Graciano. Para ellos, los nombres de los sacerdotes paganos, su peculiar jerarquía y su distribución territorial proporcionaron la base de la organización y de la distribución de competencias (causas eclesiásticas) en la Iglesia de los tiempos apostólicos: en su opinión, fue Pedro quien dispuso que en las ciudades en las que los paganos establecieron *primi flamines* hubiera un Primado, encargado de juzgar las causas de los demás Obispos y los *maiora negotia*; que en las ciudades en que los paganos instituyeron *archiflamines* hubiera un Arzobispo; y que en el resto de las ciudades hubiera un Obispo⁷². De esta manera recuperaron uno de los temas del programa promovido por los falsificadores pseudo-isidorianos. Igual que su maestro, quien probablemente manipuló su modelo para destacar el protagonismo del primer Obispo de Roma en la organización eclesiástica⁷³, tenían una clara conciencia de que la institución de sedes primaciales, arzobispaes y episcopales, así como los poderes de sus (Obispos) titulares, eran inseparables de la tradición apostólica.

RESUMEN CONCLUSIVO

La indagación por el origen de su arte, así como por el origen, la materia y la intención de los decretos de los santos padres y de los estatutos de los concilios condujo a los primeros decretistas a reafirmar su condición de *iura sacra* (SVT3): la autoridad de la que proceden y las realidades sobre las que operan solo se entienden a la luz de la historia de la salvación y del misterio de la Iglesia. En el devenir temporal e intramundano de la cristiandad, *canones* y *leges* son igualmente Derecho, tienen el mismo origen bíblico, aunque sus distintos grados de vinculación con las *res sacrae* delimitan dos jurisdicciones y dos Jurisprudencias.

⁷² SQO comentario a D.21 pr.: «In civitatibus illis, in quibus olim apud ethnicos primi flamines et primi legis doctores eorum erant, beatus Petrus primates episcoporum vel patriarchas poni praecepit, qui reliquorum episcoporum causas et maiora negotia agitent. Sed in illis, in quibus erant eorum archiflamines, qui minores primatibus habebantur, archiepiscopos institui praecepit. In singulis aliis civitatibus singulos episcopos ordinari praecepit, qui episcoporum tantum vocabulo potirentur». (SCHULTE, *Die Summa des Paucapalea* 21.11-17). *Paucapalea* parafrasea aquí la epístola del pseudo-Clemente (J³ †26 : JK †10) que Graciano utilizó para establecer las sedes episcopales de Primados, Patriarcas, Arzobispos y Obispos (D.80 c.2).

⁷³ Las palabras «Beatus Petrus praecepit» de D.80 c.2 (nota 10 *edF ad locum*) no se encuentran en *Tripartita* 1.1.7-8, posible modelo de Graciano, ni en otras colecciones anteriores al *Decretum*: Anselmo de Luca 6.110, *Polycarpus* 2.22.1, *Collectio Trium Librorum* 2.6.7.

Graciano y la *Concordia discordantium canonum* son el autor y el libro de la nueva Jurisprudencia. El año 1140 comenzó un proceso que, apenas unas décadas después, dio como resultado la autonomía del *ius canonicum* dentro de los *curricula* académicos. Los pioneros de la ciencia sobre los *decreta / canones* eran conscientes de la singularidad de las *institutiones sanctorum patrum* (SVT), por lo que adoptaron críticamente las instituciones y métodos de los *iusprudentes* medievales, los glosadores - legistas. La recepción / canonización no provocó el olvido de la dimensión sacramental del Derecho canónico, ni el abandono de las herramientas intelectuales características de los teólogos de la primera escolástica. Para los canonistas de la escuela de *Pauca-palea* los sucesivos estados del hombre, sus leyes correlativas —natural, mosaica, profética, evangélica, apostólica y canónica—, así como las instituciones procesales que hacen efectivo el Derecho, merecen una *consideratio theologica* porque no son escindibles del *opus conditionis* y del *opus restorationis*. Son, en suma, el objeto o la materia de una disciplina teológica. De sus lecciones inaugurales no es posible deducir que, en las décadas centrales del siglo XII, la exégesis de la *Concordia discordantium canonum* —esto es, el movimiento intelectual que los estudiosos contemporáneos señalan como punto de partida de la canonística— estuviera animada por una *consideratio canonica*, la convicción de que determinar el origen, la materia y la intención de los decretos reclama una metodología diversa a la empleada para exponer orgánicamente las verdades de fe, o para la exégesis de las *sacrae paginae*. Esta visión, tan ajena al maestro Graciano como a sus discípulos inmediatos, se desarrolló posteriormente y de manera progresiva, hasta que, a finales del siglo XII, provocó que la nueva Jurisprudencia se emancipara de la Teología⁷⁴.

Los decretistas, sin embargo, no renegaron de sus orígenes. Esteban de Tournai, fundador de la decretística francesa, introdujo su comentario al *Decretum Gratiani* con una imagen que, aparte de reflejar una experiencia personal, es una llamada de atención sobre la incómoda e ingrata posición en la que se encuentran los canonistas de todos los tiempos. «Si duos ad cenas conuiuas inuitaueris»: quien invita a cenar a un teólogo y a un jurista para hablar sobre el origen de las leyes divinas —decía Esteban—, si quiere contentar a sus comensales, debe contar con su condescendencia, porque mientras que el teólogo apetece los sabores dulces, el jurista se deleita con los amargos. Al oír hablar de leyes, lo más probable es que el jurista se ponga enfermo,

⁷⁴ La distinción de perspectivas —teológica y canónica— se toma del *Speculum iurs canonici* de Petrus Blois citado por 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* 72 (1986) 338–348, nota 10 en p. 339. La discusión sobre la diferencia entre teólogos y canonistas será un tema recurrente a partir del siglo XIII: ejemplos en KALB, H., *Bemerkungen zum Verhältnis*, 339–340, y CUENA-BOY, F., *La relación entre la teología y el derecho canónico. Un apunte histórico*, in *Ius Canonicum* 61/121 (2021) 1–20.

contraiga las narices, menee la cabeza y frunza el ceño, porque sobre que lo que cree conocer, considerará innecesaria la opinión de otros. Y si la velada comienza con el relato de los hechos místicos de los padres del Antiguo y del Nuevo Testamento, el teólogo lo considerará inútil, demostrará su complejidad y acusará a su huésped de ingrato y desagradable⁷⁵. Además de una advertencia, el cuento del banquete encierra una lección para todo el que quiera profesar el *ius canonicum*: mantener la equidistancia entre la Teología y el Derecho no es solo una estrategia defensiva, sino una exigencia de método derivada del carácter jurídico – religioso del Derecho de la Iglesia católica. Aunque ésta no fuera la intención de Esteban, la sola lectura del prólogo de su suma —igual que la de las *prelectiones* de la escuela de *Paucapalea*— justifica las palabras de quien hoy recibe el merecido reconocimiento de sus discípulos y amigos: «Schola Bononiensis est omnium scholarum iuris canonici mater et magistra»⁷⁶.

Abstract

The essay analyses the central statements of the school of Paucapalea on the relationship between Theology and Law. Early canonists considered the nature of their subject matter and their academic activity in the first part of their introductory lectures —prelectiones— to Gratian's Decretum. The pioneers of the science on decreta and canones critically adopted the methods of medieval iurisprudentes, because they were aware of Canon Law sacramental dimension. For the canonists of the school of Paucapalea, the successive conditions of the human being, their correlative laws —natural, Mosaic, prophetic, evangelical, apostolic and canonical— as well as the procedural institutions that make Law effective, deserve a consideratio theologica, because they are part of both the opus conditionis and the opus restaurationis. They are, in short, the object or subject matter of a theological discipline. From his inaugural lectures it is not possible to deduce that, in the mid twelfth century, the exegesis of the Concordia discordantium canonum was inspired by a consideratio canonica.

José Miguel VIEJO-XIMÉNEZ

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

jm.viejoximenez@ulpgc.es

⁷⁵ SCHULTE, *Stephan von Dornick* 1.2-21. KALB, H., *Studien zur Summa* 29-64, analiza la relación Teología y Derecho Canónico.

⁷⁶ ERDÖ, P., *Introductio in Historiam Scientiae Canonicae. Praenotanda ad Codicem*, Roma 1990. 53.

RECENSIONS

KUMINETZ, Géza (ed.) *Iustitia duce, caritate comite – Válogatott tanulmányok Erdő Péter bíboros, prímás-érsek 70. születésnapjára* [Selected studies for the 70th birthday of Cardinal Péter Erdő, Primate-Archbishop], Szent István Társulat, Budapest, 2022, pp. 648

Turning seventy is always a milestone for all those who are active in the world of science. It is the age at which scientists look back on the work – or the wealth of achievements – that has been made so far in their scientific careers and which will be significant for the future. It is also an occasion for the scientific world to pay tribute to the celebrated scientist, whether as colleagues, members of his intellectual community, or as disciples (if you like, as representatives of the new generations of scientists who have grown up thanks to the academic work of the celebrated scientist). Two volumes were published in Budapest in 2022 by the Saint Stephan Society in honor of Card. Péter Erdő, Primate, Full Member of the Hungarian Academy of Sciences, for his scientific, educational, instruction organizational and research activities; episcopal, pastoral and also for his active work in several dicasteries of the Holy See. The first volume expressed the appreciation of the international canon law and canon history scholarly community (i.e. *Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive. Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno*, Budapest 2022); the second volume – the one to be presented briefly here – entitled *Justice as a Guide, Love as a Companion* – is a Hungarian-language tribute by the Hungarian scholarly community to a world-renowned expert and developer of the sacred sciences.

The Hungarian festive volume is in fact structured according to the motto of four of the five faculties of Pázmány Péter Catholic University (PPCU), i.e. Faculty of Theology: *Sacra Theologia*; Faculty of Law and Political Science: *Istum Aequum Salutare*; Faculty of Humanities and Social Sciences: *Scientia et Fidelitate*; Institute of Canon Law “ad instar facultatis”: *Sacri Canones*. It is complemented by an essay on the activities of the Saint Stephen Academy of Sciences (Budapest, Hungary). The chapters on each of the faculties of the PPCU include mainly articles by the faculty members of the respective faculty, supplemented by articles by other authors whose academic work in their particular field is significant in their own country (i.e. Hungary), and which thematically correspond to the chapter.

The first chapter (*Sacra Theologia*) contains twenty-five scholarly publications by István Baán, Ferenc Beran, Lajos Dolhai, György Fodor, László Gájer, Máté Gárdonyi, Tibor Görföly, István Ivancsó, Edvárd Kajtár, Imre Kocsis, Zoltán Kovács, Mihály Kránitz, Mihály Laurinyecz, Attila Lovassy, Balázs Levente Martos, Gábor Németh, István Pákozdi, Attila Puskás, Zoltán Rokay, Csaba Szilágyi, Gyula Takács, Béla Tarjányi, Csaba Török, István Izsák Török, and Krisztián Vincze (pp. 19–343). The second chapter (*Iustum Aequum Salutare*) comprises five studies by Gyula Bándi, Nadja El Beheiri, Balázs Schanda, István Szabó, and András Zs. Varga (pp. 347–412). In the third chapter (*Scientia et Fidelitate*) there are also five scholarly works by Ida Fröhlich, Emil Hargittay, László N. Szelestei, Kornél Szovák, and Péter Tusor (pp. 415–474). The fourth and final chapter (*Sacri Canonnes*) presents eight authors (Péter Artnér, Katalin Hársfai, Boglárka Keppinger, Géza Kuminetz, György Lefkánits, Péter Szabó, Szabolcs Anzelm Szuromi, Lóránd Ujházi; pp. 477–598), followed by an overview on the relationship between the Saint Stephan Academy of Sciences and the archbishops of Esztergom by Gábor Barna (pp. 599–605).

The festive volume is introduced by a greeting letter of Géza Kuminetz, President of the PPCU (pp. 5–10); while it concludes with an up-to-date list of scientific publications by Card. Péter Erdő, classified by genre (pp. 611–648).

The *Iustitia duce, caritate comite* volume, published in a representative form in honour of Card. Péter Erdő, Archbishop of Esztergom-Budapest, is a worthy tribute by the representatives of the Hungarian scientific community to one of the most influential Catholic ecclesiastical thinkers of our times, who has enriched his scientific field with his numerous ideas through his scientific activity. The broad panorama of the ambitious studies will deepen not only the knowledge of the sacred sciences, but also of law and the humanities in Hungary.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

SZABÓ, PÉTER – FRANKÓ, TAMÁS (a cura di):

Sacrorum canonum scientia: radici, tradizioni, prospettive.

Studi in onore del Cardinale Péter Erdő per il suo 70° compleanno,

Szent István Társulat, Budapest 2022, pp. 728

Card. Péter Erdő, Primate, Full Member of the Hungarian Academy of Sciences, has a very broad spectrum of scientific, educational, instruction-organizing and research activities; episcopal and pastoral work, as well as his involvement in numerous dicasteries of the Holy See. Cardinal László Lékai (†1986) had already recognized the interest and talent of the young diocesan priest of Esztergom in the study of canon law sources, who, after his studies in his

homeland and his chaplaincy in Dorog, became a student at the *Pontificia Università Lateranense*. There he defended his doctoral thesis in 1980, *L'Ufficio del Primate nella Canonistica da Graziano ad Ugucione da Pisa*. The importance and esteem of his academic achievements is shown by the fact that in the same year of his doctorate he was invited to teach at both the *Pontificia Ateneo S. Anselmo* and the *Pontificia Università Gregoriana*. He taught at the latter university continuously as a visiting professor until his nomination as Archbishop of Esztergom-Budapest in 2002. Among his numerous works in Hungary, he is credited with the publication of the handbook on the current canon in 1991 (fifth revised edition: 2014; unchanged reprint: 2022) and the translation of the *Codex iuris canonici* into Hungarian with interpretative notes and bibliography in 1984 (fifth revised edition: 2015). His internationally recognized work as a canon lawyer is highlighted sufficiently by his book which summarizes the most important results of his scholarly work in Italian between 1995 and 2020: *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale* (a cura di Bruno Esposito; Facoltà di Diritto Canonico San Pio X; Ius Canonicum – Monografie 24; Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 784) and its prestigious international reactions. The international canon law and legal history scholarly community paid tribute to this more than forty years of wide-ranging and distinguished activity in the field of sacred sciences, on the occasion of the 70th birthday of Card. Peter Erdő.

The structure of the festive volume is simple, i.e. it does not classify the studies of the contributing authors either thematically or in terms of the specific fields of canon law. The principle of ordering is therefore based on the alphabetical order of the authors' names. Consequently, here I intend to present only the most significant authors and the most relevant studies, with an essential distinction between the analysis of the works on the current canon law and the history of canon law. Naturally – before doing so – it is necessary to mention those five authors who are active teachers at the Institute of Canon Law at the Pázmány Péter Catholic University, i.e. Géza Kuminetz, György Lefkánits, Balázs Schanda, Péter Szabó, and Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

Among the analyses of the current canon law, the work of Juan Ignacio Arrieta on process law should be mentioned first, not only for its location (the very first study), but also for its subject and importance. Therein, drawing on arguments presented at the level of serious comparison of sources, jurisprudence and legal theory, he sets the CIC Can. 1713 and Can. 1733 in parallel, i.e. the principle of the avoidance of lawsuits, the desirability of a fair settlement of disputes arising from administrative decisions, the desirability of an agreement between the two parties: the author of the decision and the subject of the decision (*I metodi alternativi di risoluzione delle controversie nell'ordi-*

namento canonico: le possibilità offerte dalla normativa vigente, pp. 19–33). Damián G. Astigueta, S.J. provides a very important, and certainly inevitable, theoretical overview in the field of penal law, with a comparative description of the principles of the Church and the State in criminal matters (*El fundamento del Derecho Penal el el Estado y en la Iglesia*, pp. 34–56). Eduardo Baura, in his jurisprudential reflection on the essence of the law, undertakes a theoretical summary of the law, in which he explains the justification of the legislation and the law as the norm to be followed, applying this to canonical legislation (*La razionalità ovverosia il realismo della legge canonica*, pp. 78–91). Carlos José Errázuriz, in his usual clear logical framework, examines the theoretical foundations of what is certainly the most important link in canon law: the inseparable relationship between theology and canon law (*La nozione di diritto quale presupposto del dialogo interdisciplinare tra teologi e canonisti*, pp. 217–232). The question of acquired rights and privileges, in so far as they were not expressly withdrawn by the new Code of Canon Law and thus remained in force, has raised a number of questions among canon law scholars since November 27th 1983. Bruno Esposito, O.P., who in recent years has been systematically making progress in the field of exegetical commentary on the first six canons of the CIC, has dedicated his precise analysis of this question (*Il diritti acquisiti. Commento sistematico-esegetico alla prima parte del can. 4 del CIC [1983]*, pp. 232–261). Giorgio Feliciani has constructed and expressed his point of view in a very unique way on the specific mission and functioning of the new spiritual movements and their role in the everyday authentic activity of the contemporary Church. In fact, he based his analysis on the relevant relevant parts of documents of various genres issued by Pope Francis. The synthesis is unique in every aspect, not only providing new perspectives for the canonical approach, but also noteworthy from a theological point of view (i.e. preserving the spirituality). It is also a perfect example of how the legislator's intention can be interpreted in a balanced way, using the parallel places which can be found (*“Voi potete essere braccia, mani, piedi, mente e cuore di una Chiesa in «uscita»” Papa Francesco e I movimenti ecclesiali*, pp. 301–313). The effect of time on legal relations has been removed from the focus of canon law research in recent decades. From this perspective, it is particularly important to examine the subject in depth in relation to the different levels and areas of the current canon law, canonical legislation and its application. Julio García Martín, CMF's analysis can therefore be considered as a valuable contribution (*Efecto e importancia del tiempo sobre el derecho normativo y subjetivo según la legislación canónica*, pp. 314–336). At a time when the relationship between the Church and the State is increasingly questioned and the limits of the classical forms are being stretched, Jorge Otaduy gives a measured response to this issue, taking into account the areas of the Spanish model of separation and the scope of the subjects (i.e. the members of

the Church are also members of a specific State, which imposes constitutional obligations on the State as well), not only with regard to the Catholic Church but also with regard to agreements with other religions (*Separación y cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas: los Acuerdos con la Iglesia católica y con otras confesiones en España*, pp. 554–770). Finally, among the studies on the current canonical discipline, I would like to highlight Patrick Valdrini's clear overview of the question of synodality, with regard to the specific governmental authority of the bishop (*Syodalité et rationabilitas des décisions dans l'exercice de la potestas regiminis de l'évêque diocésain*, pp. 702–712).

Like the international panorama of the authors and subjects of the current canon law, the works on the history of canon law enrich not only the volume but also canon law science itself with an impressively comprehensive and outstanding level of scholarly results. This is guaranteed by names such as Orazio Condorelli (i.e. "*Ius civile*" e "*ius canonicum*"). *La ricerca di un coordinamento alla luce della più antica scienza giuridica*, pp. 104–136); Charles Donahue Jr. (i.e. *Legal History and Ecclesiastical Court Records: Thoughts Prompted by The Oxford Handbook of European Legal History*, pp. 183–198); Anne J. Duggan (i.e. *Audiuimus et audientes. A critical question of dating*, pp. 199–216); Richard H. Helmholz (i.e. *The Sequestration of Women and the Canon Law of Marriage [X 4.1.14]*, pp. 366–379); Anne Lefebvre-Teillard (i.e. *De postulatione prelatorum. Les canonistes parisiens face aux premières interventions d'Innocent III*, pp. 420–441); Kenneth Pennington (i.e. *Sources of Medieval Canon Law*, pp. 571–588); and the author of the present lines (i.e. *Critical Overview on the Material of the Medieval Library of the Abbey of Saint-Germain-des-Prés. New Emphases*, pp. 663–672).

The complete volume contains the work of forty-two distinguished authors in the field of the current canon law and canon law history. At the beginning of the work, after a brief introduction by Peter Szabó, President of the Canon Law Institute (*Profilo biografici*, pp. 5–6), there is the *Tabula Gratulatoria*, with notable names such as Card. Zenon Grocholewski (†2020).

The above mentioned outstanding experts and content of the book allow us to assert without any doubt that the volume of *Sacrorum canonum scientia*, compiled as a tribute to Card. Péter Erdő, Archbishop of Esztergom-Budapest, is a worthy acknowledgment of one of the most outstanding canon lawyers of our times, who enriched the sacred sciences in all areas of canon law with indispensable ideas at the level of the Universal Church and international scholarly research. The volume, published in a prestigious format by the Saint Stephan Society, and the studies which it contains, like the celebrated author's professional work to date, will certainly become a reference point in the everyday study of canon science.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

MIÑAMBRES, J. – EJEH, B. – PUIG, F. (a cura di), *Studio di diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, I–II. Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 1496

A number of scholars with significant academic work in the field of sacred sciences have reached their seventieth birthday in 2021–2022. This has led to the publication of a series of collected volumes by prestigious teaching and research centers around the world, which will pay tribute to the scholarly work of these celebrated scholars. Among these is the extensive, two-volume collection of thematic studies on canon law published in Venice by Marcianum Press to commemorate the seventieth anniversary of the birth of S.E.R. Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru, Secretary of the Pontifical Council of the Code of Canon Law.

Juan Ignacio Arrieta Ochoa was born in Vitoria, Spain, on April 10th 1951. He was ordained a priest on August 23rd 1977 as a member of the Community of Priests of the Holy Cross (later Personal Prelature). He obtained his doctorate in canon law and jurisprudence and was professor of canon law, first at the University of Navarre (Pamplona, Spain), and then as the first Dean of the Faculty of Canon Law at the newly established *Pontificia Università della Santa Croce* (Rome) [1984–1993; 1995–1999], a period in which, in collaboration with the distinguished faculty members, he established the institution as a recognized center for the study of canon law. He played a similar key role in the foundation of the *Studium Generale Marcianum* (Venice) and its development into one of the most renowned institutions for teaching, research and training in canon law, where he was also the first person to head the Faculty of Canon Law, named after Pope Pius X, during its organization in 2003. He was also responsible for the launch of the international scientific periodical on canon law, *Ius Ecclesiae*, of which he was the first editor-in-chief.

He contributed a great effort, both informally and formally, in developing the functioning and recognition of the Institute of Canon Law in Budapest, including the publication of the most recent research results on the history of canon law – achieved within the framework of Pázmány Péter Catholic University – in the periodical *Ius Ecclesiae*. At the same time, he has held several central ecclesiastical offices (i.e. at the Apostolic Penitentiary, Apostolic Signatura, Congregation for the Clergy, Pontifical Council for the Family, etc.). Since February 15th 2007, he has been Secretary of the Pontifical Council for Legislative Texts; and was consecrated a bishop in 2008. His primary research area is the hierarchical structure of the Church, on which he has published a significant number of scholarly works.

On the occasion of his seventieth birthday, this commemorative volume was enriched with studies by the internationally most respected authors of his

research fields. The collected work is divided into ten main chapters, following the themes of the individual studies: I. Comprehensive studies of the major areas of the canonically regulated functioning of the Church; II. The duties and rights of the faithful and the framework for their exercise; III. The administration of justice in the Church and the role of the cardinals in the functioning of the offices of the Holy See; IV. The areas and particular features of the exercise of episcopal power, with special reference to the functioning of dioceses, the judicial system and parishes; V. Areas of the functioning of ecclesiastical administrative law; VI. The correct interpretation of synodality and collegiality, as well as the specific areas and levels of their exercise; VII. The 'sui iuris' churches and the central authority of the Church; VIII. Questions of the functioning of the diocese; IX. The ecclesiastical property and its canonical administration; X. The system of relations between canon law and the proper law of the Vatican City State.

Chapter One contains the analysis of twelve authors (i.e. Arturo Cattaneo, Francesco Coccopalmerio, Massimo del Pozzo, Carlo José Errázuriz, Andrea Favaro, Paolo Gherri, Giacomo Incitti, Gaetano Lo Castro, Francesco Lozupone, Eduardo Molano, Helmuth Pree, Giovanni B. Varnier). The most notable among them are Card. Francesco Coccopalmerio (*Le quattordici opere di misericordia nel Codice di Diritto Canonico?*) and Carlo José Errázuriz tanulmányá (*Sul rapporto del governo nella Chiesa con i beni giuridici della parola di Dio e della liturgia, specie dei sacramenti*).

Chapter Two contains eight studies written by prominent researchers of the field, each of them individually determining their topics (i.e. Romeo Astorri, Eduardo Baura, María Blanco, Maria d'Arienzo, Gabriela Eisenring, Inés Lloréns, Giovanni Moscariello, Francesco Zanchini di Castiglionchio). According to their content and conclusions, special mention should be made of Eduardo Baura's work (*Rilevanza della volontà del fedele nella determinazione della giurisdizione ecclesiastica*); María Blanco's analysis (*Las mujeres en el mundo y en la Iglesia: Una propuesta de sostenibilidad humana*); and Inés Lloréns' overview (*La familia como principio estructural de la Iglesia*).

In Chapter Three, we also see eight studies (Geraldina Boni, William L. Daniel, Alberto de la Hera, Brian E. Ferme, Manuel Ganarin, Paolo Moneta, Fernando Puig, Emma Graziella Saraceni). Based on their conclusions, it is necessary to highlight Geraldina Boni's summary (*Il dicastero 'promotors, grante e interprete del diritto nella Chiesa': Per una valorizzazione dei consultori*); Manuel Ganarin's essay (*Annotazioni sulla configurazione dell'ufficio di decano del collegio cardinalizio quale incarico di durata quinquennale*); and Paolo Moneta's reflection (*Alcune considerazioni sulla dignità cardinalizia*).

In a similar way, the authors of the twelve studies in Chapter Four make important points (i.e. Salvatore Berlingò, Francesco Falchi, Teodosio Roman

Hren, Mauricio Landra, María J. Roca, Rafael Rodríguez-Ocaña, Tomasz Rozkrut, Carlos Salinas Araneda, Davide Salvatori, Andrea Stabellini, Szuromi Szabolcs Anzelm, Rik Torfs). Here we must refer in this context to Francesco Falchi's explanation (*Il vescovo emerito: Formazione ed evoluzione della normativa de Paolo VI a Francesco*); Mauricio Landra's problem statement (*El obispo auxiliar con facultades especiales y su ministerio en la diócesis*); and Rafael Rodríguez-Ocaña's detailed analysis (*Retos que presenta la conversión de la justicia en la Iglesia a la luz del M.P. Mitis iudex Dominus Iesus*).

The focus of Chapter Five covers seven studies (by Javier Canosa, Giuseppe Comotti, Miguel Delgado Galindo, Juan González Ayesta, Varghese Koluthara, Andreas Kowatsch, and Ilaria Zuanazzi), each of them sheds light on major emphases within the functioning field of ecclesiastical administrative law. Important to mention here the writing of Javier Canosa (*La rilevanza della prove per l'emanazione del decreto amministrativo giusto e opportuno*); and Giuseppe Comotti (*Uffici vicari diocesani e deconcentrazione organica nell'esercizio della funzione amministrativa*).

Chapter Six is dedicated to one of the most current ecclesiological – ecclesiastical disciplinary issues by focusing on the correct understanding of synodality and collegiality. Five influential authors provide here guidance from different perspectives (Nicolás Álvarez de las Asturias, José Fernández San Román, Wojcich Góraski, Ignacio Granado Hijelmo, Markus Graulich). Observations of Nicolás Álvarez de las Asturias (*Una forma espcífica de sinodalidad y su concreción canónica: La cooperación de los presbíteros en el gobierno de la diócesis*); Wojcich Góraski (*Struttura collegiali nella Chiesa*); and Markus Graulich (*Il sinodo dei vescovi dopo la riforme di Papa Francesco*) are certainly noteworthy among them.

The three authors of Chapter Seven (Natale Loda, Lorenzo Lorusso, Luigi Sabbarase) provide a good outline of the situation of the 'sui iuris' churches within the Catholic Church. In this context, Lorenzo Lorusso's study (*Governo sinodale dei vescovi nella Chiesa patriarcale: Limiti e prospettive*) is certainly the most noteworthy.

Chapter Eight again deals with a wide-ranging topic in six studies (Burkhard J. Berkmann, Erdő Péter, Jaime González-Argente, Piotr Majer, Stefano Testa Bappenheim, Patrick Valdrini). Several important and novel aspects of this can be read in Patrick Valdrini's specific reflection (*Immigration, pastorale et droit canonique. Le création du "Bureau pour l'apostolat auprès des Cambodgiens"*).

A similarly current issue is dealt with in Chapter Nine on ecclesiastical property law, where we find the reflections of four authors (Liberio Gerosa, Antonio Interguglielmi, Jesús Miñambres, Diego Zalbidea), centered around a summary by Jesús Miñambres (*Governo e governance delle risorse nella Chiesa*).

Finally, Chapter Ten examines a less frequently discussed area – the aspects of the Vatican City State’s proper law. The six studies here provide a precise overview of the subject (Rodolfo C. Barra, Jesús Bogarín Díaz, Matteo Carni, Francesco Margiotta Broglio, Pietro Parolin, Fabio Vecchi). Among these I would like to underline the convincing arguments of Card. Pietro Parolin (*Normative Vaticana e controllo di conformità canonica*).

The festive volume is introduced by a brief dedication by Mons. Fernando Ocariz Braña, Prelate of Opus Dei, and a biography as well as a bibliography of Juan Ignacio Arrieta, followed by eight greetings (i.e. S.Em.a R.ma Julián Herranz, S.Em.a R.ma Angelo Scola, S.Em.a R.ma Mauro Piacenza, S.Em.a R.ma Miguel Ángel Ayuso Guixot, Kiko Argüello, S.E.R. Filippo Iannone, S.E.R. Bernard A. Hebda, Mons. Luigi Mistò), then can be read the *Tabula gratulatoria*. At the end of the work there is an index of the names of the referred authors.

The collected volume, *Studio di diritto del governo e dell’organizzazione della Chiesa*, is, as is clearly evident from the explanation above, an outstanding synthesis of contemporary canon law and its recent results, especially in the field of the people of God and the hierarchical structure of the Church, as well as in the field of ecclesiastical administrative and property law. The editors have succeeded not only in paying tribute to the work of Professor S.E.R. Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru, but also in presenting a number of specific aspects of canon law which illustrate the high level of research currently underway in canon law and the broad – and clear – theories behind it. The considerable contributions in this volume will certainly make the work indispensable for future use at international level by academics, specialists and administrators of canon law.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

ACHACOSO, J., *El procedimiento administrativo general en la Iglesia. Normas y estándares canónicos*, Instituto Martín de Azpilcueta Canónica, EUNSA, Pamplona 2022, pp. 244

The last one and half decades have seen a revival of research in the field of ecclesiastical administrative law. Several international conferences have examined this issue, including the Sixteenth World Congress of the International Society of Canon Law in Rome from October 4th to 7th 2017. In the field of scholarly analysis, the most notable increase has happened since 2011 with regard to the publication of relevant studies which explain the process of ecclesiastical administration and the characteristics of general and specific administrative acts. Administrative activity, following the terminology of the current Code of Canon Law, involves the exercise of the ecclesiastical execu-

tive power. This naturally includes the decisions and decrees of the supreme authority of the Church, but also of the local ordinaries, which belong to the administrative competence of the Church, such as appointments, transfers and removals, alienation of property, the administrative imposition of criminal sanctions, the granting of licenses and authorizations, the establishment and suppression of ecclesiastical institutions, etc. Although the legislator has finally abstained from establishing a system of administrative courts at diocesan level, leaving the Apostolic See as the sole administrative court within the universal Church, it is nevertheless clear that the application of administrative law is becoming increasingly important for the functioning of the Church in the 21st century. Despite the fact that this area may seem to be a completely new one in canon law – since it is a fact that previously there was no independent administrative law within canon law – the regulation of the above-mentioned acts, which were already found in Roman law, was sufficiently emphasized in the collections of canon law and was included in organized form within the *Decretum Gratiani* (1140) [i.e. Szuromi, Sz. A., *Canon law historical background of categories of the canonical singular administrative acts*, in *Studia Canonica* 49 (2015) 643–660]. When the new Code of Canon Law came into force (November 27th 1983), the most influential basic works of this field were primarily related to Eduardo Labandeira, Julio García Martín, Jorge Miras, Javier Canosa, Eduardo Baura, Peter Forest and Paolo Gherri. The present volume – which was originally defended as a doctoral dissertation in 2011 – has been published for the first time in English by Jonas Achacoso in 2018, also edited by the Universidad de Navarra (Pamplona). Now we have a revised Spanish version of it.

The work is divided into five chapters, which, after introductory remarks, are followed by a general outline of the canons and rules of administrative procedure (pp. 23–44). The author then lists the concepts and terminology of administrative law, the differences between general and specific administrative acts, their definitions and types (pp. 23–26). However, he also discusses the administrative process itself and its terminology, the common rules which apply to it (pp. 27–35), and the description of the form of *De Procedura in Decretis Extra Iudicium Ferendis* (p. 36). He also presents some aspects of the common rules of administrative process: substantive law, procedural and formal characteristics, as well as the classification of administrative processes (pp. 37–43).

The author presents in the second chapter the development of the canonical rules on administrative process (pp. 45–80), primarily by describing the canonical sources. Here he goes back – quite rightly – to a review of the regulations and their content which preceded the 1983 codification. He not only explains the curial praxis of the High Middle Ages, but also the rules of the 14th and 15th centuries which applied to the Apostolic Chancery (pp. 46–49).

(pp. 46–49). Nevertheless, we must also mention the Apostolic Constitutions concerning the Roman Curia (i.e. *Immensa Aeterni Dei* [1588]), *Sapienti Consilio* [1908], *Regimini Ecclesiae Universae* [1967], *Pastor Bonus* [1988], *Praedicate Evangelium* [2022]) and the so called ‘Regolamenti’ (i.e. *Ordo Servandus in Sacris Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae; Regolamento Generale della Curia Romana* [1968]; *Regolamento Generale della Curia Romana* [1999]). After presenting the *Lex de Procedura Administrativa*, he moves on to summarizing the norms of the CIC (1917), the CIC and the CCEO. While outlining the processes, he distinguishes between minor and major cases, and between judicial and extrajudicial cases (pp. 74–75). He places particular emphasis on the establishment of some of the principles of process: diligence and prudence, cooperation and coordination, expediency and efficiency, pastoralism, and procedural fairness (pp. 76–80).

The third chapter deals with the initiation phase of the process (pp. 81–112). In this context, it analyzes CIC Canon 57, comparing the promulgated text with those drafted texts which were formulated during the codification process, namely II, III, IV, V, and VI (pp. 84–87), as well as the unenacted 1980 and 1982 versions of the *Administrativae Potestatis motu proprio* (pp. 88–89). Similarly, he discusses the CCEO Canon 1518, also examining the final promulgated text and its earlier versions of 1980 and 1986 (pp. 90–91). It deals specifically with the ‘ex officio’ or ‘ad instantiam’ mode of initiation (pp. 92–94); the competent authority and its jurisdiction; the right of petition (including its requirements as to person, content and form) [pp. 98–106]; the protection of rights and liability for damages (pp. 107–112). The fourth chapter discusses the evidentiary phase of the administrative process, based on CIC Cann. 50, 695, 697, and 1745 (again examining the wording of the current canons up to Schema I–VI); comparing CCEO Can. 1517 §§ 1–2 (pp. 113–156). In the fifth chapter, the concluding section is explained and commented on in a similar way (pp. 157–224).

Jonas Achacoso, who is currently the Deputy Vicar General of the Diocese of Brooklyn, has presented a precise and comprehensive guide by publishing this volume in Spanish. The method he uses to combine the system of general and specific administrative acts with the administrative activity of the Roman Curia, and in the light of this to examine the rules applying to the various types of administrative processes and the process itself, is quite unique. In this way it puts administrative acts and processes into a new perspective. Thus, this volume is an indispensable contribution to establishing the applicability of administrative processes, which are increasingly becoming a widespread feature of canonical processes, and to promoting their consistent and effective implementation.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

METZGER, M. (ed.), *L'Église dans l'Empire romain. Le culte, II: Le célébrations* (Analecta Liturgica 38), Eos Verlag, Sankt Ottilien 2021, pp. 752

The second volume in the series *Church in the Roman Empire: Christian Divine Worship* has been published by Eos Verlag. The name of Prof. Marcel Metzger is well known both for his research, critical editions, and well-argued analysis and commentary on liturgical history and on Early Christian ecclesiastical sources. It is enough to refer to his edition of the text of the *Apostolic Constitutions* with introduction and notes (*Sources Chrétiennes* 320, 329, 336; Paris 1985, 1986, 1987); or to his comprehensive handbook on liturgical history (*History of the Liturgy: The Major Stages*, Collegeville, MN. 1997). The first volume of *L'Église dans l'Empire romain. Le culte* (chapters 1–5) presented in general terms the system of liturgical acts, the customs of Christian gatherings, the role of the liturgy in the life of the Christian community, and the activities of the sacred ministers who assisted in the liturgical acts (Metzger, Marcel (ed.), *L'Église dans l'Empire romain. Le culte, I: Les institutions*, Sankt Ottilien 2015).

The present volume deals with the individual sacraments, sacramentals, and their administration within the indicated period, as well as with other forms and feasts of consecration in everyday life (i.e. the contemporary celebration of the liturgy of hours). It does so under four main chapters, continuing in numbering the chapter divisions of the first volume, i.e. beginning with Chapter VI. Thus, the first unit is dedicated to the Eucharist (6. *L'Eucharistie*, pp. 1–252); the second is entitled liturgy in time (7. *La liturgie dans le temps*, pp. 253–360); the third deals with the theme of the festive occasions within Christian communities (8. *Les célébrations occasionnelles dans les communautés*, pp. 361–686); finally, the fourth examines the celebration of liturgical acts in the context of pilgrimages and the traditions of monasteries (9. *Traditions des pèlerinages et des monastères*, pp. 687–704).

The internal structural division of the first chapter on the Eucharist sheds sufficient light on the subtle system of Prof. Metzger's research and argumentation method, which is also reflected in the structure of each of the subsequent chapters. In the introduction, he first describes the earliest sources on the Eucharist and then analyses the various definitions on that basis. Here he places primary emphasis on the terms of the Apostolic Age, such as 'supper', 'breaking of bread', 'Eucharistia'. This is supplemented by other terms related to the previous ones: 'offering', 'sacrifice', 'holy mystery', 'consecration'. In the light of this, he then turns to an analysis of the meaning of the expression 'Holy Mass' (pp. 1–19), followed by a list of readings connected with the liturgy of the consecration and an interpretation of the solemn form of celebration. The detailed exposition begins with a description of the particularities

of the Apostolic Age, starting with the New Testament, with a special emphasis on the relation between *norma* and *traditio* (pp. 21–32). This is followed by a list and analysis of the authors and sources of the 2nd and 3rd centuries, i.e. St. Ignatius (†110/115), St. Justin (†166), Tertullian (†220), St. Cyprian (†258), and a list of their terminology; as well as an outline of the relevant content of the *Traditio Apostolica* (Apostolic Tradition), the *Didache*, the Apocrypha of the New Testament, and the Gnostic writings (pp. 33–80). After a detailed grounding on early period sources, Metzger moves on to discuss the development of the presentation of the Holy Sacrifice of the Mass, focusing primarily on the discipline as found in the Apostolic Constitutions. However, here we also see an overview of the various Eucharistic traditions contained in the works of St. John Chrysostom (†407), the Cappadocian Fathers, and several other authors (pp. 113–134). The Author is careful to distinguish and compare the Antiochian, Alexandrian, Byzantine and Roman traditions, and to describe the various rites of the celebration of the Holy Sacrifice of the Mass.

The second chapter, entitled *Liturgy in Time*, covers the sanctification of Sunday and the week. This is done firstly on the basis of the apostolic sources and then from the 2nd to 3rd centuries. Here again the author makes a special reference to both the Latin and the Eastern tradition, and dedicates a special subsection to the monastic tradition. The development of the Liturgy of Hours within the period under study is one of the central themes of the chapter (pp. 258–284). However, special emphasis is also given to the question of the celebration of the Easter season (pp. 284–334). This naturally includes an examination of the sources of the Apostolic Age and the 2nd – 3rd centuries, an outline of the Easter calendar, an explanation of the tradition of the solemnity at Jerusalem and in Rome, and an analysis of the Greek formulas of the period up until 336. A similar summary is given of the complete calendar of contemporary ecclesiastical feasts and solemnities (pp. 336–350), for the same periods, areas and sources, supplemented by the *Codex Theodosianus*. The last topic is a precise description of the solemnities of Christmas and Epiphany, in the usual structure, taking care to explain as fully as possible the Eastern and Western traditions (pp. 351–360).

In the case of chapter three, the reference to festive occasions within Christian communities actually refers to the administration of certain sacraments and sacramentals. Among the examined liturgical acts and related ceremonies, take place the administration of baptism (with detailed reference to – among other things – the acts and promises before and after baptism – e.g., saying ‘against Satan’ – pp. 361–502), the sacrament of absolution (including a list of sins and atonements, the subject of absolution and readmission, and the role of the bishop or priest: pp. 502–538), the administration of the Holy Order (pp. 539–595), the sacrament of marriage (pp. 596–607), the anointing of the sick (pp. 608–619), funeral rules and customs (pp. 619–644), the consecration

of the church buildings (pp. 645–666), and the various types of blessings (pp. 667–686). It is clear from the list that the sacrament of confirmation is the only one of the sacraments which is not specifically mentioned by the Author. For each sacrament, similar to the previous ones, he describes the Eastern and Western traditions, sources and authors. In the fourth chapter are explained the sacred places which were visited by pilgrims from the earliest times, the reasons for pilgrimages, their forms and spiritual effects; then the daily liturgical customs of the monastic tradition and the specific prayerful means of sanctifying the day. In addition, the author reviews the content and structure of a number of *formularium* (formulation books), *lectionarium* (reading books), and liturgical books. The volume concludes with a brief outline (pp. 705–706) and a detailed index listing the names of persons and places separately (pp. 707–752).

Based on the above, it is clear that Prof. Marcel Metzger has compiled a completely unique volume as a result of decades of research on the sources. Every point and assertion of this work is richly grounded in the tradition of the books of the New Testament, the pseudo-Apostolic collections, and the works of the most important Eastern and Western Early Christian writers. The daily liturgical life of the first five centuries is revived in an interconnected system of liturgical, ecclesiastical and institutional history. The descriptions and conclusions of the contents, which are based on up-to-date research, make this work a unique and indispensable reference work for all those who wish to understand in depth the everyday liturgical life, the feasts and the disciplinary framework of the administration of the sacraments and the sacramentals of the Early Christian Era.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. – SEDANO, J. (dir.),
*Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia
e instituciones*,
EUNSA, Pamplona 2022, pp. 368

Within the history of canon law science, there is a different system of study from the division of the legal history. Canon law history traditionally distinguishes three major disciplines, which encompass the entire body of canon law, or the written and unwritten normative system, its sources, the scholarly literature and the institutional system accumulated throughout the history of the Church, in a systematic and chronological order. These are the history of canonical sources, the history of canonical institutions and the science of canon law, also known as the history of canonical literature. In the canon law faculties, the first two disciplines, namely the history of sources and the histo-

ry of institutions, are taught explicitly on the basis of this threefold division. While the history of science is also used to illustrate the canon law application and contemporary interpretation of certain periods of the two fields. The three disciplines of canon law history listed above have their own independent and substantial international literature, ranging from classical works of considerable length to shorter and summarized works. These include *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* (Le Bras, G. – Gudemet, J., Paris 1955ff); *Geschichte des Kirchenrechts*, I–V (Plöchl, W. M., Wien – München 1960–1970.²); *Historia iuris canonici latini* (Institutiones academicae. Historia dontium I; Stickler, A. M., Roma 1950). Among contemporary overviews, two works by Card. Péter Erdő should be mentioned in particular: *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione* (Roma 1999), and *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico San Pio X, Manualia 2; Venezia 2008). In addition to the parallel treatment of the three separate disciplines of canon law history, which are closely related but nevertheless based on different perspectives, there are several monographs and handbooks which treat canon law history as a whole. The best examples are the one-volume works by Jean Gaudemet (*Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994) and James A. Brundage (*Medieval Canon Law*, London 1995).

Having said all this, the specificity of the handbook on the history of canon law written by Nicolás Álvarez de las Asturias and Joaquín Sedano is clear. On the one hand, the authors treat the history of canon law as a harmonious unity. On the other hand, however, the title of the volume itself expresses the three disciplines of the history of canon law (sources, science, institutions) already mentioned above, which are also reflected in the way the contents are divided up. Nicolás Álvarez de las Asturias, Professor of Canon Law History at the *Universidad San Dámaso* (Madrid) and currently Vice-Rector for International Relations at his University, is a well-known name in the field of the history of canon law, particularly in the history of sources. He has published numerous studies, individual and collective volumes. Among these I refer here only to *La Reforma Gregoriana en España* (ed. Megaz, J. M. – Álvarez de las Asturias, N., Madrid 2011) and *Becoming a Priest. Canonical Discipline and Criteria on Suitability for Candidates* (Szuromi, Sz. A. – Álvarez de las Asturias, N., Berlin 2019). Joaquín Sedano, co-author, is another of the young generation of outstanding canon law historians, who has drawn attention to himself mainly for his comprehensive analyses of the *Decretum Gratiani*. He is currently Professor of Canon Law History at the *Universidad de Navarra* (Pamplona), where he is also Dean of the Faculty of Canon Law. He has earned indefensible merits as co-editor of the *Diccionario General de Derecho Canónico* (Pamplona 2012). They both are prominent and active members of *Il diritto canonico nella storia: studio e ricerca sulle fonti* (Venice) and

of the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). If we examine their scholarly work, we can see that they have always analyzed the various source-historical sub-issues, periods, collections, etc. in accordance with their institutional-historical impact, with an eye to the impact of all this on the science history. In other words, the authors' working method is characterized by a complex approach to the study and discussion of canon law issues. The present work is a testimony to this.

The volume is divided into four main parts, following the chronological order: I. The law of the ancient Church (*Ius Antiquum*); II. The period of the new law (*Ius Novum*); III. The period of the recent law (*Ius Novissimum*); finally – IV – the contemporary law (*Ius hodierno*). This structure is preceded by an introductory chapter (Chapter 1), dedicated to the general history of canon law science (pp. 23–38). Part I is divided into seven chapters (with consecutive chapter numbering from the introductory chapter to the end of the volume). These include the essential juridical dimension of the Church in the light of the New Testament (pp. 39–50); the resources and institutions of the underground Church in the first three centuries (pp. 51–66); the specificities of the canon law rules of the first consolidation period in the 4th–5th centuries (pp. 67–88); the period of regional division of the Church, its resources and institutional development (pp. 89–106); the Church of the Carolingian period, its ecclesiastical organization and reforms in the 9th–10th centuries (pp. 107–126); the ecclesiastical and canon law reforms of the 11th century (pp. 127–140); the period of the great paradigm shift of the High Middle Ages (1085–1140), which marks the establishment of systematic canon law (pp. 141–158). Part II is divided into five chapters, covering the sources, compilation, content, structure and methodology of the *Decretum Gratiani* (c. 1140) [pp. 159–176]; the system of canon law in the High Middle Ages, with particular reference to normative legislation and contemporary scholarly reflections (pp. 177–192); the canons of the same period and their role in the education of believers in Christ (pp. 193–212); the crises of the 14th and 16th centuries and new initiatives which went against the teaching of the Church (pp. 213–224); the reasons which led to significant changes in the second half of the 15th century and the 16th century, thus ushering in the period of the recent law (*ius novissimum*) within canon law (pp. 225–242). In Part III there are three chapters: the Council of Trent and the characteristics of the so-called 'Tridentin-law' (pp. 243–256); an overview on canon law priorities and the development of canon law science in the 16th–19th centuries (pp. 257–288). The last – Part IV – also contains three chapters. Here we read about the Second Vatican Council (1962–1965) and the consequent renewal of ecclesiology, which influenced the formation of new canonical norms (pp. 289–298); the post-Vatican II legislation, with particular reference to the promulgation of the new Code of Canon Law (1983) and the Code of the Eastern Churches (1990) [pp. 299–

312]; and finally the new profile and activities of canonical institutions (pp. 313–324).

The volume opens with a short introduction by the authors (pp. 19–21) and concludes with a selected bibliography (source citations and bibliography: pp. 327–334). This is followed, at the very end of the work, by a list of the articles and authors from the volumes of the *Diccionario General de Derecho Canónico* used for the chapters of the book (pp. 335–338), and then a list of abbreviated citations of the used literature (pp. 339–368).

Professors Nicolás Álvarez de las Asturias and Joaquín Sedano have written a methodologically unique, one-volume, complex handbook on the history of canon law. They have successfully compiled it in such a way as to allow a coherent analysis and presentation of the history of canon law, traditionally divided into three separate disciplines. They have drawn on the most recent and the best available text editions and the best up-to-date international literature. This volume is therefore certainly destined to occupy a prominent place in the research and teaching of the history of canon law, providing an essential introduction for all those who are interested.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

BENITO PASCUAL, M., *Indisolubilidad del matrimonio y Eucaristía. Perspectiva canónica desde la encíclica Arcanum (1880) hasta la exhortación apostólica Sacramentum Caritatis (2007)* [Universidad San Dámaso, Dissertationes Canonicae 16], Universidad San Dámaso, Madrid 2022, pp. 316

The question of the indissolubility of marriage has been a cornerstone of sacramental theology and canon law from the beginning of Christianity. Naturally, in the early times – the period of the Roman Empire – any marriage contracted in public form, according to the categories of Roman law, was considered by the Church as a valid and sacramental marriage between Christians. The ecclesiastical form of marriage was the result of a long canonical development, both in the East and in the West, with the content that marriage is a life-long union of one man and one woman, elevated by Christ to the status of a sacrament. From the foundation of the Church and the spread of Christianity, it has been a clear principle that marriage can be under natural law (between unbaptized persons) and sacramental marriage, but either is indissoluble. It is well known that, as a result of secularization, the institution of civil marriage, including the possibility of divorce, gradually appeared from 1580. However, the internal law of the Catholic Church (i.e. canon law) continues to clearly affirm the indissolubility of a validly contracted marriage on the basis of reve-

lation (i.e. New Testament). This issue is being articulated in a more explicit form, under the influence of contemporary secular tendencies, primarily with regard to the possibility of communion for the legally divorced and civilly remarried. This could be clearly seen at the Extraordinary Synod of Bishops on the family (2014) and the Ordinary Synod of Bishops on the vocation and mission of the family (2015). The results of both Synods were reflected in Chapter 8 of Pope Francis' post-Synodal exhortation *Amoris laetitia* (March 19th 2016). However, the theological teaching and canonical discipline on the indissolubility of marriage also played a role in the introductory reflections of the motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, issued on August 15th 2015 and entering into force on December 8th 2015, and the motu proprio *Mitis et Misericors Iesus* for the Eastern Churches, which aimed at simplifying the rules of canonical matrimonial process.

It can be seen, then, that the question of the indissolubility of marriage and the obligations and rights that flow from it are now once again at the forefront of sacramental theology and ecclesial discipline. Miguel Benito Pascual's volume, presented as a doctoral dissertation at the *Universidad San Dámaso* (Madrid), is particularly important in this contemporary scholarly discourse. The author approaches the contemporary problem from a distance and with a considered approach, by referring not to the most recent ecclesiastical documents, but primarily to the documents of the 13th century. Pope Leo XIII's encyclical letter (February 10th 1880) and Pope Benedict XVI's exhortation (February 22nd 2007). In this way, it establishes a balanced interpretative horizon for the proper interpretation of the new ecclesiastical documents of 2014–2017.

The volume is divided into three parts: I. The most important magisterial teachings on the indissolubility of marriage and divorce from the encyclical *Arcanum* (1880) to the Second Vatican Council. II. Reflections on the receiving of the Eucharist and the sacrament of Penance for the divorced and remarried faithful from the Second Vatican Council to the Synod of Bishops of 1980 on the Family; III. Statements of the Pontifical Magisterium and the Holy See on the reception of the sacraments by the divorced and remarried faithful from 1980 to the Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis* (February 22nd 2007). The First Part contains three chapters: papal documents (Leo XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, February 10th 1880; Pius XI, *Casri connubii*, December 31st 1930; documents of Pius XII and John XXIII) [pp. 21–46]; the canons of the CIC (1917) on secular divorce and remarriage, or bigamy (pp. 47–64); the essential prescriptions of the Second Vatican Council on the indissolubility of marriage and secular divorce (pp. 65–90). The Part Two also divides its material into three chapters, explaining the positions of those authors who argued for the change in the discipline of the Church after the Second Vatican Council (pp. 93–144); the opinions of those who responded to

the proposals for a change in the discipline (pp. 145–184); and the guidelines to be found in the documents of the Holy See of this period (pp. 185–204). Part Three sets out the key issues raised in four chapters. In these, the content of *Familiaris consortio* (1980) is presented (pp. 207–220); the current canon law regulations on the receiving of the sacraments by divorced and remarried believers (pp. 221–244); the positions of Pope John Paul II and the various Dicasteries, which were issued after the *Familiaris consortio*, concerning the analyzed question (pp. 245–278); and the documents which were promulgated by the Supreme ecclesiastical authority during the time of Pope Benedict XVI, including the text of the Milan World Meeting of the Family (2012) [pp. 279–294].

The author concludes, after a rich analysis that has adequately considered both the content of the most important magisterial documents and the opinions of the various theological and canonical schools, that the close intrinsic relationship between the indissolubility of marriage and the Eucharist, and the direct implications of the violation of the conjugal bond for the receiving of the Eucharist, are clearly evident from both theological and canonical points of view. It is therefore necessary to offer to the faithful in such a situation the salvific teaching of the Gospel, the true path of conversion and growth in faith, which, in the midst of their weakness, will help them to conform their lives to the will of God, as well as to the good of the Church and the salvation of souls (pp. 295–302). The volume concludes with a detailed bibliography (pp. 303–316).

Miguel Benito Pascual's work highlights in particular the problems which faced within the sacramental life of the civilly divorced and remarried persons, especially in the context of receiving the Blessed Eucharist. The arguments which set out in this volume make it clear that in order to restore daily sacramental life, it is necessary to reconcile sacramental marriage before the Church and before God. This balanced interpretation is a great help for the correct understanding and application of the chapter 8 of the *Amoris laetitia* and the related letter *Recibi el escrito apostoli* (September 5th 2016), as well as the *Rescriptum* on the same subject, published on June 5th 2017.

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

NOTITIAE 2022***Ex vita Universitatis***

Hoc anno scholastico, Jan DE GROOF et Hans JOAS, a rectore nostrae Universitatis Geysae KUMINETZ diplomate doctoris honoris causa decorati sunt.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Ferdinandum BIRHER decanum Facultatis Litterarum per triennium nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Ladislaum KOMÁROMI decanum Facultatis Iuridis prudentiae per triennium nominavit.

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Georgium CSEREY decanum Facultatis Informatio- nis Technologicae et Bionicae per triennium nominavit.

Ex vita Instituti Iuris Canonici „ad instar facultatis”

S.E.R. Andreas VERES, Episcopus Jauriensis, Praeses Conferentiae Episcoporum Hungariae, Dominum Petrum SZABÓ, professorem ordinarium Institutis Iuris Canonici ad instar Facultatis, praevio consensu Sanctae Sedis, ad triennium, praesidem Institutis Iuris Canonici ad instar Facultatis nominavit.

***Dissertationes ad doctoratum in Sacra Theologia
anno academico 2021/22 defensae***

– Ádám SÁGHY: „Akkor láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől” (Jel 21,2) Bevezetés a város teológiájához egy lehetőség megközelítés válogatott fejezetei (*“And I saw the holy city, the new*

- Jerusalem, coming down out of heaven from God.” [Rev 21:2] – Introduction to the Theology of the City Selected Chapters of a Possible Approach)*
- Rev. Pál Balázs JUHÁSZ: Tóbiás könyvének vizsgálata Brevard S. Childs kánoni megközelítésének fényében (*Research of the Book of Tobias in Light of the Canonical Approach of Brevard S. Childs*)
 - Rev. Richárd DUDEVSZKY: „Én lettem számukra a szentély” Jelenlét és bálványimádás dinamikája Ezekiel könyvében (“*For a while I have been a sanctuary for them*” – *Dynamic of Presence and Idolatry in the Book of Ezekiel*)
 - Rev. Péter KALLÓS: Az Egyház mint az emberi testvériség modellje Ferenc pápa tanításában (*The Church as a Model of Fraternity in Pope Francis’ Teachings*)

***Dissertationes ad doctoratum in Iure Canonico
anno academico 2021/22 defensae***

- Rev. Valentin BEJAN-TOPSI: A katolikus nevelés kánoni, állami és konkordatárius jog szerinti szabályozása (*Regulation of Catholic Education according to Canon, State, and Concordat Law*)
- Rev. Dávid BACSA: Hallássérültek pasztorációjára vonatkozó egyetemes egyházjog magyarországi alkalmazása (*The Pastoral Care of the Deaf Regarding to Universal Caonical Law Applicated to Hungary*)

(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 Teologico 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)
Credero 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 Babeş Boyai (Cluj-Napoca)
Studia Wespremiensia (Veszprém)
Studium (Madrid)
Studium Filosofia y Teologia (Tucumán)
Synaxis (Catania)
Teologia. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires)
Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)
Teresianum (Roma)
The Jurist (Washington, DC.)
The Polish Journal of Biblical Research (Kraków)
Theological Digest (St. Louis)
Theological Studies (Washington, DC.)
Theologische Berichte (Luzern)
Theologische Revue (Münster)
Theologisch Praktische Quartalschrift (Linz)
Transversalités (Paris)
Trier Theologische Zeitschrift (Trier)
Vidya yoti Journal of Theological Reflection (Delhi)
Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)

Cum aliis periodicis permutatio fasciculorum praevidetur

